

“UTOPIA SOCIALISTA” O “SOCIETÀ POST-SECOLARE”? PERCORSI FRANCOFORTESI

DOI: 10.7413/18281567101

di Salvatore Muscolino

Università degli Studi di Palermo

“Socialist Utopia” or “Post-secular Society”? Frankfurt School’s Paths

Abstract

In this paper I will compare A. Honneth’s neo-socialist project with J. Habermas’ proposal of a post-secular society. Since both of these approaches are aimed to contrast with neoliberal theories, I will give explanation of my preference for Habermas’. I will do that by considering the relationship between the concepts of utopia, liberty and society.

Keywords: J. Habermas, A. Honneth, Socialism, Post-secular society, Freedom.

La grande e prestigiosa tradizione della Scuola di Francoforte rappresenta ancora oggi un punto di riferimento importante nel dibattito attuale. In questo saggio vorrei prendere in considerazione le teorie più recenti avanzate da due dei suoi principali esponenti, cioè Jürgen Habermas e Axel Honneth.

Non è casuale la scelta di questi due autori. Al di là del loro prestigio, infatti, essi rappresentano due differenti (o alternativi?) modi di porsi nei confronti della realtà odierna. Tuttavia, non mi interessa discutere su chi tra loro incarni in misura più *autentica* la grande tradizione della Teoria Critica.¹ Ciò che mi interessa, piuttosto, è riflettere sugli ultimi sviluppi del loro pensiero perché, come

¹ Come chiarirò più avanti, concordo con Honneth sul fatto che quella di Habermas sia una proposta che, su alcuni snodi importanti, si allontana dalla tradizione francofortese.

accennavo prima, essi rappresentano due diversi modi di concepire i problemi del nostro tempo e le possibili soluzioni alle sfide poste dal paradigma neoliberista.

Axel Honneth in uno dei suoi ultimi interventi ha avanzato il progetto sistematico di rifondazione teorica di una società socialista. In realtà non si tratta di un caso isolato perché, allargando lo sguardo, l'interesse per la figura e l'opera di Marx e, più in generale, nei confronti di un paradigma in senso lato socialista (cioè opposto a "liberale") sono tornate di moda negli ultimi anni, complici la crisi finanziaria del 2007-2008 e la "presunta" crisi del paradigma neoliberista ma, più in generale, della tradizione liberale.

Jürgen Habermas, invece, nell'ultimo ventennio ha introdotto nella sua riflessione alcuni temi che lo hanno portato a rivedere alcuni aspetti importanti della sue teorie precedenti. Il concetto attorno al quale ruota la sua riflessione più recente è quello di "società post-secolare". A differenza di Honneth che di fronte alle sfide imposte dal paradigma neoliberista propone il rilancio di un progetto teorico di matrice socialista, Habermas ritiene più utile ridiscutere alcuni aspetti del processo di secolarizzazione che ha caratterizzato la modernità occidentale al fine di rivalutare un dialogo tra pensiero laico e pensiero religioso, tra scienza e fede, tra religione e filosofia.

Due percorsi diversi, quindi, che colgono aspetti importanti del nostro tempo e che rappresentano due diversi modi di porsi rispetto ai concetti di "utopia", "società" e "libertà". Ho scelto questi tre termini perché rappresentano, credo, un aspetto importante nella storica disputa tra le grandi tradizioni del socialismo e del liberalismo.

A mio avviso, il limite principale della proposta di Honneth è quello di mantenere alcuni aspetti del tradizionale approccio socialista, in particolare quello di Marx. Tali aspetti, per quanto possano essere mediati e sottoposti a una profonda riformulazione, rimangono necessari per ogni posizione che intenda rifiutare qualsiasi *contaminazione* con la tradizione liberale come appunto intende fare Honneth.

Quindi, nella prima parte di questo saggio presenterò il progetto di Honneth per sottolinearne gli aspetti deboli (o, almeno, quelli che io considero tali) e articolare così la mia critica verso la sua proposta del socialismo come progetto etico-politico² per il presente.

² A. Honneth, *L'idea di socialismo. Un sogno necessario*, trad. it., Feltrinelli, Milano 2016, p. 18.

Al contrario, la posizione di Habermas mi sembra più promettente se non altro nell'individuazione dei problemi odierni e sui possibili scenari futuri.

1. Il socialismo di Axel Honneth.

1.1 Il problema storico e concettuale del progetto socialista.

La proposta di Honneth è dichiaratamente “postmarxista”.³ Ciò significa che il rilancio del socialismo dovrebbe recuperare il nucleo concettuale appartenente alla sua tradizione, soprattutto all'articolazione sistematica operata da Marx, liberandosi contestualmente di tutti quegli elementi negativi legati al contesto storico ottocentesco in cui questa grande tradizione politica è sorta.

Per Honneth il nucleo centrale che, da un punto di vista normativo, manterrebbe ancora oggi la sua vitalità è il seguente: «Alla base del socialismo vi è fin dall'inizio l'idea di sostituire una nuova forma di vita comunitaria, e non soltanto quella di imporre un sistema distributivo migliore e più giusto».⁴

Perché allora è importante sottolineare la necessità del legame con Marx?

Perché, come giustamente osserva Honneth, è soltanto con Marx che viene compiuto un reale passo in avanti nell'elaborazione concettuale di un programma di superamento della società capitalistica di quel tempo.⁵ È vero che anche i primi socialisti non si limitavano a una mera critica di tipo distributivo ma, richiamandosi agli ideali rivoluzionari (libertà, uguaglianza e fratellanza), auspicavano la creazione di una società realmente cooperativa che andasse oltre una visione della libertà appiattita sull'interesse privato dei singoli. Tuttavia, questa tensione morale dei primi teorici socialisti rimaneva legata a una critica meramente immanente dell'ordine sociale di tipo capitalistico⁶ e quindi la lacuna maggiore nelle loro teorie risiedeva nella mancata tematizzazione del legame necessario tra “libertà sociale” e libertà individuale.⁷

³ Cfr. *ivi*, p. 73.

⁴ *Ivi*, p. 44.

⁵ Cfr. *ivi*, pp. 28-29.

⁶ Cfr. *ivi*, pp. 26-27.

⁷ Cfr. *ivi*, pp. 28-29.

Il contributo decisivo di Marx è stato quello di sviluppare questa “tensione morale” innestandola sulle categorie filosofiche introdotte in quegli anni da Hegel e rielaborate anche tramite il naturalismo di Feurbach.⁸

A questo punto, per riproporre il nucleo concettuale valido del socialismo, che risiederebbe nel tentativo di tematizzazione di una “libertà sociale”, appare necessario eliminare dalla teoria tutte quelle assunzioni sorte in relazione al contesto storico in cui i primi socialisti e, in particolare, Marx hanno operato. Le assunzioni da superare sono tre: 1) la sfera economica quale unico campo delle lotte sociali 2) la presenza, in quella sfera, di una forza di opposizione, ossia il proletariato 3) una filosofia della storia ottimista sull'imminente e necessaria vittoria del movimento di opposizione esistente.⁹

Per Honneth, queste tre assunzioni dipendono dal particolare contesto in cui è sorto il movimento socialista, cioè quello della società industriale. La realtà del sistema economico che avevano dinanzi agli occhi spingeva questi autori a ritenere che tutte le dinamiche sociali e politiche dipendessero in ultima istanza dall'economia. Ciò implicava come sua logica conseguenza che il superamento delle storture della società capitalistica dovesse avvenire innanzitutto sul piano economico e che il proletariato fosse la classe eletta per questo compito. Inoltre, situando queste due idee (ossia il primato dell'economico e il ruolo del proletariato) all'interno di una filosofia della storia lineare e ottimistica, il socialismo teorico è andato incontro a una crisi evidente che è esplosa nel Novecento durante e, soprattutto, dopo la crisi del modello sovietico.

