

Rahel Jaeggi: La *Sozialphilosophie* come programma di ricerca

Sergio Caruso

Abstract: A number of issues in Rahel Jaeggi's thought are here reviewed and discussed: most of them with much appreciation, some critically. Highly appreciable are: her attempt to clearly redefine a key-concept borrowed from Habermas such as «form of life», and to re-build social criticism upon it; a creative relationship to Hegel, entailing (a) the partial recuperation of «dialectical contradictions» as contradictions between norms, (b) a partial recuperation of Hegel's *Objektiver Geist* redefined in terms of collective intelligence engaged in problem solving (rather than development of some mythical Reason), (c) an equally new idea of «ethical life» (*Sittlichkeit*) rethought as a formal criterion of judgment (rather than as the positive content of some social bodies); hence, an original mediation between the theoretical instances of the «liberals» and the «communitarians», where capitalism as a form of life can and must be criticized «from within» (like Walzer, but more radically: with an eye to Honneth's «experimental socialism»), while pluralism is to be preserved, not enhanced. Some weaknesses in Jaeggi's *Sozialphilosophie*, however, are also spotted: the latitude of her concept of «form of life» remains unclear; she claims the applications of a «social ontology» to capitalism, but completely eludes the classical question of value; finally, some phenomenological concepts, and some psychological tools, potentially useful to her analysis, are substantially ignored. Nevertheless, Jaeggi's *Sozialphilosophie* comes out as a promising research program, and the kind of social criticism she offers appears to be radical and reasonable at one time. Which is very rare in nowadays political philosophy.

Keywords: Rahel Jaeggi, form of life, social criticism, *Sozialphilosophie*.

1. Il programma di lavoro: critica dell'ideologia e critica sociale

La domanda di partenza, quella che ispira tutta la riflessione di Rahel Jaeggi (*abhinc*: RJ) è un guanto di sfida al luogo comune: davvero «non ci sono più ideologie – o invece è la loro critica a essere scomparsa?» (Jaeggi 2016, 60). E dunque: che cosa le rende *irriconoscibili*? E come concepire una critica rinnovata capace di *smascherarle*?

Il concetto d'ideologia cui l'Autrice si attiene è più o meno quello di Marx (l'autore più citato, insieme con Hegel), però ripensato all'interno di un paradigma che si direbbe ispirato a Foucault (che invece qui non è

Università degli studi di Firenze (sergio.caruso@unifi.it)

citato mai, ma – si sa – tra hegelomarxismo francofortese e poststrutturalismo parigino non è mai corso buon sangue). Infatti: l'ideologia di cui parla RJ assume caratteristiche più sistemiche (l'ideologia *del capitalismo*) che non di classe (l'ideologia *borghese*) e non riguarda tanto dottrine più o meno complesse quanto «pratiche discorsive» (direbbe Foucault) indistinguibilmente incorporate in «pratiche sociali» (concetto-chiave in RJ, come vedremo). Critica dell'ideologia e critica sociale sono dunque esse stesse indistinguibili e devono procedere di pari passo.

Di questo programma di lavoro Marx resta, certo, l'ingrediente principale; tuttavia, rispetto al marxismo, RJ ha il merito di portarne allo scoperto *la dimensione normativa* (che Marx tendeva a nascondere, spingendosi fino a irridere ogni idea di giustizia), *per mostrarne sopra tutto limiti e carenze*. La normatività della critica (e delle soluzioni alternative da essa eventualmente suggerite) non può dipendere, infatti, da una particolare *Weltanschauung*, fosse pure la scelta di classe che sta al cuore del marxismo, ma deve emergere da una «critica immanente» del capitalismo come «forma di vita».

Per capire meglio come l'Autrice svolga questo programma, e i suoi molti pregi (di taluni limiti parlerò nella terza parte di questo scritto), cominciamo dalla definizione dei termini-concetto che stanno al cuore del libro.

2. Pregi

2.1. Definizione dei termini, ovvero: la *Sozialphilosophie* come «scienza rigorosa»

Una «forma di vita» (*abhinc* FdV) è «un ordinamento dell'umana coesistenza» che consiste in un «fascio inerte di “pratiche sociali”», ovvero un insieme più o meno coeso (però mai del tutto volatile) di *sequenze abituali di azioni finalizzate* le quali obbediscono a uno *schema in qualche modo normativo*, collettivamente *creato* eppure *pre-dato* rispetto all'agire individuale. Pertanto: le «pratiche sociali» sono concepibili e interpretabili «soltanto sullo sfondo di una sfera di senso socialmente costituita», mentre le FdV – in quanto costituite da strutture materiali, strumenti, norme e istituzioni – «fissano i limiti di ciò che possiamo fare, permettendoci nel contempo di fare le cose in un certo modo» (Jaeggi 2016, 124-127). In questo senso, le FdV sono un esempio di *problem solving*. A condizione però di mettere in chiaro che i «problemi» di cui offrono soluzione non sono problemi di prim'ordine che riguardano «meri fatti», bensì problemi di second'ordine, relativi al *come si fa*. Cioè: le FdV, in quanto «forme»

sorrette da «schemi», non contengono la soluzione del singolo problema, piuttosto offrono *soluzioni tipiche di problemi tipici*; più che soluzioni sono *matrici di soluzioni* (cfr. Jaeggi 2016, 132-133).

L'impianto fin qui si potrebbe dire analitico, le definizioni, poste all'inizio del discorso, sono di una chiarezza esemplare. Ben più di quanto l'ignaro lettore si potrebbe aspettare da un'autrice che, dichiaratamente e orgogliosamente, si muove nei paraggi di Hegel. Piuttosto che neo-hegeliane, le sue premesse si direbbero qui neo-kantiane (per come RJ insiste su «forme» e «schemi», e su quanto è *tipico*). Per certi versi il suo percorso intellettuale assomiglia a quello che Paul Redding legge in Bourdieu (cfr. Redding 2005): un sociologo di cui RJ richiama con simpatia il concetto di *habitus* (cfr. Jaeggi 2016, 63), invero non troppo dissimile da quello di «pratiche». Ma più che altro l'impianto concettuale da lei proposto (benché di matrice habermasiana)¹ mi pare muovere nella stessa direzione della «sociologia formale» di Simmel, come pure del pre-strutturalismo di Gurwitsch: due studiosi anche più di Bourdieu ispirati dal neokantismo e dalla fenomenologia. RJ non cita qui né l'uno né l'altro (su questa assenza della fenomenologia tornerò poi), ma la sua concezione degli schemi di azione come forme *a priori* rispetto all'agire individuale è ai miei occhi – e lo dico con simpatia – chiaramente “simmeliana”. Di tal genere di concetti hanno bisogno la sociologia e la filosofia sociale per diventare «scienza rigorosa», al di là di qualunque *Weltanschauung*²!

2.2. La dialettica hegeliana ripensata: la «contraddizione pratica» come contraddizione fra norme

Dopo RJ, diventa più che mai difficile considerare Hegel un «cane morto», che dev'essere semplicemente rimosso per sgombrare la strada. Marx per primo (nel Poscritto alla terza edizione del *Capitale*, 1873) rifiutò di

1 Anche Habermas parla più volte, in opere diverse, di *Lebensform*, anch'egli assegnando a questo termine estensioni diverse. A volte si tratta dell'ordinamento complessivo di una comunità, matrice d'identità e fonte di riconoscimento (come quando parla per es. delle società tradizionali, «forme di vita stazionarie» messe in crisi dalla globalizzazione). Altre volte invece sembra farne qualcosa di più simile alle «sfere di vita», ognuna caratterizzata da un certo tipo di giochi linguistici. Peraltro, tanto all'ordinamento complessivo quanto alle sfere di vita a esso interne inerisce una peculiare «grammatica» ed è proprio rispetto a questa «grammatica delle forme di vita» che si aprono, per Habermas, nuovi conflitti irriducibili a quello di classe del primo capitalismo.

