

I problemi irrisolti della negazione determinata: Rahel Jaeggi fra contestualità e trascendenza

Lucio Cortella

Abstract: The paper aims to provide an analysis of Rahel Jaeggi's theory from the standpoint of the Hegelian-turn in the most recent developments of critical theory. It analyzes the transition from Jürgen Habermas' Kantian normativism to the Hegelianism of Axel Honneth and Rahel Jaeggi. It also deals with a narrower question, concerning Jaeggi's account of "immanent critique" and the relevance to it of Hegel's "determinate negation".

Keywords: critical theory, determinate negation, dialectics, ethical life, forms of life.

Il proposito esplicito che attraversa la complessiva produzione socio-filosofica di Rahel Jaeggi è quello di riprendere in mano il progetto originario della prima Scuola di Francoforte, riproporre cioè in forma aggiornata una teoria critica della società che assuma quella critica secondo il procedimento "immanente" della *negazione determinata* hegeliana. Com'è noto, la cesura habermasiana aveva comportato uno spostamento dall'approccio hegeliano di Adorno e Horkheimer a uno di impronta kantiana, in cui ritornavano centrali i criteri della critica, la loro universalità e la necessità di una loro giustificazione (ottenuta con procedimenti di ricostruzione "trascendentale"). Ben presto, però, dopo l'ambizioso programma portato a termine con la *Teoria dell'agire comunicativo*, quella ricostruzione degli standard normativi, invece che fornire i criteri per la critica della società era stata riorientata alla fondazione di una teoria normativa della morale, del diritto e della politica. In definitiva la "svolta" neokantiana di Habermas, invece che dare un nuovo sviluppo alla critica della società, si era risolta in una teoria normativa che indicava le condizioni di legittimità delle istituzioni politiche e giuridiche o i presupposti universali necessari a giustificare le norme morali¹. Habermas infatti si era reso conto che una critica della società a partire da presupposizioni normative universali sarebbe inevita-

Università Ca' Foscari – Venezia (cortella@unive.it)

1 Mi riferisco qui allo sviluppo di una *Diskursethik* (cfr. Habermas 1983), e di una teoria normativa della democrazia (cfr. Habermas 1992).

bilmente scaduta a una contrapposizione astratta fra idealità e realtà e che nessun progetto sociale o politico poteva essere dedotto dagli ideali normativi presupposti nel nostro parlare e agire.

La ripresa di Hegel da parte di Axel Honneth (in prima battuta attraverso la teoria jenesa del riconoscimento (Honneth 1992) e in un secondo tempo grazie al ricupero della teoria hegeliana dell'eticità esposta nella *Filosofia del diritto* [Honneth 2011]), correggendo in parte la svolta neokantiana di Habermas, manifestava l'esplicito intento di trovare un nuovo fondamento a una teoria critica della società, riformulata come teoria delle patologie sociali. Ma in Honneth l'approccio restava normativo e ancora lontano dall'assumere il metodo dialettico di Hegel, nei confronti del quale egli manteneva le medesime riserve più volte ribadite da Habermas nel sottolineare la nostra impossibilità di accogliere la *Logica* hegeliana e le sue implicazioni "metafisiche". Le obiezioni mosse al *Diritto della libertà*, accusato di essere troppo "conciliante" con le dinamiche della società contemporanea, pur essendo respinte da Honneth² e – alla fine – forse anche ingiuste, avevano in realtà colto il vero elemento problematico nel progetto honnethiano: aver recuperato la teoria hegeliana dell'eticità senza la *Logica* di Hegel, cioè senza il suo fondamento specifico e soprattutto senza l'istanza critico-dialettica.

Jaeggi sembra voler rimediare a questa mancanza. Il suo progetto di una "critica dell'ideologia" e di una "critica delle forme di vita" riprende esplicitamente il modello hegeliano di una *critica immanente*, ovvero di un processo critico che non si affidi a criteri esterni (trascendentali o universali che siano) ma che parta dalle dinamiche immanenti all'ideologia o alle formazioni sociali. Agisce esplicitamente sul suo approccio la celebre critica di Hegel all'«astratto dover essere» kantiano, ovvero a norme universali sradicate dalla specificità dei contesti storici, incapaci non solo di realizzarsi nel concreto ma inadatte ad esprimere qualunque critica se non quella dell'opposizione assoluta di ideale e reale. Anche secondo Jaeggi non ha alcun senso contrapporre società ideali o criteri universali di giustizia alle condizioni storiche date, e non solo perché potrebbero rivelarsi irrealizzabili ma anche perché il loro stesso valore di verità sarebbe inficiato dall'essere mere costruzioni soggettive. In questo quadro il modello di riferimento di Jaeggi

2 Il suo libro sull'idea di socialismo intende esplicitamente mostrare come un recupero dell'eticità hegeliana e dell'idea di libertà in essa contenuta non implichi l'abbandono della «prospettiva critica di una trasformazione dell'ordine sociale dato» ma, grazie a «una piccola rotazione della prospettiva», consenta di articolare l'idea di «un ordinamento sociale completamente diverso» (Honneth 2015; trad. it. 2016, 10).

diventa Adorno e la sua critica alle forme della «vita offesa»³. In quei celebri aforismi egli si rifiuta di indicare un ideale di vita “buona”, facendolo invece emergere dalle contraddizioni immanenti alla negatività della vita “falsa”. L’istanza di fondo che lo guida – poi teorizzata in modo esplicito nella *Dialettica Negativa* – è quella, tipicamente hegeliana, secondo cui la verità non possa contrapporsi al falso in modo *immediato* ma debba emergere solo dalla critica di quello, dalla negatività immanente alle forme di vita, cioè passando attraverso la *mediazione* del negativo.