Nell'analisi di Honneth, le tre assunzioni menzionate, le quali, ripeto, sarebbero contingenti perché derivanti dal contesto storico industriale ottocentesco, hanno impedito ai teorici del socialismo di riflettere adeguatamente su alcune dinamiche della società moderna e capitalistica. Ciò è dipeso dalla circostanza che il pensiero di Marx sia diventato, irrigidendosi dogmaticamente, il punto di riferimento del movimento comunista internazionale soprattutto dopo la Rivoluzione di Ottobre.

Honneth spiega che i limiti teorici del socialismo/marxismo sono stati molteplici. Innanzitutto, l'incapacità di cogliere il processo di differenziazione delle sfere sociali e la relativa autonomia del “politico” che hanno impedito a questi teorici, compreso Marx, di comprendere adeguatamente il

⁸ Cfr. *ivi*, p. 29.

⁹ Cfr. *ivi*, p. 48.

carattere emancipatore delle lotte per i diritti politici e civili perché li si considerava “secondari” rispetto alla questione dei rapporti di classe e di quelli produttivi.¹⁰

In secondo luogo, il focalizzare l’attenzione sul legame inscindibile tra riflessione teorica e soggetto rivoluzionario per eccellenza, cioè il proletariato (che era fondata su una debole teoria degli interessi reali di classe), ha fatto sì che, oggi, la mancanza di una classe con caratteristiche analoghe a quelle del vecchio proletariato facesse vacillare anche il programma socialista nel suo insieme.

Infine, l’impianto teleologico di filosofia della storia presupposto dalla teoria ha fatto sì che i partiti socialisti e comunisti non seguissero altra strada che non fosse quella di una concezione fideistica della storia come una serie di stadi che necessariamente si realizzano *quasi* alle spalle degli attori coinvolti.¹¹

Nella ricostruzione di Honneth, l’insieme di queste tre assunzioni e, in particolare la terza, ha impedito al socialismo di intraprendere la strada più feconda dello “sperimentalismo”.

1.2 Ritorno a Hegel?

La proposta di Honneth per rivitalizzare il programma socialista comincia proprio dal tentativo di superare le tre assunzioni descritte prima le quali non sono più riproponibili ai nostri giorni. Honneth è consapevole che il suo non è un tentativo isolato perché nel corso del Novecento tanti studiosi hanno tentato di rimodulare la teoria socialista senza ricadere nelle secche del marxismo ortodosso di matrice sovietica. Tra questi tentativi Honneth ricorda la Teoria Critica di Francoforte, l’opera di Cornelius Castoriadis e a queste potremmo aggiungere tante altre tutte accomunate dalla volontà di tematizzare un’idea di “libertà sociale” che non è riconducibile soltanto a una migliore realizzazione della “giustizia sociale”, ossia a una mera questione di tipo distributivo.¹²

La peculiarità della proposta di Honneth è quella di tornare a Hegel. Soltanto una teoria come quella hegeliana permetterebbe, infatti, di recuperare l’eredità positiva e ancora attuale del socialismo in un quadro come quello contemporaneo che non è più riconducibile a quello industriale

¹⁰ Cfr. *ivi*, p. 49.

¹¹ Cfr. *ivi*, pp. 65.

¹² Cfr. p. 72. Il confronto con l’eredità del marxismo nel Novecento è uno dei fili conduttori già dell’opera giovanile di Honneth. Si veda, per esempio, il saggio intitolato *La logica dell’emancipazione - Sull’eredità filosofica del marxismo*, trad. it. in A. Honneth, *Riconoscimento e conflitti di classe. Scritti 1979-1989*, a cura di E. Piromalli, Mimesis, Milano - Udine 2011, pp. 139-156.

ottocentesco. Honneth ritiene che la teoria socialista debba avvalersi oggi del patrimonio delle libertà politiche come anche delle differenziazioni funzionali delle sfere sociali e per svolgere questo programma la filosofia di Hegel, per diverse ragioni, sembra quella più idonea allo scopo.

La prima è che Hegel è stato uno dei più lucidi interpreti delle contraddizioni presenti nella società capitalistica moderna. In questo senso, la teoria del diritto hegeliana va considerata in connessione con una «diagnosi epocale, al cui centro si pone l'affermarsi di una minacciosa individualizzazione», come osserva lo stesso Honneth in un piccolo volume del 2001.¹³

La seconda ragione è che, richiamandosi alla tradizione francofortese, Honneth ritiene imprescindibile la metodologia hegeliana della “critica immanente”¹⁴ o della “critica ricostruttiva”¹⁵ nel tentativo di superare l'astrattezza degli approcci teorici neokantiani oggi dominanti.

Un ulteriore elemento non va trascurato e cioè la visione organicistica propugnata da Hegel e ripresa da Marx. Oggi, una grande profezia di Marx riguardante la “reale sussunzione” di tutte le sfere vitali al capitale ha fatto sì che i vecchi concetti del lessico hegel-marxista come “alienazione” o “reificazione”¹⁶ siano tornati al centro del dibattito perché utili nella denuncia dei limiti del paradigma neoliberista. La profezia di Marx costituisce un punto di riferimento imprescindibile in quanto ci impone di analizzare le dinamiche sociali tramite un approccio organicistico perché l'ideale di una società socialista è realmente perseguibile soltanto se, riconoscendo la necessità di una differenziazione funzionale delle sfere sociali, ci facciamo carico anche della giusta integrazione tra di esse al fine di sfuggire alla logica “reificante” propria dei processi economici tipici della società capitalistica attuale.

Tuttavia, accantonando l'errata identificazione operata da Marx tra “capitalismo” e “libero mercato”, Honneth ritiene possibile immaginare «forme alternative di utilizzo del mercato»¹⁷ che rendano possibile una visione diversa dello stesso ma più in generale delle dinamiche sociali nel

¹³ A. Honneth, *Il dolore dell'indeterminato. Un'attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, trad. it., Manifestolibri, Roma 2003, p. 38.

¹⁴ Cfr. L. Cortella, *Paradigmi di teoria critica*, in «Politica & Società» IV(3/2015), pp. 333-353.

¹⁵ Cfr. A. Honneth, *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica*, trad. it., Codice edizioni, Torino 2015, pp. XXXIII-XLVI.

¹⁶ Cfr. A. Honneth, *Reificazione*, trad. it., Meltemi, Roma 2007; R. Jaeggi, *Alienazione*, trad. it., EIR, Roma 2015. Su questi temi cfr. il numero monografico della rivista «Politica & Società» I(3/2012).