2 Mi riferisco ovviamente alla opposizione husserliana tra filosofia e «visioni del mondo» (cfr. Husserl 1958). Sulla strana assenza di Husserl in queste pagine di RJ tornerò più avanti, nel § 3.4.

applicare a Hegel, la cui dialettica pur dichiarava di capovolgere, questa offensiva metafora (peraltro inventata da Moses Mendelssohn per Spinoza). Ma qui, con RJ, non si tratta solo di *rovesciare il metodo* «per scoprire il nocciolo razionale entro il guscio mistico» della dialettica hegeliana (Marx, nel Poscritto alla terza edizione del *Capitale*, 1873); si tratta di *utilizzare parte del sistema*. Si tratta in particolare di ritrovare quel complesso di esperienze sociali che Hegel analizzò come «spirito oggettivo».

Cominciamo dal *metodo*. Che ne è della dialettica hegeliana? A RJ non interessa se *la Realtà* possa essere «internamente contraddittoria»: conosce bene le critiche cui va incontro sul piano epistemologico questa concezione estesa della dialettica (con la confusione che comporta fra contraddizione *logica* fra due tesi e tensione *de facto* fra forze che tirano in direzioni diverse). Quel che afferma è altro: «La *realtà istituzionale di una società* può essere “contraddittoria in sé” nel senso che incorpora pretese e norme costitutivamente contrastanti l’una con l’altra» (Jaeggi 2016, 81, corsivo mio). Afferma dunque l’esistenza, a questo solo livello, di ciò che chiama «contraddizioni pratiche» (Jaeggi 2016, 83 ss.). Intende con ciò un terzo tipo di tensione irreconciliabile che – mi pare chiaro – non è né quella logica fra asserti (*Widerspruch* nel senso stretto ed etimologico) né quella empirica tra forze (la kantiana *Realrepugnanz* come *Opposition ohne Widerspruch*), bensì – questa la mossa geniale di RJ, in ciò prossima a Kelsen (non citato) – una *contraddizione fra norme*. Segnatamente, una contraddizione fra norme egualmente «intrinseche» alla istituzione tale da coinvolgere tanto l’aspetto etico quanto l’aspetto funzionale.

Certo, il discorso di RJ *non* è fino in fondo approfondito: a questo punto ci dovremmo preoccupare di costruire *un modello tipologico della normatività* per quanto possibile completo, dove trovino ordinata collocazione non solo le norme intrinseche/estrinseche nonché quelle intrinseco-funzionali e intrinseco-etiche (di cui ella parla), ma anche altre ben note polarità come quelle di Kant (imperativo ipotetico/categorico), di Searle (regole costitutive/regolative) e altre ancora (implicite/esplicite, etc.). Tuttavia l’idea di una «contraddizione pratica fra norme» resta a mio avviso vincente ed è forse *l’unico modo per ridare un senso preciso alla dialettica hegeliana, nei limiti del sociale*. Con particolare riguardo, appunto, allo «spirito oggettivo».

2.3. Una riproposizione dello Spirito Oggettivo, fra Hegel e Dewey: le «forme di vita» come «oggettivazione» dell’intelligenza collettiva

E veniamo al confronto di RJ col sistema di Hegel. Certo, lo Spirito Oggettivo non è più concepito quale momento intermedio fra Spirito Sogget-

tivo e Spirito Assoluto, ma le pagine hegeliane a esso dedicate restano per RJ una miniera di categorie e di analisi: l'emergere del nuovo dal vecchio nella forma della «negazione determinata»; l'«eticità» in quanto distinta dalla moralità soggettiva; le analisi della famiglia e della società civile; il fatale emergere in questa della «plebe». Ma sopra tutto: la *Phänomenologie des objektiven Geistes* trova una riformulazione originale come fenomenologia delle FdV. Ed effettivamente la FdV, in quanto «fascio inerte di pratiche sociali» che include pratiche *solidificate* (strutture e istituzioni), ben si presta a esser concepita in termini di «oggettivazione». Fermo restando che bisogna distinguere in quest'ambito fra le oggettivazioni che *arricchiscono* la vita soggettiva e quelle che la *impoveriscono*, come pure distinguere nell'ambito dell'«alienazione» fra le perdite forse recuperabili (*Entäußerung*) e quelle irrecuperabili (*Entfremdung*). Per non parlare poi, come spiega un Marx ancora sulle orme di Hegel, della «reificazione» (*Versachlichung, Verdinglichung*) che in conseguenza di ciò subiscono le idee e i soggetti stessi che ne restano prigionieri.

Peraltro, lo strumentario hegeliano trova in RJ una integrazione teorica di decisiva importanza. Infatti, per spiegare l'evoluzione (più che lo sviluppo) delle forme di vita RJ, ben al di là dell'idealismo di Hegel, guarda al pragmatismo di Dewey e, in particolare, all'idea d'intelligenza come *problem solving*. Questo, non la Ragione, è ciò che trova «oggettivazione» nella storia. In questo quadro, le FdV sono viste come «soluzioni» che una comunità – la sua intelligenza collettiva, irriducibile al volere di alcuno – trova per organizzare la propria sopravvivenza. Questa mossa teorica le permette di liberarsi in un colpo solo tanto del determinismo logico di Hegel quanto del determinismo economico di Marx.

Mi permetto di aggiungere, per inciso, che altrettanto utile del *problem solving* di Dewey potrebbe essere, per RJ, lo schema sfida-risposta (*challenge-and-response*) di Arnold Toynbee. Secondo lo storico inglese, la sopravvivenza di una civiltà è affidata alle risposte che sa produrre rispetto alle sfide emergenti nel contesto – vale a dire: le modifiche intervenute nell'ambiente sia interno che esterno (Toynbee 1949). Questo schema di lettura pare interessante ai nostri fini, per tre ragioni. Primo: Toynbee – seppure su un piano diverso: di filosofia della storia, più che di filosofia sociale – era mosso da una analoga esigenza antideterministica: volle infatti produrre una *Weltgeschichte* in grado di rivaleggiare con quella grandiosa di Oswald Spengler, ma senza nulla concedere al determinismo naturalistico di questi. Secondo: l'antideterminismo di Toynbee, come quello di RJ, non rifiuta, anzi esige, il confronto del filosofo con le scienze empiriche della società (economia, psicologia sociale, sociologia, etc.). Terzo: lo sche-

ma *challenge-and-response*, benché nasca con Toynbee per esigenze storiografiche di spiegazione *a posteriori*, può essere egualmente usato ai fini della critica sociale (e lo è stato)³ per quanto riguarda le sfide in atto.

2.4. L'Eticità ripensata al negativo: vita offesa ed estraneazione come «perdita di libertà»

Opportunamente nota Solinas (cfr. Jaeggi 2016, 11-15) come RJ, rispetto alla netta opposizione tematizzata da Habermas fra polo universalistico della morale (principi e norme) e polo relativistico dell'etica (identità, valori), scelga una terza via – meglio: un «piano intermedio» (*eine mittlere Ebene*) – più o meno corrispondente ai *thick ethical concepts* di Bernard Williams. Ed è proprio nella costitutiva ambiguità di questo interspazio, valutativo e descrittivo nel contempo, che si apre la possibilità di riconoscere nel seno delle «forme di vita» le forme della «vita offesa» (Adorno), *né giusta né buona*. L'antitesi fra «giusto» e «bene», fra *principi di giustizia* da applicare e *modelli di vita buona* da realizzare, viene dunque trascesa, *però al negativo*. E ciò che si rende così possibile è una «critica immanente» di *quella* forma di vita in quanto *inadeguata* a rispondere alle sfide cui è sottoposta. Tale inadeguatezza può riguardare solo ciò che semplicemente «non funziona» oppure anche ciò che «offende», ma *le due cose – fatto e disvalore – dal punto di vista critico-immanente tendono a coincidere*: la presenza di una offesa segnala l'esistenza di una disfunzione e questa, una volta identificata, spiega come nasca l'offesa.