¹⁷ A. Honneth, *L'idea di socialismo. Un sogno necessario*, cit., p. 78.

loro insieme. Se però si rinuncia all'ancoraggio teorico a una filosofia della storia ottimistica come quella hegel-marxista bisogna interrogarsi su come evitare «il tramonto del socialismo come teoria che si autointerpreta quale espressione di una tendenza storica».¹⁸

A questo punto, Honneth ritrova nell'approccio pragmatista di John Dewey, combinato con il linguaggio hegeliano dello spirito oggettivo, la strada per riagganciare il progetto normativo socialista alla prassi storica concreta. Honneth si rifà alle considerazioni di Dewey sul ruolo centrale dei processi comunicativi per l'evoluzione della società nel senso che la storia umana può essere riletta come una continua lotta condotta dai gruppi emarginati contro la loro esclusione dall'interazione generale. Per Dewey, questo aspetto del "sociale", cioè l'idea di una comunicazione sempre più aperta tra i membri della società, è una sorta di "forza" all'interno della storia.¹⁹

Se si fanno interagire le intuizioni di Dewey con l'idea hegeliana che i miglioramenti a livello sociale sono da intendersi come superamento dei limiti alla piena comunicazione tra i cittadini finalizzata a «esplorare e stabilire nel modo più razionale possibile le regole della loro convivenza»,²⁰ allora è possibile ridefinire il socialismo in questi termini: esso è «l'articolazione specificamente moderna del fatto che nel divenire storico, a seconda delle circostanze sociali dei vari gruppi, vengono intrapresi sempre nuovi sforzi per rendere pubbliche le richieste fino ad allora ignorate, procedendo così nell'abolizione delle barriere della comunicazione, e sforzandosi di ampliare i margini di azione della libertà sociale. Certo una tale "lotta" attraversa l'intera storia della umanità, giungendo fino a noi».²¹

In sostanza, Honneth intende riproporre il socialismo quale programma etico-politico finalizzato a rimuovere tutti gli ostacoli che sono di intralcio a una libertà praticata nella forma solidale dell'essere l'uno-per-l'altro.²² Il problema, pertanto, diventa quello di comprendere come concretamente si possa realizzare un'integrazione tra le sfere sociali differenziate necessaria per una diffusione della libertà sociale che consenta di mantenere viva la speranza di una "totalità giusta".²³

¹⁸ Cfr. *ivi*, pp. 84-85.

¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 82.

²⁰ *Ivi*, p. 83.

²¹ *Ivi*, p. 86.

²² Cfr. *ivi*, p. 87.

²³ Cfr. *ivi*, p. 117.

A differenza della tradizione socialista e comunista che si è posta il problema della libertà sociale soltanto nell'ambito economico, Honneth pensa che sia necessario ripensare anche alle altre due sfere sociali: quella delle "relazioni personali" e quella dell'agire democratico". Solo così è possibile oggi recuperare un'idea di società come "totalità organica" che costituisce l'eredità hegel-marxista più importante per la proposta socialista di Honneth.

Diventa necessario individuare un'istanza, nel quadro di una società differenziata da un punto di vista funzionale, che si faccia interprete di questo controllo "integrativo" e Honneth ritiene che questa sia la sfera dell'agire democratico: quest'ultima «si erge così sull'interazione prevista tra le sfere delle libertà integrate funzionalmente in quanto *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* [corsivo mio]». ²⁴

Così strutturato il rapporto tra le diverse sfere sociali, Honneth ipotizza che la politica debba interessarsi a implementare tutti quegli "esperimenti" condotti in società che mostrano un aumento della libertà sociale. ²⁵ Solo seguendo questa strada sarebbe possibile progressivamente realizzare una società giusta, cooperativa e solidale, cioè autenticamente democratica.

1.3 Socialismo nel XXI secolo? Alcune obiezioni.

La mia opinione è che eliminare, come Honneth e tanti altri auspicano, l'arsenale concettuale del marxismo (economicismo, filosofia della storia...) in realtà rischia di depotenziare completamente ciò che costituiva la quintessenza della tradizione socialista e marxista. Privo di tali elementi, il socialismo rischia costantemente di ridursi a un mero ideale morale finalizzato a una diversa distribuzione della ricchezza e/o a una maggiore attenzione alle classi disagiate. Di conseguenza, il socialismo si porrebbe come mero riformismo o come socialdemocrazia e i punti di contatto con alcune anime della tradizione liberale diventerebbero addirittura possibili e, forse, auspicabili.

Honneth, però, vuole evitare a ogni costo questa "riduzione" del progetto socialista a mero riformismo o a qualcosa che sia avvicicabile al paradigma liberale. ²⁶ Tuttavia, proverò a mostrare

²⁴ Cfr. *ivi*, p. 122.

²⁵ Cfr. *ivi*, p. 88.

²⁶ «Di conseguenza alla base del socialismo vi è fin dall'inizio l'idea di istituire una nuova forma di vita comunitaria, e non soltanto quella di imporre un sistema distributivo più migliore e più giusto» (*ivi*, p. 44).

come il socialismo per essere fedele alle sue origini non possa non mantenere certi presupposti che in realtà appaiono abbastanza discutibili. Si tratterebbe, a mio avviso, di una sorta di *aut aut*: o si accettano i suoi presupposti originari con tutte le conseguenze del caso (e spiegherò subito a cosa mi riferisco) oppure il socialismo è “condannato” a trasformarsi in riformismo e con ciò a diventare una sorta di anima interna al vasto movimento liberale-democratico.

Consapevole delle posta in gioco, Honneth cerca di rimanere a metà tra questi due estremi. Proprio per evitare la ricaduta nel riformismo, egli sostiene la necessità di interrogarsi sulle reali prospettive di superamento dell’ordine esistente. Senza questa dimensione “utopica”, si imporrebbe una rassegnazione nei confronti dell’ordine presente e dei processi di riproduzione sociale per come essi sono caratterizzati nella società capitalista. Tuttavia, lo strumento hegeliano utilizzato per fondare tale progetto mi sembra avere implicazioni problematiche.

Il discorso di Honneth mostra una chiara ed esplicita venatura hegeliana quando si prospetta un modello normativo di società come “totalità etica” nella quale *de facto* verrebbero eliminate tutte quelle “scissioni” che caratterizzano il singolo nella società capitalista liberale. Detto in parole semplici, il sistema dei diritti e delle libertà liberali non riuscirebbe da solo a fondare una reale società “solidale”. Questo aspetto critico della visione liberale della democrazia è già stato sviluppato da Honneth in vari lavori e soprattutto in *Il diritto della libertà. Lineamenti per un’eticità democratica* (2011) in cui egli, sempre sulla scia hegeliana, afferma la necessità di una forma di “libertà sociale” che superi, integrandola, quella “giuridica” cara ai liberali.²⁷

Nel suo libro dedicato al socialismo, egli chiarisce in misura maggiore che l’individuo può essere realmente libero soltanto se inserito all’interno di una società in cui le relazioni sociali sono strutturate, pensate e percepite in modo tale che «il singolo soggetto possa contare sul libero e volontario appagamento dei propri bisogni attraverso il contributo complementare dell’altro [in modo che] i membri della società non dovrebbero agire soltanto “l’un-con-l’altro”, piuttosto devono agire “l’un-per-l’altro”, perché essi soli possono realizzare i loro bisogni generali in modo spontaneo».²⁸

²⁷ Cfr. A. Honneth, *Il diritto della libertà. Lineamenti per un’eticità democratica*, cit.

²⁸ A. Honneth, *L’idea di socialismo. Un sogno necessario*, cit., pp. 43-44.

In altre parole, Honneth pone come ideale normativo quello di una comunità nella quale *spontaneamente* viviamo gli “uni-per-gli-altri” e non semplicemente “accanto” agli altri. Ciò significa che il progetto di una società socialista come “totalità etica” si pone espressamente l’obiettivo di realizzare una “forma-di-vita” superiore rispetto a quella attuale.²⁹

La prima obiezione che è possibile sollevare nei confronti di questo progetto è che il “fatto del pluralismo” di rawlsiana memoria sembra completamente trascurato. D’altra parte, è lecito domandarsi come sia compatibile con il pluralismo un ideale di questo genere: «soltanto quando i bisogni di intimità emotiva e fisica, di indipendenza economica e di autodeterminazione condivisi da tutti i membri della società potranno essere soddisfatti da ogni singolo in una modalità tale per cui si riesca a fare affidamento sulla compartecipazione e sulla collaborazione dei suoi partner nell’interazione, la nostra società potrà diventare “sociale” nel senso più pieno e forte del termine».³⁰

L’ideale normativo di Honneth non è una mera costruzione contro-fattuale come la “situazione linguistica ideale” immaginata dal primo Habermas oppure un artificio teorico come la “posizione originale” di Rawls. Honneth insiste nel sostenere la necessità che il suo programma socialista sia fondato su una tendenza storica “immanente” in grado, pertanto, di superare “il liberalismo dall’interno”.³¹

Su questo punto Honneth, non so quanto consapevolmente, ripropone in realtà un presupposto antropologico dei primi teorici del socialismo e poi di Marx. Tale presupposto consiste nel ritenere le forme di “male” e di “alienazione” presenti nella società come frutto delle strutture sociali esistenti. Questa è la ragione per la quale, giustamente dal suo punto di vista, Honneth ricorda come per mantenere viva l’utopia socialista sia necessario immaginare un possibile e reale “superamento”

²⁹ Ivi, p. 113.

³⁰ Ivi, p. 135. Questa mio rilievo critico sembra essere contestato dalla recente intervista pubblicata sulla rivista *Micromega* nella quale Honneth spiega che la differenza tra la sua proposta “socialista” e una in senso lato “comunista” risiede proprio nella contrapposizione di due ideali differenti, se non divergenti: quello di *cooperazione* e quello di *collettività unitaria*. Se il “comunismo” sembra far proprio il secondo ideale, il quale rischierebbe di compromettere il “fatto del pluralismo”, la proposta “socialista” farebbe leva invece sul concetto di cooperazione il quale implicherebbe semplicemente che “ciascuno è rinviato all’altro nella realizzazione dei suoi scopi fondamentali” (cfr. *Socialismo come libertà. A. Honneth in conversazione con Giorgio Fazio*, in «*Micromega*» (1/2017) pp. 118-119). Dal mio punto di vista, non è chiaro, tuttavia, come gli ideali di “libertà-per-l’altro” o “totalità organica” possa essere immaginati senza annullare *de facto* il pluralismo.

³¹ Cfr. A. Honneth, *L’idea di socialismo. Un sogno necessario*, cit., pp. 132-133.

dell'esistente. La differenza rispetto al progetto del primo socialismo e del marxismo è che, una volta preso atto dell'impossibilità di ridurre tutte le sfere dell'esperienza umana alla dimensione economica, Honneth ritiene di poter continuare quel progetto recuperando la priorità della "sfera pubblica" come spazio nel quale far confluire e assorbire tutte le domande di giustizia e di riconoscimento che emergono dal basso.

Il problema è che Honneth, sulla scia di Hegel, immagina come fine della sua teoria una visione della società come "totalità etica" nella quale sembra non esserci spazio per conflitti, differenze, insomma, per il pluralismo. È vero che egli riconosce che non si debba pensare a questa "totalità etica" come ad una sorta di stadio finale al di là della storia ma come a una realtà in continua evoluzione.³² Al di là delle dichiarazioni teoriche, però, non è chiaro come possa configurarsi un reale pluralismo nel momento in cui, come egli immagina e auspica, realizzare la "libertà sociale" significherebbe prendere 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».³³

La mia opinione è che il progetto socialista di Honneth, così intriso di categorie hegeliane, confermi pienamente la critica mossagli dal sociologo francese Alain Erhenberg.³⁴ Rielaborando l'argomentazione di Erhenberg, è come se nella "totalità etica" immaginata da Honneth non vi sia più spazio per il conflitto e per la politica nel senso tradizionale del termine perché gli individui spontaneamente (è un termine di Honneth) si porranno gli uni nei confronti degli altri secondo la modalità dell'agire "l'un-per-l'altro".

È bene precisare ancora una volta che per Honneth non si tratta di un mero ideale regolativo ma di un qualcosa che risponde a una sorta di tendenza immanente nella storia umana e che il movimento socialista avrebbe il compito/dovere di mantenere vivo a livello politico concreto.³⁵ Mi sembra

³² Cfr. *ivi*, p. 118.

³³ *Ivi*, p. 38.

³⁴ Cfr. A. Erhenberg, *La società del disagio. Il mentale e il sociale*, trad. it., Einaudi, Milano pp. 293 e ss.

³⁵ Qui Honneth si muove implicitamente nel solco di Marx quando questi, nell'*Ideologia tedesca*, scrive: «Il comunismo per noi non è *uno stato di cose* che debba essere instaurato, un *ideale* al quale la realtà dovrà uniformarsi. Chiamiamo comunismo il movimento *reale* che abolisce lo stato di cose presente» (K. Marx, *L'Ideologia tedesca*, in Marx - Engels, *Le Opere*, trad. it., Editori Riuniti, Roma 1966, pp. 248-249). Honneth parla di "socialismo" e non di "comunismo" ma la sostanza del suo discorso è analoga a quella di Marx. In caso contrario, come ho già spiegato, si ricadrebbe negli errori delle teorie normative o nel mero riformismo.

opportuno, però, chiarire due aspetti decisivi della questione che ho già implicitamente richiamato in precedenza: il primo riguarda il presupposto antropologico dell'approccio socialista di Honneth; il secondo riguarda invece il rapporto di Honneth con il marxismo.