Resta certo il problema, e RJ ne è ben consapevole, di trovare un criterio di valutazione dell'offesa. Le norme da cui muove la critica sociale, ammette, devono essere non solo *effettive*, ma *giustificate* (cfr. Jaeggi 2016, 80). Il criterio, tuttavia, dev'essere *interno* alla struttura stessa della vita, non l'espressione prescrittiva di principi calati dall'alto. Orbene, per una critica sociale intesa come «critica del dominio» (Jaeggi 2016, 64) il criterio migliore sta ancora, per RJ, nel concetto hegel-marxiano di *Entfremdung* (preferito alla più generica *Entäußerung*, per quanto implica d'irrecuperabile in ciò che viene oggettivato e messo «fuori di sé»). Infatti, il concetto di «estraneazione» evoca una *perdita di senso* nel «mondo» del soggetto, però anche – RJ lo enfatizza – una «perdita di libertà», che si manifesta soprattutto a livello intersoggettivo (nella relazione con gli altri). Va qui ricordato

3 Mi riferisco a quel singolarissimo filosofo sociale e critico sociale che fu Ernesto Balducci, che da Toynbee mutua non solo lo schema sfida-risposta, ma anche alcune categorie interpretative della globalizzazione. Cfr. Caruso (1992, 157-186).

come a questo concetto di «alienazione come estraneazione» l'Autrice ha dedicato uno studio ponderoso e approfondito, cui bisognerebbe fare riferimento (Jaeggi 2013). Ed è grazie a esso che si capisce meglio perché RJ rifiuti di concepire la dis-alienazione come una ritrovata unità con se stesso (come se ci fosse un Sé bell'e fatto da "ritrovare", ironizza giustamente). Si rifà invece alla reinterpretazione che il suo maestro, Axel Honneth, dà dell'eticità hegeliana (*Sittlichkeit*) in termini di «libertà sociale»: come per sottolineare che l'Eticità *non è "qualcosa" che sempre già c'è* nelle collettività organiche – neppure o tanto meno nello Stato! – bensì *una esigenza* che reclama di essere riconosciuta all'interno delle pratiche sociali; e che, dunque, la libertà perduta/alienata da ogni individuo può essere ritrovata solo insieme, all'interno di nuove pratiche sociali che devono essere, in un certo senso, «apprese» (anche questo è un termine caro a Honneth).

Ciò detto e chiarito, aggiungo per parte mia che questa espressione mi piacerebbe poterla leggere (ma non so quanto l'Autrice sarebbe d'accordo) come «diminuzione del grado di libertà del sistema». E ciò proprio per rimarcare la concezione antimetafisica e anti-essenzialistica della "libertà" che tanto le sta a cuore⁴. Proprio per sottolineare che la libertà, individuale o sociale che sia, non va intesa teologicamente come una essenza presente/assente – come l'anima nel corpo o la «presenza reale» del Cristo nell'ostia consacrata! – bensì, laicamente, come una matrice di alternative che possono essere *più o meno*. In altri termini (e su questa formulazione RJ sarebbe forse d'accordo): nel sistema, dal seno stesso delle strutture, emergono dei *vincoli inutili* all'assolvimento delle funzioni. Ella si guarda bene, a dire il vero, da qualsivoglia riferimento alla Teoria Generale dei Sistemi; tuttavia che le pratiche sociali, in quanto schemi di soluzione prestabiliti, siano anche *vincoli che fissano limiti*, lo riconosce espressamente (cfr. Jaeggi 2016, 127) e – per quanto riguarda la peculiare struttura dell'«ideologico» – non si perita di reinterpretare la formula di Adorno, «regressione della coscienza», in termini di «riduzione della complessità» (una intuizione che sarebbe bello sviluppare).

2.5. A confronto con Walzer: la «critica immanente» dev'essere ragionevole e nondimeno radicale. La questione dell'utopia

La critica immanente non è una novità assoluta, e RJ lo sa bene. Si parte naturalmente dalla nozione hegeliana di «contraddizione interna», ripresa

⁴ Sulla concezione non-essenzialistica – della natura umana come pure della libertà – che RJ mette alla base della sua critica dell'alienazione opportunamente insiste Fazio (2013).

da Marx. Però questa nozione ha subito molte critiche: di ordine epistemologico (di qual genere di “contraddizione” si parla? abbiamo visto che per RJ deve trattarsi di una contraddizione pratica fra norme), ma anche di ordine deontologico (per la sua debolezza normativa). Altri modelli di critica dall’interno comunque radicati nella tradizione hegelo-marxiana, che la Nostra ha ben presenti, sono stati poi proposti da Luc Boltanski e Axel Honneth. Ma il vero termine di confronto per RJ è, giustamente, Michael Walzer, nel cui pensiero – in ciò vicino a Rorty – la critica immanente assume fattezze linguistiche ed ermeneutiche.

Secondo Walzer, le contraddizioni emergenti – il negativo da risolvere – non devono essere lette come contraddizioni *logiche* (non lo sono, ovviamente) né come tensioni *de facto* tra forze contrapposte (di per sé prive di qualunque «eticità» in assenza di criteri esterni che ci permettano di scegliere), bensì come – direbbe Apel – una contraddizione *pragmatica* (dove l’aspetto proposizionale confligge con quello performativo). Insomma, una contraddizione fra il *dire* e il *fare*. Pertanto: compete al critico sociale d’interpretare il significato socialmente condiviso che una comunità annette a ognuno dei suoi «beni» (non solo economici e non solo materiali) e gli compete altresì di rendere espliciti i criteri distributivi che con quel significato appaiono più congrui (ai fini di una giusta distribuzione); però anche di denunciare quando le distribuzioni avvengano altrimenti, in maniera tale da “contraddire” il significato che la comunità riconosce nel bene oggetto. Tali contraddizioni fra credenze dichiarate e comportamenti in atto possono essere denunciate *nelle singole decisioni del governo*, come tradizionalmente fanno gli intellettuali a cospetto dell’opinione pubblica, ma possono anche essere rilevate *nelle direzioni di fondo verso cui la comunità nel suo complesso appare incamminata*, come fanno di norma, nei momenti di crisi, i grandi profeti etico-politici. In ogni caso sarà compito del critico sociale puntare l’indice contro l’oggettiva contraddizione fra ciò che si dichiara di volere e ciò che di fatto si persegue.

È evidente in Walzer l’influsso di una cultura politica dell’ebraismo che affonda le sue radici nella Bibbia. Meno evidente l’influsso di un grande filosofo politico ingiustamente dimenticato, l’inglese Michael Oakeshott (assente in *Spheres of Justice*, ma espressamente richiamato in *Interpretation and Social Criticism*). Oakeshott viene solitamente definito un liberale conservatore; io lo definirei piuttosto un *communitarian ante litteram*, molto meno conservatore di quanto volesse lui stesso apparire. Le «tradizioni», di cui pure parla come bussola per orientarsi sul terreno politico, non hanno più nulla, infatti, della Tradizione (al singolare, con la maiuscola) cui si rifaceva un tradizionalista autentico come Burke. Quando Oakeshott parla

di *tradition* non evoca un oggetto compatto, né un oggetto sacralizzato solo passibile di reverenza, ma un retaggio culturale le cui pieghe devono essere di continuo esplorate alla ricerca di valori irrealizzati. Lungi dall'*imporre* pratiche immodificabili desunte dal passato, cultura e tradizioni – per Oakeshott come per Walzer – non fanno che *proporre* valori da ritrovare nel presente e da realizzare compiutamente nel futuro.

Tutto questo, però, a RJ ancora non basta. Per lei – in ciò fedele a quel «punto di vista della emancipazione» che caratterizzava la *kritische Theorie* di Horkheimer alle origini della Scuola di Francoforte – una critica sociale *à la* Walzer non è abbastanza radicale. Essa permette infatti di puntare il dito contro le contraddizioni emergenti *nella* FdV, ma non contro quelle *della* FdV. Come ben sintetizza Solinas (Jaeggi 2016, 19), «non si tratta soltanto di realizzare delle promesse tradite o svanite [bensì anche di] alzare la posta di queste stesse promesse» e, se certi obiettivi appaiono irrealizzabili, occorre chiedersi entro quali condizioni – diverse da quelle «date» - sarebbero invece raggiungibili. Da ciò il nesso stretto, indissolubile, che deve darsi nella «critica immanente» fra *critica sociale* e *critica della ideologia* (classicamente intesa, quest'ultima, come «fluidificazione del dato», cioè come rifiuto delle reificazioni, critica delle ipostatizzazioni e smascheramento di ogni naturalizzazione delle dinamiche sociali).