Per quanto riguarda il primo aspetto, Honneth è ben consapevole che le prime teorie socialiste nascono sul presupposto che l'uomo sia un essere manipolabile e che sia necessario modificare le strutture sociali (cioè la forma capitalista) per favorire il sorgere di "abiti comportamentali" in grado di eliminare le storture caratteristiche della società borghese.³⁶ Purtroppo, però, Honneth si limita soltanto ad accennare a questa questione senza sviluppa ulteriormente benché essa sia, a mio avviso, di centrale importanza.³⁷

Questo "ottimismo antropologico" è un aspetto centrale non solo dei primi teorici socialisti ma anche di Karl Marx che mantiene questo presupposto e lo sviluppa all'interno di una proposta filosofica sistematica grazie all'arsenale concettuale hegeliano. Infatti, sebbene Marx non abbia mai fornito "ricette (comtiane?) per la trattoria del futuro",³⁸ è evidente nella sua teoria l'idea che la futura società comunista sarà priva di tutti quegli elementi negativi che contraddistinguono la società borghese e che sono la vera fonte delle varie forme di alienazione. Nella *Critica al programma di Gotha*, Marx, come noto, immagina che una volta raggiunto lo stadio elevato della società comunista l'orizzonte giuridico borghese venga addirittura superato in nome di un principio distributivo quale "Ognuno secondo le sue capacità; a ognuno secondo i suoi bisogni".³⁹

La fiducia da parte di Marx sulla possibilità di superare le "macchie" della mentalità borghese ancora presenti nella fase transitoria della dittatura del proletariato⁴⁰ deriva da un presupposto antropologico ben preciso discusso in vari luoghi: sia in una delle famose *Tesi su Feurbach* dove egli spiega che non esiste un'essenza astratta dell'essere umano in quanto essa non è altro che

³⁶ A. Honneth, *L'idea di socialismo. Un sogno necessario*, cit., p. 39.

³⁷ La prova di quanto Honneth sia consapevole dell'importanza di questo tema è il suo interesse per la psicoanalisi. Negli anni Novanta, egli professava una sorta di "determinismo psicologico" in parte attenuatosi negli scritti più recenti (cfr. A. Piromalli, *Axel Honneth e la psicoanalisi*, in "La società degli individui" L(2/2014) pp. 149-162). Perché la società socialista possa presentarsi come "totalità organica" mi sembra, tuttavia, necessario assumere nuovamente il "determinismo psicologico" come presupposto psico-antropologico.

³⁸ K. Marx, *Poscritto alla seconda edizione*, in K. Marx, *Il Capitale*, trad. it., Ute, Torino 1974, vol. I., p. 85.

³⁹ K. Marx, *Critica al programma di Gotha*, in Marx - Engels, *Le Opere*, cit., p. 962.

⁴⁰ Cfr. *ivi*, pp. 960 e 970.

l'insieme dei rapporti sociali in cui è inserita;⁴¹ sia nel famoso passo in cui egli spiega che «non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza».⁴²

Come logica conseguenza di questo assunto antropologico, Marx immagina che nella società comunista, venute meno le “strutture” borghesi, si realizzerà progressivamente l'uomo nuovo. È questo, d'altra parte, il senso del famoso “primato della prassi”, ossia la risoluzione della filosofia in *prassi rivoluzionaria*: la vera emancipazione può avvenire soltanto sul piano storico concreto tramite il *superamento* della società capitalistica in favore di quella comunista. Questo movimento di superamento, all'interno della teoria del materialismo storico, va concepita appunto come una “tensione reale” interna alla storia che la classe del proletariato ha il compito di realizzare nella prassi.

È evidente, anche se Marx non si esprime in questi termini, che la società comunista rappresenterà una vera e propria forma-di-vita “riconciliata” nella quale verranno meno, come ricordato prima, le cause che generano le varie forme di alienazione e che sono riconducibili all'organizzazione economica capitalistica.

L'esigenza normativa di una società come “totalità organica” in cui siano superate le ingiustizie presenti nella società borghese è il *principale* elemento della tradizione socialista sia nei suoi esponenti utopisti che in Marx e nei suoi epigoni. È questa, in fondo, la ragione per la quale a seguito della Rivoluzione d'Ottobre, i vari movimenti comunisti europei hanno per lungo tempo rifiutato l'etichetta di socialista o di socialdemocratico ritenendola di compromesso con il sistema borghese⁴³ e quindi di ostacolo per la vera Rivoluzione.

Anche qualora si siano prese le distanze rispetto allo stalinismo e all'esperienza sovietica, come è accaduto nel caso della prima generazione della Scuola di Francoforte, o si è continuato a sostenere la necessità del superamento dell'ordine borghese⁴⁴ o ci si è rassegnati a una visione della storia

⁴¹ Cfr. K. Marx, *Tesi su Feuerbach*, in Marx - Engels, *Le Opere*, cit., p. 189.

⁴² K. Marx, *Prefazione a Per la critica dell'economia politica*, in Marx - Engels, *Le Opere*, cit., p. 747.

⁴³ In realtà anche Marx ed Engels hanno con forza rifiutato i riformismi e le varie visioni socialdemocratiche in nome appunto di questo “ideale” finale: cfr. K. Marx, *Critica al programma di Gotha*, cit.; F. Engels, *Engels a Bebel*, in Marx - Engels, *Le Opere*, cit., pp. 977-986.

⁴⁴ Si pensi alla “società dell'essere” descritta da Erich Fromm (cfr. *Avere o Essere*, trad. it., Oscar Mondadori, Milano 1999, pp. 263 e ss.) o alla società erotica di Marcuse (cfr. *Eros e civiltà*, trad. it., Einaudi, Torino 2001).

umana nella quale le uniche forme di rapporto non reificato con la realtà avvengono in ambiti come la musica o l'estetica.⁴⁵

Da parte sua, Honneth si fa interprete di un bisogno di “aggiornamento” della tradizione francofortese che superi il pessimismo di alcuni suoi vecchi esponenti nei confronti delle forme politiche democratiche ma senza ricadere, però, nell'interpretazione liberale della democrazia e nelle astrattezze delle teorie normative neokantiane. Ciò avviene in nome di un'ideale razionale di società intesa come “totalità organica” che egli considera, ripeto, come la realizzazione di una “tensione storica” reale immanente alla prassi umana.

Su questo progetto, tuttavia, gravano alcune difficoltà derivanti dal fatto che il presupposto antropologico sul quale esso riposa risulta assai debole. Se nel quadro della sua filosofia materialistica della storia, Marx ritiene possibile la costruzione di una società comunista come “totalità organica” nella quale, addirittura, la stessa entità dello Stato possa estinguersi (perché ciò che lo ha reso necessario viene abolito, cioè la distinzione di classe e la proprietà privata dei mezzi di produzione), Honneth ritiene invece che tale “totalità” verrà realizzata grazie all'implemento di tutte quelle “tensioni interne” alla prassi storica finalizzate a una “migliore comunicazione” tra i membri della società.

Tuttavia, l'ideale di fondo di entrambe le posizioni rimane quello hegeliano di una “riconciliazione” finale dove non sembra esservi spazio per un reale “pluralismo” per come lo si intende, almeno, dal punto di vista liberale. Però, mentre dal suo punto di vista, Marx poteva rifiutare il pluralismo in nome di una filosofia della prassi nella quale l'universale viene *realizzato* nella storia e dove le condizioni materiali dalle quali nascevano le “ideologie” venivano progressivamente superate tramite la Rivoluzione, non è chiaro in Honneth come il semplice bisogno della “comunicazione” possa portare a realizzare questa “totalità etica” in cui vengano superate tutte le “scissioni” tra i membri della società in nome dell'ideale etico dell'essere “uno-per-l'altro”.⁴⁶

⁴⁵ Cfr. Th. W. Adorno, *Teoria estetica*, trad. it., Einaudi, Torino 2009 e *Filosofia della musica moderna*, trad. it., Einaudi, Torino 2002.