Riassumendo: è compito della critica sociale non solo esigere l'adempimento delle promesse, ma «alzare la posta». È questa una posizione in cui mi pare di ritrovare la distinzione di Marcuse fra ciò che è «utopistico» in quanto *assolutamente* irrealizzabile (perché «confligente con leggi scientificamente riconosciute») e ciò che è «utopico» in quanto irrealizzabile *nelle condizioni date*: per «immaturità delle condizioni», dice Marcuse, con sorprendente indulgenza verso un marxismo di tipo deterministico – ma si tratta di una conversazione con gli studenti tedeschi del 1967 (Marcuse 1968). Però, attenzione: lo spirito utopico cui neppure RJ intende rinunciare si tiene comunque alla larga – ben più di Marcuse, direi! – dal puro sognare utopistico. Scrive infatti che la critica delle «contraddizioni pratiche», non è e non dev'essere «ancorata a un ideale romantico-armonico di assenza di ogni contraddizione, all'idea cioè di un superamento definitivo dei conflitti» (Jaeggi 2016, 87), ché non è certo questa la «narrativa» di cui abbiamo bisogno!

Ciò non vuol dire che non possano esistere FdV (provvisoriamente) «riuscite». Ed ecco l'unica indicazione – molto bella, però! – che RJ ci fornisce *in positivo*: «Una forma di vita riuscita sarebbe quella che ha *la qualità di facilitare, e non di ostacolare, processi di apprendimento riusciti*, che in parte possono essere innescati da crisi di tipo funzionale» (Jaeggi 2016, 118). Si tratta – voglio sottolinearlo – di una definizione che presenta due pregi.

Il primo: è perfettamente coerente con l'uso che RJ fa di Dewey, primo teorico dell'*experiential learning*. Infatti, se ciò che trova oggettivazione nell'evolvere di una FdV è, più che la Ragione con la R maiuscola, l'«intelligenza» intesa come capacità di «risolvere problemi», una FdV *riuscita* sarà pure una società *intelligente*, cioè: non rigida, bensì tale da permettere, anzi favorire, l'apprendimento degli individui ed essa stessa capace di *apprendere dall'esperienza*. Non è un caso che i principali teorici dell'apprendimento esperienziale, sia individuale (John Dewey) sia di gruppo (Kurt Lewin), siano stati anche, entrambi, teorici della democrazia. Il secondo pregio di questa definizione sta invece nel fare a meno di qualsivoglia determinazione di precisi contenuti etico-politici senza i quali una FdV non sarebbe «buona». Al contrario, con essa non solo il giusto della moralità (conforme alla tradizione kantiana), ma anche il buono dell'etica riceve una definizione formale – ci ricorda Solinas (cfr. Jaeggi 2016, 16) sulle orme di Tugendhat (1967). Col duplice vantaggio: di *non* far coincidere l'eticità di una «forma di vita» con l'imposizione di certi «stili di vita» (la distinzione fra *Lebensform* e *Lebensweisen* è per RJ di somma importanza), evitando così ogni eccesso «comunitario»; di aprire le porte a un «pluralismo sperimentale» che non è solo *nella FdV*, ma anche e sopra tutto *tra FdV* – nel senso che possono esserci, almeno in teoria, più FdV egualmente «riuscite» che pacificamente competono fra loro (Jaeggi 2016, 140).

Va pur detto che l'enfasi sull'auspicabile capacità degli individui e dei gruppi di sperimentare soluzioni originali, e sull'apprendimento collettivo che ne deriva, sta già in un vecchio saggio di Habermas (Habermas 1976); ma è merito di RJ aver elevato questa capacità di apprendere al rango di caratteristica N° 1 di un ordinamento riuscito, come pure averne tratto tutte le conseguenze di ordine politico (nel senso di una radicalità democratica che non rinuncia, però, al pluralismo liberale).

Ne risulta un tipo di critica sociale che non solo rinforza lo spessore teorico e la consistenza metodologica della *Sozialphilosophie* riproposta da Honneth come diagnostica della patologia sociale, ma soprattutto un tipo di critica che si dimostra, a mio avviso, nel contempo *radicale e ragionevole*: aliena da ogni indulgenza, ma pure da ogni razionalismo astratto. Il che, davvero, appare molto di rado nel campo filosofico-politico.

2.6. La necessaria mediazione fra *liberals* e *communitarians*

Riassumendo quanto detto fin qui: RJ si colloca a mio avviso fra quegli autori che hanno capito come la contesa fra *liberals* e *communitarians* (che

a qualcuno parve una moda tutta interna alla filosofia politica americana di fine secolo) sia invece destinata a diventare lo schema prevalente della lotta politica nel secolo presente. Non perché la dimensione destra/sinistra non abbia più senso (ce l'ha, eccome), ma perché rischia, nel mondo globalizzato, di venire sovrastata dalla nuova opposizione che le si aggiunge: quella fra principi universalistici e valori identitari. Da ciò l'esigenza di trovare una mediazione (la famosa «terza via» fra morale kantiana ed eticità hegeliana) per evitare che il polo *liberal* degeneri nell'anarco-liberalismo e che il polo *communitarian* degeneri in un populismo nostalgico delle identità perdute. Col rischio di trovarci (come forse già ci troviamo) non solo una destra neoliberalista e una destra populista che si contendono il campo, ma anche una sinistra neoliberalista e una sinistra populista non più capaci, nessuna delle due, di produrre una critica originale del presente ed entrambe tragicamente subalterne ai giochi in atto!

Fra coloro che tempestivamente compresero l'esigenza di trovare una mediazione metterei Walzer, il più liberale dei *communitarians* (che si spinge fino a ripensare il *communitarianism* come «esigenza di correzione del liberalismo dall'interno», e Dahrendorf, il più democratico dei *liberals* (attento al ruolo sociale delle «legature» non meno che delle «opzioni»). Ma sopra tutti ci metto Amartya Sen (con cui RJ mi parrebbe dover trovare un'affinità elettiva)⁵. Infatti, rispetto alle teorie formalistiche della giustizia e alle dottrine sostantive della vita buona, col concetto seniano di *Well-Being* si tratta «di una teoria formale (ma non formalistica) della *vita buona*, ovvero – ma è lo stesso! – di una teoria sostantiva (ma non certo antimoderna) della *giustizia*» (Caruso 2002, 58-86). Rispetto a tutti costoro, il pensiero di RJ è più radicale nell'immaginazione del futuro, ma egualmente consapevole del rischio di confondere la critica del presente con la nostalgia del passato (cfr. Jaeggi 2016, 115). A me pare, pertanto, mosso dalla stessa esigenza di mediazione e tale da indicare una direzione di ricerca egualmente se non anche più ricca.

5 Mi riferisco al concetto di *libertà positiva* come «capacità di funzionamento della volontà»: concetto che RJ, nel suo *Entfremdung* (2005), mutua sì da Marx, però rielaborandolo in termini non dirò simili, ma certo almeno compatibili col pensiero di Amartya Sen (dove l'esigenza di riconciliare le libertà negative con quella positiva è più volte, ed esplicitamente, sottolineata: v. *infra*). Anche Sen infatti si preoccupa di trovare mezzi che, per tutti, rendano le generiche volizioni volte al soddisfacimento dei bisogni soggettivi in ogni campo (ciò che egli chiama *functionings*) dei funzionamenti effettivi ed efficaci (*capabilities*). Talché – possiamo ben dirlo – il *Wellbeing* di Sen (diversamente dal *Welfare* classico, che offre soluzioni oggettive uguali per tutti) richiede essenzialmente processi di «capacitazione» delle volontà soggettive.

3. Punti critici

3.1. «Forma di vita», un concetto a geometria variabile?