⁴⁶ Ricordo qui in nota che questo, in un certo senso, era l'ideale di Habermas tra gli anni Settanta e Ottanta. In un suo saggio giovanile, Honneth, ancora profondamente influenzato da Marx, mostrava le sue remore nei confronti di questo tentativo habermasiano di tradurre il materialismo storico in una “teoria della comunicazione” (cfr. A. Honneth, *Lavoro e azione strumentale. Problemi categoriali per una teoria critica della società*, in A. Honneth, *Riconoscimento e conflitti di classe. Scritti 1979-1989*, cit., p. 90).

Non è casuale, infatti, che Honneth senta il bisogno di chiarire in una nota che, a differenza del progetto pragmatista di Dewey, quello suo va nella direzione, ben più ambiziosa, di una vera e propria “forma-di-vita” socialista.⁴⁷

2. Habermas e il progetto della modernità

Nell’ambito della tradizione francofortese il percorso di J. Habermas presenta una propria e originale fisionomia. Prese le distanze dal Negativismo adorniano, soprattutto nel corso degli anni Settanta, Habermas ha progressivamente impresso una svolta linguistico-comunicativa alla Teoria Critica rivalutando così il progetto illuministico della modernità e approdando negli anni Novanta a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia. All’interno di questa cornice, Habermas ha rescisso sempre più il legame con l’eredità hegel-marxista sviluppando un’idea delle patologie sociali come distorsione dei flussi comunicativi tipici delle democrazie capitalistiche.

Honneth, nel corso degli anni, ha mantenuto un dialogo costante con la prospettiva comunicativa di Habermas ritenendola tuttavia bisognosa di correttivi per mantenere viva l’istanza originaria della Teoria Critica.⁴⁸

Al di là delle dispute interne alla Scuola di Francoforte, il punto interessante che mi preme sottolineare è che la priorità della sfera dell’agire democratico difesa da Honneth come miglior strumento per articolare il progetto normativo del socialismo può essere considerato come un parziale riavvicinamento alle posizioni di Habermas. Tuttavia, esiste una differenza sostanziale tra i due studiosi: pur insistendo sull’importanza della comunicazione, Habermas rifiuta categoricamente la possibilità che la società democratica contemporanea possa mai costituire una “totalità etica” come al contrario immagina, hegelianamente, Honneth.

In un saggio dei primi anni Novanta, citato per altro dallo stesso Honneth, nel quale si interrogava sul futuro del socialismo dopo la caduta dell’impero sovietico, Habermas sostiene che in una società politica integrata su vasta scala e con dinamiche comunicative ormai planetarie, l’obiettivo di una convivenza “solidale” può essere soltanto *astratto*. Ciò significa che tutti i cittadini devono

⁴⁷ A. Honneth, *L’idea di socialismo. Un sogno necessario*, cit., p. 151 nota 28.

⁴⁸ Cfr. A. Honneth, *Etica del discorso e concetto implicito di giustizia*, in A. Honneth, *Riconoscimento e conflitto di classe. Scritti 1979-1989*, cit., pp. 129-138; A. Honneth, *Critica del potere. La teoria critica della società in Adorno, Foucault e Habermas*, trad. it., Dedalo, Bari 2002, pp. 277 e ss.

semplicemente avere un'aspettativa comune sulla razionalità complessiva delle procedure democratiche finalizzate a risolvere i problemi che sorgono nella società senza, tuttavia, immaginare alcun tipo di "totalità etica".⁴⁹

Come contrastare allora le "patologie socio-comunicative" causate dal paradigma neoliberista oppure, per usare una famosa espressione habermasiana, come arrestare il processo di "colonizzazione-del-mondo-della-vita"?

Qui il percorso di Habermas si separa sensibilmente da quello di Honneth perché diventa centrale nella sua produzione più recente il dialogo con la "religione".

2.1 La teoria della secolarizzazione. Un paradigma superato?

È noto come nell'ultimo ventennio a fronte del mutato contesto storico-politico mondiale e della globalizzazione, l'interesse di Habermas si sia spostato verso il tema riguardante i rapporti tra religione e politica.

Se fino alla metà degli anni Novanta egli condivideva pienamente la cosiddetta teoria classica della secolarizzazione, oggi la situazione è differente per due ordini di ragioni. Il primo è che le recenti indagini sociologiche hanno falsificato da un punto di vista empirico il presupposto della teorica classica della secolarizzazione e cioè che le credenze religiose sarebbero progressivamente scomparse dall'orizzonte cognitivo umano a seguito dei processi di modernizzazione e di differenziazione sociale. In realtà, questa previsione è stata nel complesso corretta nel caso dell'Europa ma non per il resto del mondo che si è andato modernizzando da un punto di vista economico, scientifico e tecnologico senza che le credenze religiose scomparissero.⁵⁰

Il secondo motivo che ha spinto Habermas a interessarsi al fenomeno religioso è dipeso invece da una certa, direi, "difficoltà" mostrata dal paradigma laico-secolare di fronte alle sfide imposte dalla globalizzazione e, soprattutto, dal progresso scientifico.

⁴⁹ Cfr. J. Habermas, *Rivoluzione recuperante ed esigenza di revisione della sinistra. Cosa significa socialismo oggi?*, in J. Habermas, *La rivoluzione in corso*, trad. it., Feltrinelli, Milano 1990, p. 193. Su questo punto, Habermas era stato ancora più esplicito alcuni anni prima: «è tuttavia utopistico, nel senso negativo del termine, il confondere un'infrastruttura comunicativa altamente sviluppata di possibili forme di vita con una totalità specifica che al singolare rappresenti un modello di vita riuscita» (J. Habermas, *La nuova oscurità. Crisi dello Stato sociale ed esaurimento delle utopie*, trad. it., Edizioni Lavoro, Roma 1998, p. 55).

⁵⁰ Mi sono occupato di questi temi in S. Muscolino, *Cristianesimo e società post-secolare*, Mimesis, Milano - Udine 2015.

Uno dei primi passaggi in direzione di una “correzione” del paradigma della secolarizzazione è stato il famoso volumetto dedicato ai rischi di una deriva “eugenetica” dovuta agli straordinari progressi della medicina e della tecnica nel campo della diagnostica.⁵¹ È seguito poi il famoso incontro con il teologo Joseph Ratzinger del 2004 a Monaco al quale si sono aggiunti, nel corso degli ultimi anni, tutt’una serie di saggi nei quali Habermas ha lanciato la sua proposta di una “società post-secolare”.⁵²

Al di là delle innegabili aperture rappresentate dai suoi saggi più recenti, bisogna precisare come Habermas non abbia affatto modificato il suo orientamento personale in questioni di fede. La sua è piuttosto una presa d’atto di come non solo le credenze religiose non siano scomparse a seguito dei processi di modernizzazione ma addirittura di come quest’ultime possano anche giocare un ruolo positivo nella sfera pubblica di una società democratica. Il suo interesse verso le religioni rimane quindi limitato all’impatto che esse possano avere sulla società soprattutto come fonte di alimento per la “solidarietà sociale”.