Non voglio sottrarmi, dopo tante lodi, all'obbligo di formulare qualche critica. Il concetto (habermasiano) di FdV *sembra* finalmente ridefinito in maniera chiara e distinta, e per certi aspetti lo è. Tuttavia, c'è qualcosa che non mi è chiaro, a cominciare dalla sua latitudine. Il problema esisteva già in Habermas (cfr. Habermas 2016, n. 2), ma non pare qui risolto. Infatti: quali esempi di FdV porta l'Autrice? Se ho capito bene, solo quattro: due forme alternative di *famiglia* (patriarcale e nucleare-borghese) e due forme alternative di *regime sociale*, una reale (il capitalismo) e l'altra solo immaginata (la marxiana «libera associazione dei produttori»). Ora, la famiglia, quale che ne sia il tipo, è certamente «un ordinamento dell'umana coesistenza», però parziale; nel senso che possiamo riguardarlo come una «istituzione» che fa parte dell'ordinamento sociale complessivo (ciò che chiamo «regime sociale»). Inoltre, il capitalismo può essere inteso in due maniere: come un ordinamento *complessivo* dell'umana convivenza o come un ordinamento economico che ne fa *parte* e, pur influenzando ogni altro aspetto, ideologicamente rivendica una sua separatezza. *Nelle pagine di RJ mi pare di ritrovare l'uno e l'altro significato.*

Di fatto, ogniqualevolta parla di capitalismo, l'Autrice generalizza ed estende la nozione marxiana di «modo di produzione», per guardare non solo a *come produco* (la forma tipica dell'agire produttivo) ma a *come vivo* (le forme tipiche dell'agire *in ogni sfera della vita sociale*). È questo il suo pregio (anche Gramsci preferiva guardare al «blocco storico» nel suo complesso e diffidava di ogni schematica riduzione delle sovrastrutture a epifenomeno della struttura economica), ma – come spesso accade – è anche il suo difetto, perché impedisce di circoscrivere l'oggetto delle analisi *stricto sensu* economiche rispetto a quello delle analisi *lato sensu* sociologiche.

Intendiamoci: non voglio dire che vi sia in tutto ciò alcunché di «sbagliato». E' anche plausibile che una istituzione importante e pervasiva come la famiglia sia riguardabile come una FdV (se non altro per quanto riguarda la vita quotidiana). In questo senso sarà normale affermare che una FdV contenga altre FdV. Ed è anche possibile che i valori di una certa «sfera di vita» – cosa diversa, però, dalla FdV! – assumano nell'ordinamento sociale valenze normative di carattere generale (al di fuori dei propri «confini», direbbe Walzer): è successo e succede con la religione negli Stati teocratici, come pure con la politica negli Stati totalitari; ed è – come la stessa RJ giustamente osserva (cfr. Jaeggi 2016, 160) – quello che succede

oggi con l'economia. Una qualche chiarificazione al riguardo, se possibile corredata di esempi, sarebbe tuttavia desiderabile.

3.2. Critica del capitalismo ed evocazione del socialismo: integrazioni metodologiche ai fini di una valutazione comparativa tra forme di vita

Inoltre: il capitalismo, *realtà storica*, integra un «fascio inerte di pratiche sociali» effettivamente osservabili e valutabili, mentre le pratiche della «libera associazione dei produttori» (che certo negli intendimenti di RJ non può avere molto a che fare col c.d. socialismo reale del secolo scorso) costituiscono nella miglior ipotesi un *non-ancora*, impossibile da osservare e difficile da valutare. Come possiamo paragonarli? Possiamo forse – “al buio”, direbbe un giocatore di poker – valutare una combinazione di carte già date peggiore di una combinazione di carte che stanno ancora nel mazzo? Non credo che *questo* voglia dire RJ. Probabilmente la prospettiva marxiana assume qui le fattezze del «socialismo sperimentale di Honneth»⁶. E probabilmente questa sperimentazione assume il socialismo non più come un programma da applicare, né come esigenza storica, bensì come un «ideale regolativo» (Bernstein per primo, ma anche Mounier e, in un certo senso, anche Habermas)⁷. Così riconcepita in termini neokantiani, però, la «libera associazione dei produttori» non sarebbe più tanto una FdV *oggetto di valutazione* ed essa stessa passibile di «critica immanente», bensì un *criterio di valutazione* etico-razionale, «trascendentale», delle FdV che storicamente si danno. Il che va benissimo, perché no? ma va forse meglio chiarito ed esplicitamente detto.

C'è poi un punto su cui RJ non cessa d'insistere: «quando parlo di una *critica del capitalismo come forma di vita* non intendo riferirmi alla cosiddetta “critica etica” del capitalismo», come sarebbe quella che tematizza «gli effetti eticamente dannosi sui nostri modi di vita» esercitati da una certa mentalità (Jaeggi 2016, 161): questa sarebbe infatti una critica ancora *dall'esterno*, piuttosto che una critica *immanente*. Sta bene. Ma resta il fatto che, per quante contraddizioni interne possiamo individuare *in negativo*, per quanto brillante sia la definizione *in positivo* della FdV «riuscita»

6 Così lo chiama Leonard Mazzone (2016, 13). La stessa RJ afferma – lo si è visto – che la sua concezione conduce a «un pluralismo sperimentale delle forme di vita» (Jaeggi 2016, 140).

7 Partendo dalla *unbegrenzte Kommunikationsgemeinschaft* di Apel, Habermas assume la *situazione dialogica* come «ideale regolativo», ma poi – specialmente dopo il crollo del muro di Berlino – sembra assegnare un analogo valore ideale-normativo al *socialismo* (che pure non può essere certo concepito, al pari del dialogo, come un *a priori* della con-

come capace di favorire i processi di apprendimento collettivo (e dunque di risolvere le proprie contraddizioni), la questione del giudizio di valore si ripropone comunque, ineludibilmente. Se non altro a livello complessivo, del confronto tra FdV. Per esempio: tra FdV tutte *più o meno* «riuscite» (o tutte *più o meno* fallimentari), come siamo in grado di decidere quale sia *meglio* (o quale *meno peggio*)? Argomentando, certo: sul numero e la gravità delle contraddizioni irrisolte. Ma esiste una tecnica dell'argomentazione che ci consenta di formulare giudizi di valore, se non razionali almeno ragionevoli, e valutazioni comparative a loro volta giustificate? RJ non lo dice, ma sì, questa tecnica esiste, però dobbiamo cercarla altrove. Secondo me, nella filosofia di un grandissimo autore non dirò dimenticato, ma non abbastanza ricordato: il filosofo del diritto belga Chaïm Perelman, a cui dobbiamo la messa in chiaro della natura graduale/continua del valore e del giudizio di valore (rispetto a quella discontinua dei giudizi empirico e analitico) e del pari la messa in chiaro della natura retorico-giurisdizionale delle decisioni morali (che sostanzialmente obbediscono alle stesse regole "giuridiche" del processo). Un'alleanza tra *Sozialphilosophie* e tecniche perelmaniane dell'argomentazione posso – io qui – solo auspicarla, ma credo che sarebbe filosoficamente dirompente.

3.3 Questioni economiche disattese: natura del valore, definizione di capitalismo

RJ lodevolmente si preoccupa di distinguere fra economia, mercato e capitalismo (quest'ultimo è «un tipo specifico di organizzazione economica e sociale»). Ma non direi che le specificità siano realmente approfondite.

Della economia scrive – come non essere d'accordo? – che è giunta l'ora di assumere come oggetto di analisi critica «*l'economia stessa*, anziché limitarsi a considerarne gli effetti da punti di vista determinati». E aggiunge – più che mai d'accordo! – che ciò pone «una serie di ardue questioni a un livello concettuale fondativo; un livello che potremmo anche definire *l'ontologia sociale dell'economico*». Ma non implica, un progetto siffatto, di chiamare in causa e ripensare nozioni essenziali (viceversa affatto ignorate nel libro) come quella marxiana di «forze produttive» e quella classica di «valore»? E a proposito di valore: è possibile fare una critica dell'economia come *ideologia* (cioè del modo corrente di concepirla), senza denunzia-

dizione umana). In altri termini, «la rinuncia a instaurare il socialismo come nuova forma di vita non deve implicare l'abbandono delle sue istanze normative» (Pagano 2010-2011, 24).

re l'espulsione di questo concetto, il valore, dal suo campo disciplinare? Il marginalismo ha avuto il merito di dissolvere la *metafisica* del valore economico, ma anche il demerito di buttare via il bambino con l'acqua sporca. Non dovremmo noi – come la stessa RJ implicitamente auspica – riaprire la questione della *ontologia sociale* del valore?