In questo senso, il suo impegno più recente sembra essere una sorta di appello al pensiero laico-secolare a non considerare più la religione come un ostacolo al progresso o come una “Figura dello Spirito” destinata, hegelianamente, ad essere superata. Queste importanti ammissioni hanno portato pertanto Habermas a rivedere tutt’una serie di questioni riguardanti il rapporto fede/ragione, pensiero laico/pensiero scientifico...

Non mi interessa qui valutare nel merito la proposta habermasiana.⁵³ Mi interessa soltanto osservare come alla luce dei fattori menzionati prima, Habermas ritenga oggi che le “religioni” costituiscano uno strumento importante (irrinunciabile?) per la tenuta delle società democratiche.

2.2 Società post-secolare?

È bene chiarire che l’espressione “società post-secolare” non significa affatto il ritorno a una situazione di confusione tra dimensione politica e dimensione religiosa.

⁵¹ Cfr. J. Habermas, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, trad. it., Einaudi, Torino 2002.

⁵² Cfr. J. Habermas, *Scienza e fede*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 2006 e *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 2015.

⁵³ La bibliografia in merito è molto ampia. In lingua inglese è molto utile C. Calhoun - E. Mendieta - J. VanAntwerpen (ed. by), *Habermas and Religion*, polity, Malden, MA 2013. Per una lettura molto completa, ma abbastanza critica, dell’ultimo Habermas cfr. G. Cunico, *Letture di Habermas. Filosofia e religione nella società post-secolare*, Queriniana, Brescia 2009.

Per Habermas, infatti, la conquista del principio di laicità costituisce giustamente un punto di non ritorno. Piuttosto, egli si domanda se non sia necessario tornare a riflettere filosoficamente sui cammini della modernità e, soprattutto, sul ruolo che le credenze religiose possono ricoprire nelle società contemporanee come alimento per una “solidarietà sociale” che è sempre più in crisi. Il vero problema che egli intravede nel paradigma neoliberista e nel capitalismo sfrenato è che la società democratica stia lentamente perdendo una sensibilità morale e una visione d’insieme, vittima di una razionalità strategico-strumentale.

Nel panorama “disincantato” delle società capitalistiche moderne, Habermas rintraccia nelle religioni un possibile argine a questo deficit morale. In un recentissimo saggio, egli scrive: «Il complesso sacrale *non* si è dissolto, le grandi tradizioni religiose, in simbiosi con il culto comunitario, non hanno perso vitalità. Anzi, nel dare esecuzione alle loro pratiche di culto, i membri delle comunità religiose possono persino arrogarsi il privilegio di avere ancora accesso a quella esperienza arcaica -a quella fonte della solidarietà- cui i figli e le figlie miscredenti della modernità hanno da tempo voltato le spalle».⁵⁴

In poche parole, l’invito di Habermas è quello di non considerare in assoluto le credenze religiose come irrazionali da un punto di vista cognitivo. Nella società post-secolare, piuttosto, si dovrebbe dar vita a un dialogo sincero tra laici e credenti che porti, dove ciò sia possibile e utile, a una “traduzione” di “contenuti semantici” di origine religiosa in un linguaggio neutrale che sia pertanto istituzionalizzabile.

La soluzione prospettata da Habermas non è esente da possibili critiche, tutt’altro.⁵⁵ Ciò che mi interessa rilevare è che il grande pensatore tedesco ritiene che le “religioni”, al momento, sembrano l’unica fonte in grado di alimentare quella “solidarietà” di cui necessitano le società atomizzate e individualistiche moderne vittime del paradigma neoliberista.

Un ulteriore elemento di novità nell’analisi habermasiana è un nuovo concetto di modernità non più appiattito su quello di secolarizzazione come in passato. Preso atto, sia da un punto di vista empirico che di principio, della vitalità delle religioni nella società contemporanea, Habermas suggerisce di concepire la modernità come un processo “complementare di apprendimento” tra

⁵⁴ J. Habermas, *Un’ipotesi sulla funzione evolutiva del rito*, in J. Habermas, *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, cit., p. 78.

⁵⁵ Per le criticità in questione rimando ai libri citati alla nota 47.

pensiero laico e pensiero religioso.⁵⁶ All'interno di questa cornice, allora, «la “società post-secolare” si limita a concedere alle comunità religiose il pubblico riconoscimento per il contributo funzionale che esse recano alla riproduzione di motivazioni e atteggiamenti desiderabili».⁵⁷ Nulla di più ma neanche nulla di meno!

3. E l'utopia socialista?

È proprio il recente interesse habermasiano verso le “religioni” che Honneth non condivide. Il suo saggio sul socialismo si apre proprio con una presa di distanza da tutti coloro i quali considerano la religione come una “promettente forza etica lanciata verso il futuro”.⁵⁸ Habermas non viene espressamente menzionato, ma la polemica da parte di Honneth mi sembra innegabile.

Come ho cercato di mostrare, i percorsi teorici dei due illustri francofortesi rappresentano due diversi modi di raccogliere e sviluppare l'eredità della Teoria Critica. È evidente che quella di Habermas sia percepita da Honneth come una proposta che si è allontanata dal progetto francofortese originario. Già in un saggio del 2004, egli riteneva che vi fosse un “abisso” tra quest'ultima e la teoria habermasiana.⁵⁹ Ridurre, infatti, l'analisi critica a una diagnosi delle “patologie” dei processi di comunicazione all'interno della sfera pubblica, non può non apparire a Honneth come una riduzione dell'attenzione ai conflitti sociali tradotti, nel suo linguaggio, nella categoria del “riconoscimento”.

Un esempio particolarmente evidente di questa “riduzione” habermasiana dei vecchi temi della tradizione marxista e francofortese risultano evidenti, a mio avviso, in un testo come *Verità e giustificazione* pubblicato nel 1999. Si tratta di un passo riguardante il concetto di libertà inteso come “liberazione”: Habermas scrive che «per questo rispetto, la forma comunicativa dei discorsi pratici si può intendere anche come un dispositivo di *liberazione*. Esso è inteso a decentrare la

⁵⁶ Cfr. J. Habermas, *Fondamenti pre-politici dello Stato di diritto democratico?*, in J. Habermas, *Scienza e fede*, cit., p. 16.

⁵⁷ *Ibidem*

⁵⁸ A. Honneth, *L'idea di socialismo*, cit., p. 9.

⁵⁹ A. Honneth, *Un caso di patologia della ragione. L'eredità intellettuale della teoria critica*, in A. Honneth, *Patologie della ragione. Storia e attualità della teoria critica*, trad. it., Pensa Multimedia, Lecce 2012, p. 62.

percezione del sé e dell'estraneo e a mettere gli interessati in grado di farsi influenzare da ragioni indipendenti dall'attore -dai motivi razionali *degli altri*». ⁶⁰

Quindi, mentre Honneth difende un'idea di libertà positiva che trova come suo luogo di realizzazione la società intesa come "totalità etica", Habermas si limita a insistere sulle condizioni di una comunicazione libera i quali hanno sì un effetto *liberante*, ma limitatamente al processo di formazione delle nostre credenze. ⁶¹

Questo modo di declinare in chiave esclusivamente linguistico-comunicativa la Teoria Critica evidentemente non può soddisfare Honneth perché il rischio di un avvicinamento alla tradizione liberale diventa reale. Non è un caso che nella sua teoria discorsiva del diritto, Habermas assegni all'autonomia "giuridica" degli individui un ruolo importante che espone, contestualmente, la Teoria Critica a vero e proprio cambio di DNA. ⁶² Infatti, nei suoi testi più recenti, rinforzando il legame con Hegel, Honneth ritiene insufficiente la teoria habermasiana in quanto troppo esposta, focalizzata come essa è sull'autonomia del diritto, ai rischi di una mancata tematizzazione di un "libertà sociale" che rimane la strada obbligata per il progetto di rifondazione del socialismo.

In altre parole, per Honneth senza un riferimento "utopico" alla società come "totalità etica" si rimane troppo esposti alle derive individualistiche di matrice liberale e/o neoliberista.

⁶⁰ J. Habermas, *Verità e giustificazione*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 2001, p. 303.

⁶¹ È bene ricordare che Habermas concepisce il proprio progetto di democrazia deliberativa come "alternativo" sia alle versioni forti del repubblicanesimo che alle concezioni liberali. In particolare quest'ultime son interessate a «legare le politiche di governo all'esplicito interesse dei membri della società [mentre] il modello deliberativo invece, instradando la volontà degli elettori e le formali procedure di dibattito e decisione in una vitale circolazione delle opinioni il più possibile spontanea, riceve una spinta razionalizzatrice che migliora la qualità delle decisioni» (J. Habermas, *La democrazia ha anche una dimensione epistemica? Ricerca empirica e teoria normativa*, in J. Habermas, *Il ruolo dell'intellettuale e la causa dell'Europa*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 2011, p. 68). Tuttavia, il pluralismo ha in Habermas un ruolo molto ampio che impedisce *a priori* la possibilità di intendere la società come "totalità etica" come vorrebbe Honneth. Sotto questo profilo, Habermas è senza dubbio più vicino alla tradizione liberale che non a Honneth.

⁶² Che la distanza con Habermas aumenti nel corso degli anni è chiaro dal seguente passo, sebbene Honneth cerchi di non radicalizzare la critica: «Per quanto in tempi più recenti si possa trovare in Habermas il riflesso di una certa vicinanza alle dottrine liberali, considerando il peso crescente che egli ha dato all'autonomia giuridica degli individui, ad ogni buon conto, il suo tentativo non si è spinto tanto in avanti da poter dire che non vi siano differenze tra le premesse ontologico-sociali del liberalismo e quelle della teoria critica» (A. Honneth, *Un caso di patologia della ragione. L'eredità intellettuale della teoria critica*, cit., p. 56). Nei saggi più recenti, invece, la teoria di Habermas è associata da Honneth a quelle normative liberali come quelle di Rawls.

Conclusione

Dal confronto proposto emerge un quadro molto chiaro sui differenti percorsi seguiti dai due prestigiosi esponenti della Scuola di Francoforte. Personalmente, mi sento più vicino alle posizioni di Habermas che a quelle di Honneth per diverse ragioni alcune delle quali già emerse nelle pagine precedenti. Non è chiaro, per esempio, come sia compatibile nel caso di Honneth il richiamo a Hegel con il pluralismo quale carattere imprescindibile della società contemporanea. Nel suo recente volume si trovano espressioni curiose quali “individualismo olistico”⁶³ o “totalità etica” le quali servono a rilanciare l’idea di un “utopia socialista” concepita come una possibilità *concreta* di superamento dell’ordine esistente.

Ma per far questo sarebbe necessario dimostrare che il pluralismo, presupposto del conflitto, sia realmente superabile perché, in caso contrario, il programma normativo socialista crollerebbe su se stesso. Intendo dire che dal punto di vista di Honneth sembra che non si debba soltanto avere una visione inclusiva della sfera pubblica nel senso generale di un’apertura a tutte le domande provenienti dalla società civile, perché su questo anche Habermas concorderebbe. L’elemento di attrito tra i due studiosi risiede nel presupposto implicito di Honneth che le differenze che generano conflitto siano realmente eliminabili finendo con l’essere superate da un’ideale di “libertà-per-l’altro” e non semplicemente “con-l’altro” (cioè il liberalismo!).

Questa fiducia porta Honneth ad avere un atteggiamento diverso da quello di Habermas verso le tre parole che ho introdotto all’inizio di questo saggio: “società”, “libertà” e “utopia”. Egli ha una visione organicistica della società sulla quale si innesta un’idea di libertà positiva come “libertà sociale”. Ciò è necessario agli occhi di Honneth per ridare un afflato “utopico” al progetto socialista evitando una qualunque “riduzione” a mero riformismo.

In Habermas, al contrario, non c’è spazio per un’idea di società sul modello hegeliano e l’autonomia del “giuridico” è tale da avvicinare l’idea di libertà habermasiana a quella liberale (soprattutto nelle sue recenti considerazioni sulla partecipazione, senza limitazione alcuna, dei cittadini credenti al dibattito pubblico). Il concetto di “utopia”, pertanto, non gioca negli scritti di Habermas un ruolo centrale come invece accade nell’ultimo Honneth il quale continua a mantenere

⁶³ Cfr. A. Honneth, *L’idea di socialismo*, cit., p. 39.

quella sorta di “ottimismo antropologico” a cui facevo riferimento prima che caratterizza il movimento socialista fin dai suoi esordi storici, seppur su basi differenti.

Habermas non solo accetta la sfida del pluralismo ma, alla luce delle sue ultime pubblicazioni, riconosce anche alle religioni un possibile ruolo positivo per arginare gli eccessi neo-liberisti. Dal mio punto di vista, trovo curioso che Honneth sia così restio verso questo interesse recente di Habermas. Dico questo perché in passato egli ha mostrato una certa attenzione verso quelle proposte di “correzione” del paradigma comunicativo habermasiano in direzione di ambiti extrarazionali come, per esempio, quello estetico.⁶⁴ Addirittura, in uno dei suoi ultimi lavori, Honneth riconosce come i processi di formazione dell’opinione pubblica possano essere “rivitalizzati” anche dal contributo dell’arte al punto da non considerare del tutto improprio concepire la “libertà estetica” come un’autonoma categoria della libertà.⁶⁵

Se questo discorso vale per l’arte, mi sembra che non ci siano ragioni convincenti per non estenderlo anche al discorso religioso. Forse, allora, l’idea di una società post-secolare dove possa trovare realizzazione un reale pluralismo (estetico, religioso, etico...), oltre a rappresentare un ulteriore avvicinamento di Habermas alla tradizione liberale, rappresenta un’“utopia” più “realista” di un’“utopica” società socialista del futuro.

⁶⁴ Cfr. A. Honneth, *Dissonanze della razionalità comunicativa. Albrecht Wellmer e la teoria critica*, in A. Honneth, *Patologie della ragione. Storia e attualità della teoria critica*, cit., pp. 211-224.

⁶⁵ Cfr. A. Honneth, *Il diritto della libertà. Lineamenti per un’eticità democratica*, cit., p. 402 nota 483.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione- NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.