Per quanto riguarda il capitalismo, benché l'Autrice affermi di volerlo considerare come un tipo *specifico* di organizzazione, la natura di questa specificità resta alquanto in ombra. A volte si direbbe che la faccia consistere, con Polanyi (cfr. Jaeggi 2016, 159), nell'autonomia e nel primato dell'economico: una sorta di *separatezza* rispetto al resto della vita sociale. Ma dubito che ciò sia sufficiente, benché certo colga un aspetto importante da «superare» (ciò che RJ rimprovera a Habermas di non avere compreso). Altre volte si direbbe ch'ella dia per scontata la definizione marxiana di «modo di produzione capitalistico» (giacché Marx non parlò mai di «capitalismo»), nel quale caso avremmo più o meno la definizione seguente: una *sistematica e prevalente produzione di valori di scambio* (le merci), realizzata per mezzo dello *scambio formalmente libero* (contratto) fra capitale e lavoro salariato (esso stesso ridotto a merce) e caratterizzata da *peculiari forme di estorsione del plusvalore* (lo sfruttamento della classe operaia da parte della borghesia capitalistica, proprietaria dei mezzi di produzione). Dal che deriva un *antagonismo principale* fra la borghesia capitalistica, classe dirigente nella società civile e dominante nello Stato, e un vasto proletariato, classe subalterna.

Orbene, se di questo si tratta, la domanda che l'Autrice elude (direi che neppure le viene in mente) è: ma quel regime sociale in cui viviamo merita ancora il nome di “capitalismo”? S'interroga sì sulla natura delle istituzioni-chiave che le appaiono caratterizzare questa FdV (proprietà, mercato, lavoro), ma per darcene definizioni stavolta alquanto prevedibili; senza minimamente chiedersi – non in queste pagine, almeno – quali modifiche siano intervenute in esse negli ultimi cinquant'anni e allegramente ignorando l'abbondante letteratura in materia.

Si badi bene: non mi riferisco alla trasformazione, ormai di lunga data e tutta interna al modo di produzione, del capitalismo in neocapitalismo. E neppure mi riferisco alla globalizzazione dei mercati, sia dei capitali sia del lavoro. Questioni su cui RJ non si sofferma, ma che pure dovrebbero interessarle perché, se vogliamo ancora fare una critica del «mondo amministrato» (*verwaltete Welt*), dobbiamo pur sapere di quale *Verwaltung* si sta parlando; e se vogliamo fare una critica del capitalismo come *Lebensform*, dobbiamo pur sapere di questa *Form* quali dimensioni abbia e se ancora conosca varianti significative. No, ciò cui mi riferisco parlando di trasfor-

mazioni è altro ancora: è il modo di produzione capitalistico in quanto tale. Che forse non esiste più, non perché non esista più il «capitalismo», ma perché questo è stato ormai – io credo – inglobato dentro qualcosa di *altro* (così come la rendita fu a suo tempo inglobata nell'economia del profitto): un nuovo regime sociale con nuove forme di «sfruttamento», non più solo del *lavoro* ma della *vita*, e con una nuova struttura di classe, dove l'antagonismo principale si colloca altrove⁸.

3.4. La paradossale assenza della fenomenologia pura

Ancora sul concetto di *Lebensform*. Se esso, come dicevo, si rivela problematico in ordine alla latitudine, ciò dipende forse dal fatto che l'Autrice elude il confronto con i concetti afferenti allo stesso campo semantico, che stanno a monte e a valle di esso, in particolare: la *Lebenswelt*, l'husserliano «mondo della vita», e le singole «sfere di vita» che lo compongono.

È ben vero che quello di *Lebenswelt* è un concetto ambiguo, talché nella fenomenologia husserliana prevale un significato antropologico puro, mentre nella sociologia fenomenologica di Alfred Schütz assume un significato storico-sociale; ma l'elusione del confronto con questi autori – stentavo a crederlo e ho dovuto compulsare l'indice dei nomi per esserne sicuro, ma è così: Husserl e Schütz non sono neppure nominati! – impedisce a RJ di valersi di un intero filone di analisi, quelle del marxismo fenomenologico: da Karel Kosik e Jan Patočka fino a Enzo Paci e Tran Duc Thao (per non parlare del vecchio Sartre, più heideggeriano che non husserliano). Contributi che le sarebbero stati viceversa utilissimi, sia per mettere meglio a fuoco le categorie (in particolare la differenza tra *mondo della vita*, *sfere di vita*, *forme di vita*) sia per approfondire talune analisi (penso in particolare alla interpretazione che Tran Duc Thao fa della nozione di ideologia come «significazione tendenziale»).

A maggior ragione per quanto riguarda invece il concetto di «sfere di vita», è vero che venne in origine usato con una prevalente connotazione psicologico-esistenziale, dal punto di vista del singolo soggetto (Kierkegaard, Pestalozzi), ma la nozione di «sfera» acquista una connotazione so-

8 Mi permetto di rinviare il lettore interessato a Caruso (1989, 87-102 e 2014b). Condivido con Honneth l'idea che la posizione subalterna sia oggi occupata non più da una classe particolare, bensì dalla «cittadinanza» nel suo complesso (esposta oggi a forme di sfruttamento generalizzato che non sono più nemmeno legate, a mio avviso, allo svolgimento di un lavoro marxianamente produttivo, ma riguardano l'intero tempo di vita). È dunque alla totalità dei cittadini, più che dei lavoratori, che Axel Honneth confida le residue speranze di «socialismo» (cfr. Honneth 2016).

ciologica già con Max Weber (le tensioni fra diverse «sfere di valore»), più ancora con Talcott Parsons (le quattro sfere corrispondenti alle funzioni dell'azione sociale: mercato, Stato, terzo settore, famiglia), e sono tanti ormai gli autori dove l'esplicito riferimento alle «sfere» della vita sociale occupa una posizione-chiave (Remo Bodei⁹, Peter Sloterdijk e naturalmente Michael Walzer).

Per quanto riguarda la fenomenologia *sensu strictiore*, d'altronde, trovo più che mai singolare che Husserl non venga in queste pagine neppure menzionato; singolare, perché schiettamente husserliane, nel bene e nel male, sono le esigenze da cui RJ prende mosse. Primo, l'esigenza neo-cartesiana di dotare la filosofia (nella fattispecie la filosofia sociale) di categorie formali chiare e distinte, che la mettano in grado di produrre analisi davvero «critiche», cioè: indipendenti da qualunque *Weltanschauung* storicamente collocata (cui si può solo "aderire" ideologicamente). Secondo, l'esigenza di mantenere queste categorie «pure» (nel senso: puramente filosofiche) e, dunque, l'insofferenza assoluta per qualunque concessione al «naturalismo» e allo «psicologismo» (come vedremo fra poco nella stessa RJ). A dire il vero, Husserl diffidava della storia e dello storicismo non meno che della natura e del naturalismo; ma su questa ricerca di assoluta purezza – si sa – la divaricazione tra Scuola di Francoforte e Husserl (da loro accusato di produrre una teoria *positiva* e *non-critica*) raggiunge la massima distanza. E RJ, forse, non se la sente (ancora) di discostarsi fino a tal segno dai propri Maestri.

Insomma, mentre il rapporto con la *Phänomenologie des Geistes* hegeliana è un rapporto diretto, quello con la *reine Phänomenologie* husserliana – seppure c'è, magari altrove – è indiretto, mediato. D'altronde, a proposito di Maestri, non posso credere che RJ condivida le accuse incautamente mosse da Horkheimer e Adorno a Husserl, da loro considerato autore dell'«ultima teoria borghese della conoscenza» e fautore di un *logicismo* di fatto complice (non si sa come) dell'*irrazionalismo*! È ben più probabile, invece, che RJ si senta in ciò vicina ai suoi maestri viventi,

9 La preoccupazione di fondo che anima Bodei riguarda il destino delle identità personali, oggi sospese tra omologazione e frammentazione. Per formulare tale questione, egli da un lato coniuga la concezione neo-humeana dell'identità di Derek A. Parfit con la sopravvenuta impossibilità di ordinare e gerarchizzare le sfere di vita, sottolineata da Alfred Schütz; dall'altro, chiama in causa la «colonizzazione del mondo della vita» (quel mondo cui la maggior parte delle sfere di vita afferiscono), denunciata da Habermas. Si chiede infatti: «La pluralità degli io e l'eccentricità delle sfere di vita in cui l'individuo era inserito hanno perduto il potenziale emancipatorio che pure si celava dietro il rifiuto dell'identità rigidamente monolitica?» (Bodei 2002, 276). In altri termini (ma questa riformulazione è mia) oscilliamo fra il rischio di non avere più alcuna identità degna di questo nome e quello di diventare tutti *homines oeconomici*.

Habermas e Honneth, che col pensiero di Husserl hanno intrattenuto un dialogo fruttuoso, seppure critico. È proprio da Husserl infatti che Habermas ha tratto il suo concetto di *Lebenswelt*. Che però non è più il mondo precategoriale della coscienza, bensì quello linguistico dell'agire comunicativo, passibile di «colonizzazione» da parte dell'agire strategico. Quel che resta di Husserl nella *Lebenswelt* di Habermas è peraltro la sua costituzione intersoggettiva. Ed è certo questa *Intersubjektivität* (un termine probabilmente coniato da Husserl) che poi Honneth mette al centro delle sue analisi, a cominciare da quella, in apparenza tutta e solo hegeliana, sulla «lotta per il riconoscimento». Per non parlare poi del concetto di «reificazione» – in ispecie come riformulato da Lukács quale riduzione della qualità a quantità: un concetto che deve pur qualcosa alla critica husserliana del naturalismo – o anche della terna «diagnosi-prognosi-terapia», già presenti (nelle pagine che Husserl dedicò alla crisi della coscienza europea) come categorie critiche della filosofia in generale)¹⁰, in cui Honneth identifica il compito specifico della *Sozialphilosophie*. Ecco: questi contributi RJ li dà, come dire? per “acquisiti”. E ciò la esonera da un confronto diretto con la pagina husserliana. Resto dell'avviso, tuttavia, che un rinnovato e più approfondito confronto l'avrebbe aiutata a chiarire meglio il rapporto gerarchico fra «mondo della vita», «forme di vita», «sfere di vita».

3.5. La singolare emarginazione delle discipline psicologiche.

Infine: RJ è una figlia d'arte. Entrambi i genitori sono stati docenti universitari a Berlino. Suo padre, il sociologo (e pittore) svizzero Urs Jaeggi, ha pubblicato un bel po' di saggi dagli anni sessanta a oggi (fra questi una curatela condivisa con Axel Honneth, maestro di Rahel)¹¹. La madre Eva, nata a Vienna in una famiglia attivamente antinazista, da psicologa aziendale è divenuta un'affermata psicoanalista (benché rifiuti di farsi rinchiudere dentro questa etichetta e dichiarare di fare ricorso quando occorre a tecniche terapeutiche di tipo diverso), molto attenta alle dimensioni relazionali e sociali dell'identità e della crescita personale (cfr. Jaeggi, E. 2014). Rahel, tuttavia, parrebbe aver appreso più dal padre che dalla madre, perché di psicoanalisi in queste pagine ce n'è davvero poca. Troppo poca. Lo stesso Freud viene nominato una sola volta, in negativo (cfr. Jaeggi 2016, 66): per paragonare l'«ermeneutica del sospetto» (come

10 Cfr. Giannasi (2013, 191-214).

11 Cfr. Jaeggi e Honneth (1980).

Ricoeur definì la psicoanalisi)¹² alla inconfutabilità di una certa «critica dell'ideologia».

Questo rischio ovviamente esiste, tanto nella psicoanalisi quanto nella teoria critica: la tentazione di spacciare ogni obiezione come «resistenza» c'è ed è forte. Ma Freud è tutto qui? Le opere del Freud “filosofo sociale” (*Totem e tabù*, *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, *L'avvenire di una illusione*, *Il disagio della civiltà* e altre ancora) non hanno proprio più nulla da dirci? Che ne è della gloriosa tradizione della *angewandte Psychoanalyse*, la psicoanalisi applicata al sociale (non solo da Freud ma da tutti gli autori della «sinistra freudiana»)? Marco Solinas nella sua Introduzione giustamente enfatizza l'immagine di RJ quale esponente di una quarta generazione della Scuola di Francoforte; ma in questo relativo disinteresse per la psicoanalisi ella si discosta assai dai suoi maggiori di prima, seconda e terza generazione (compreso Honneth, suo maestro diretto). Oltre tutto fra gli autori di prima generazione c'è Erich Fromm: quel Fromm che troppi, sia nell'ambito psicoanalitico sia nell'ambito filosofico, si permettono di liquidare come «superficiale» senza aver mai letto altro che i titoli dei suoi libri (e senza sapere quel che si perdono); quel Fromm che fu invece, tra i francofortesi, l'unico che, in quanto psicoanalista, davvero s'intendesse di psicoanalisi (ben più del confusionario Marcuse). In verità è proprio in Fromm che una *Sozialphilosophie* alla Honneth, come diagnosi-prognosi-terapia della «patologia sociale», potrebbe trovare gli strumenti teorici più affilati. Per es. il concetto di «sociosi» (la patologia del collettivo), cui si lega quello di nevrosi invisibili e difficilmente diagnosticabili, perché non *disadattive* ma *superadattive* rispetto a un contesto “malato” (più recentemente Christopher Bollas ha parlato dei «normotici» come nuovi nevrotici, con forme di sofferenza loro peculiari). E ancora: è proprio in Fromm che RJ troverebbe, se vi cercasse, quel concetto psicostorico di «carattere sociale» (con relativa tipologia: ricettivo, appropriativo, tesaurizzante, mercantile) che costituisce a miei occhi *il necessario risvolto soggettivo di ogni «forma di vita»*.

Non so perché RJ, in ciò lontanissima dalla tradizione francofortese, abbia voluto emarginare a tal segno dal suo approccio ogni riferimento alla psicoanalisi. La lettura di altre pagine sue, diverse da quelle qui riunite, ci permette di escludere senz'altro che si tratti di semplice ignoranza¹³. Credo piuttosto che sia talmente preoccupata di criticare come ideologica ogni

12 Cfr. Ricoeur (1991). A dire il vero, i «maestri del sospetto» di cui Ricoeur parla in questo libro sono *tre*: Marx, Nietzsche e Freud. E la definizione è più simpatetica che non critica.

13 Nel saggio *Entfremdung* (2005) l'Autrice mostra di conoscere taluni concetti psicoanalitici (quali ambivalenza, lutto, identità) e cita teorici importanti della psicoanalisi quali Melanie Klein (245, n. 28) e Alexander Mitscherlich (241, n. 47).

forma di «naturalismo» e di «essenzialismo» da vedere rischi di naturalismo ed essenzialismo ovunque. E pensare che proprio quella teoria dell'ideologia come reificazione, che tanto le sta a cuore (cfr. Jaeggi 2016, 64), facilmente potrebbe (e dovrebbe) giovare del contributo, ormai classico, di Gabel sul ruolo dei meccanismi di difesa dell'Io – razionalizzazioni in testa – nel consolidamento della «falsa coscienza»¹⁴. Ma tant'è: le scienze psi suscitano la sua invincibile diffidenza. Non solo la psicoanalisi, ma anche – e più che mai – la psichiatria fenomenologico-esistenziale e la psicologia subiscono lo stesso oscuramento. Che RJ non voglia mai citare Heidegger (neanch'io lo amo troppo), posso capirlo. Ma quando si parla di «alienazione» ed «estraneazione» come *disturbo nella relazione con se stessi e col mondo*, e perfino come *crisi esistenziale* (Jaeggi 2016, 21), quando si denunciano le forme di vita *inautentica*, come si fa a ignorare il contributo decisivo che psichiatri-filosofi come Jaspers e Binswanger (oltre tutto più husserliani che non heideggeriani) hanno dato alla *descrizione* di tali forme, indipendentemente da ogni spiegazione causale?

Altri strumenti che RJ troverebbe nella psicologia empirica, se volesse cercarvi, sono:

- 1) la epistemologia genetica di Piaget e la psicologia degli stadi morali di Kohlberg (ben presenti invece a Habermas), utili per meglio descrivere quella riduzione di complessità che lei stessa vede nell'ideologia, riletta con Adorno come *regressione della coscienza*;
- 2) la teoria della dissonanza cognitiva (Festinger) per capire meglio grazie a quali meccanismi dissociativi la coscienza sociale riesca a eludere la contraddizione fra verità inconciliabili;
- 3) una cauta riformulazione del concetto di bisogno (a partire dalla psicologia umanistica di Maslow), concetto che RJ invece detesta ed esplicitamente rifiuta (nonostante le buone prove di sé che esso ha dato all'interno di filosofie politiche nient'affatto naturalistiche come quelle di Ágnes Heller ieri o di Sen/Nussbaum oggi).

4. Conclusione: un programma di ricerca carico di promesse

Sarebbe ingeneroso, a fronte di una riflessione così ricca, insistere più di tanto su ciò che l'Autrice *non* dice e sugli autori che *non* cita. Ingeneroso

¹⁴ Cfr. Gabel (1967).

per due ragioni: la prima, perché non bisogna mai dimenticare che si tratta di un'antologia (seppure costruita per dare una immagine complessiva del suo pensiero); la seconda, perché si tratta in ogni caso di un giochetto troppo facile – e facilmente applicabile a chiunque! – che RJ davvero non merita. Il fatto è che questo libro, proprio perché ricco di prospettive analitiche e di aperture suggestive, stuzzica la curiosità di chi legge, che vorrebbe vedere quelle prospettive e quelle aperture tutte percorse ed esplorate.

Resta però che RJ ci spiega (molto bene) *come si fanno* l'analisi delle forme di vita e la critica dell'ideologia, ma *non le fa*. La dimensione applicativa e *stricto sensu* "politica" è un po' carente. Vero è che in altri contributi, anche recenti, ella fa qualcosa di più¹⁵. Ma in questo libro almeno la parte metodologica ed epistemologica sovrasta di gran lunga quella sostantiva, di merito. Potremmo dire così: che non si tratta (ancora) di *filosofia sociale* bensì, piuttosto, di *filosofia delle scienze sociali*.

Niente di male: si tratta comunque di un contributo di prim'ordine – avercene! si dice a Firenze – e sopra tutto si tratta di un *programma di ricerca*. Non possiamo pretendere che una persona faccia, da sé sola, tutto e subito: Hegel ci andò vicino; Marx ci provò, ma neppure lui fece in tempo a svolgere per intero il programma che si era dato. *Si parva magnis...* RJ, così giovane, ha già fatto tanto. E tanto ancora può fare: sia da sé sola, sia ispirando le ricerche che verranno. Grazie dunque a Marco Solinas, che ha voluto questa raccolta e le ha dato forma organica, per avere scoperto, tradotto e introdotto nel dibattito italiano un'autrice così importante. Di cui non cesseremo di parlare, e di sentir parlare, come di un ineludibile termine di confronto del dibattito contemporaneo.

Bibliografia

- Bodei, R. (2002), *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Milano: Feltrinelli.
- Caruso, S. (1989), *Che fare del marxismo*, «Il Ponte», 45, 3-4: 87-102.
- Caruso, S. (1992), *Una filosofia senza note. Vita e pensiero di Ernesto Balducci*, «Teoria politica», 8, 3.

15 Per esempio: nel contributo (in inglese) portato il 16 settembre 2017 al Festival della Filosofia di Modena-Carpi-Sassuolo, RJ s'interroga su come cambia «l'alienazione nel lavoro» e identifica una concatenazione perversa del tipo: *deregulation-outsourcing-impovertimento* (da ogni punto di vista) del ruolo e dello status lavorativi-perdita d'identificazione affettiva col lavoro. Ottimo esempio di ciò che l'Autrice intende per «straneazione (*Entfremdung*)». Cfr. Jaeggi (2017, 29).

- Caruso, S. (2002), *Amartya Sen: la speranza di un mondo "migliorabile"*, «Testimonianze», 45, 3: 58-86.
- Caruso, S. (2014a) [1998], *Utopie sane, utopie malate. Sul fantasticare, fra immaginazione produttiva e regressione difensiva*, in La Stella, L. (a cura di), «Utopia», Milano: Aracne, 188-198 [in, Regosa, M. (a cura di), «Cinema psicoanalisi utopia», Cremona: Fantigrafica].
- Caruso, S. (2014b), *Per una nuova filosofia della cittadinanza*, Firenze: Firenze University Press.
- Fazio, G. (2013), *Il doppio volto dell'alienazione. La nuova teoria critica di Rahel Jaeggi*, «Micromega/Il rasoio di Occam». Online: 10.1163/1156851605775009537.
- Gabel, J. (1962), *La fausse conscience. Essai sur la réification*, Paris: Les éditions de Minuit; trad.it. *La falsa coscienza. Saggio sulla reificazione* (1967), Bari: Dedalo.
- Giannasi, M. «Epistemologia della reificazione. Diagnosi, prognosi e terapia in Husserl» (2013), in Bellan, A. (a cura di), *Teorie della reificazione. Storia e attualità di un fenomeno sociale*, Milano-Udine: Mimesis.
- Honneth, A. (2015), *Die Idee des Sozialismus*, Berlin: Suhrkamp; trad. it. *L'idea di socialismo* (2016), Solinas, M. (traduzione di), Milano: Feltrinelli.
- Husserl, E. (1965) [1919], «Philosophie als strenge Wissenschaft», *Logos*, I, Szilasi, W. (hrsg.) Frankfurt a.M.: Klostermann; trad. it. *La filosofia come scienza rigorosa* (1958), Costa, F. (traduzione di), Torino: Paravia.
- Jaeggi, E. (2014), *Wer bin ich? Frag doch die anderen! – Wie Identität entsteht und wie sie sich verändert*, Bern-Toronto-Seattle: Verlag Hans Huber.
- Jaeggi, R. (2005), *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozial-philosophischen Problems*, Frankfurt a.M.-New York: Campus Verlag; trad.it. *Alienazione* (2013), Fazio, G. (a cura di), Roma: Eir; trad. ingl. *Alienation* (2014), Neuhauser, F. (ed.), New York: Columbia University Press.
- Jaeggi, R. (2013), *Kritik von Lebensformen*, Berlin: Suhrkamp.
- Jaeggi, R. *Forme di vita e capitalismo* (2016), Solinas, M. (cura, introduzione e traduzione di), Torino: Rosenberg & Sellier.
- Jaeggi, R. (2017), Com'è cambiato il lavoro alienato, *Domenica/Il Sole 24 ore*, 10 settembre 2017, 29.
- Jaeggi, U. und Honneth, A. (hrsg.) (1980), *Theorien des historischen Materialismus* (1977), zwei Bände, Bd. I, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Marcuse, H. (1980) [1967], *Das Ende der Utopie*, Frankfurt a.M.: Neue Kritik [Berlin: Verlag Peter von Maikowski]; trad.it. *La fine dell'utopia* (1968), Bari: Laterza.

- Marx, K. (1867), *Das Kapital. Kritik der politische Ökonomie*, Erster Band, in Marx, K., Engels, F., *Werke*, Institut für Marxismus-Leninismus (hrsg.), in *MEW* (1959-1990), Band 23, Berlin; trad. it. *Il capitale. Critica dell'economia politica* (1964), Libro primo, Cantimori, D. (traduzione di), Roma: Editori Riuniti.
- Mazzone, L. (2016), *Un avvenire rinnovato e necessario*, «L'Indice dei libri del mese», 9, 13.
- Pagano, M. (2010-2011), *Lezioni su Habermas*, Firenze: «Fac. di Scienze Politiche "Cesare Alfieri"», 24.
- Redding, P. (2005), *Pierre Bourdieu: From Neo-Kantian to Hegelian Critical Social Theory*, «Critical Horizons. A Journal of Philosophy and Social Theory», 6, 1. Online: 10.1163//156851605775009537.
- Ricœur, P. (1965), *De l'interprétation: Essai sur Freud*, Paris: Editions du Seuil; trad.it. *Della interpretazione. Saggio su Freud* (1991), Genova: Il Melangolo.
- Toynbee, A.J. (1948), *Civilization on Trial*, in *A Study of History* (1934-1961), 12 voll., Oxford: Oxford University Press; trad.it. *Civiltà alla prova* (1949), Milano: Mondadori.
- Tugendhat, E. (1967), *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin: de Gruyter.