Nel recuperare la tradizione della negazione determinata Jaeggi tuttavia le conferisce un nuovo spessore, prendendo le distanze da una sua comprensione ristretta, in cui essa si limiterebbe a manifestare le contraddizioni “funzionalistiche” interne a un sistema sociale. In effetti, rinunciando completamente a criteri normativi esterni, l’unica critica cui sottoporre una forma di vita sembrerebbe rimanere quella che ne mettesse in luce l’incapacità di funzionare secondo i suoi stessi parametri. Invece quando affermiamo che una società «non funziona in quanto società» ciò dipende «dal fatto che noi la riteniamo *non funzionare bene*» e che quindi non corrisponde «alla nostra idea di come la società dovrebbe essere» (Jaeggi 2016, 99)⁴. Insomma ogni critica funzionalista implica sempre il riferimento a una certa normatività, e in questo quadro va ricompresa e ripensata la stessa negazione determinata. Evidentemente la “svolta normativa” habermasiana non è passata invano, avendo influenzato, prima di Jaeggi, la stessa opera di Honneth. La tesi da lui sviluppata nel *Diritto della libertà*, secondo cui la sfera economica non possa essere intesa come un sistema regolato da imperativi tecnico-strumentali ma debba essere compresa nelle sue implicazioni normative, benché metta in discussione la tesi habermasiana dell’autonomizzazione dell’economia rispetto alla sfera dell’agire comunicativo, è in realtà uno sviluppo delle stesse premesse habermasiane, che ponevano nella *normatività* dell’agire comunicativo il presupposto indispensabile della logica sistemica. Jaeggi non fa che trarre le ultime conseguenze di questo tragitto, mostrando come il capitalismo – nonostante la sua tendenza «a rendere invisibile il carattere normativo e strettamente etico delle istituzioni economiche» (Jaeggi 2016, 160)⁵ – debba essere inteso come una forma di vita regolata da istanze normative, anzi come un

3 Il primo dei saggi di *Forme di vita e capitalismo* è esplicitamente riferito ai *Minima Moralia* di Adorno (Cap. 1: «*I “Minima Moralia” come critica delle forme di vita*», in Jaeggi [2016, 33-60]).

4 Cap. 3: «*Che cosa c’è (e se c’è qualcosa) di sbagliato nel capitalismo?*», in Jaeggi (2016, 94-120).

5 Cap. 5: «*L’economia in senso lato e la critica del capitalismo*», in Jaeggi (2016, 141-162).

vero e proprio *ethos*⁶. Ne consegue una reinterpretazione della negazione determinata adorniana nei termini di una *negazione normativa* che assume la propria capacità critica «dalla normatività interna della realtà sociale stessa» (Jaeggi 2016, 54)⁷.

È evidente l'intenzione polemica di Jaeggi nei confronti del modello habermasiano, un'intenzione che tuttavia non rende giustizia al padre di quella svolta normativa, di cui Jaeggi – assieme a Honneth – continua a trarre i benefici. Perché è vero che Habermas ha in varie occasioni teorizzato la «sobrietà etica» della filosofia, ovvero la sua «astensione giustificata» dal «prendere posizione pro o contro la sostanza di singoli progetti di vita» (1999; trad. it. 2001, 323). Ma quell'astensione riguarda solo la pretesa filosofica di legittimare una forma di vita nel suo complesso, pretesa che potrebbe trovare soddisfazione solo in un improbabile fondamento metafisico. In altri termini quell'astensione è la medesima di Adorno quando si rifiuta di produrre una teoria filosofica *positiva* della “vita buona”. Essa invece non impedisce la critica nei confronti di patologie e deformazioni delle nostre forme di vita. Il pluralismo etico viene salvaguardato, secondo Habermas, dalla *neutralità delle istituzioni politiche* non dalla censura nei confronti dei discorsi filosofici. Certo, la pretesa universalistica richiesta ai “discorsi morali” fa sì che essi «si concentrino sulle questioni della giustizia» ma ciò non deve portare ad «escludere dalla sfera della considerazione

6 Sorprende che l'indagine del capitalismo come “forma di vita” debba essere preceduta da quella che Jaeggi chiama – con parola oggi di moda – «una *ontologia* delle forme di vita» (Jaeggi 2016, 121 [Cap. 4: «*Per una critica immanente delle forme di vita*», in Jaeggi 2016, 121-140]). L'uso delle parole non è mai filosoficamente neutro. L'*ontologia* implica il riferimento esplicito a enti, sostanze, *res*, laddove invece nelle forme di vita incontriamo processi, dinamiche, relazioni, pratiche. È singolare come una parte della filosofia contemporanea abbia assunto in modo così irriflesso e aporetico un lessico che apparteneva a un'antica e nobile tradizione e in quella tradizione aveva il suo senso, ma che è stato radicalmente messo in discussione prima di tutto dalla filosofia classica tedesca e poi da gran parte del pensiero del Novecento (le eccezioni – valga per tutte quella di Heidegger – sono certamente ben motivate nell'uso di quella impegnativa parola). Il motivo di tale assunzione può essere ricercato nel *realismo naturalista* che, prendendo le mosse dalla filosofia analitica, ha cominciato a imporsi come paradigma dominante nella filosofia d'oggi. Ma, singolarmente, questo avvicinamento alla natura e quindi alle sue scienze, sembra rimuovere il fatto che proprio la fisica contemporanea ha demolito la vecchia credenza materialistica nell'esistenza di enti e di sostanze. Insomma, mentre la scienza prosegue nella dissoluzione della vecchia ontologia fisica, la filosofia regredisce al pensiero pre-kantiano, installando l'ontologia perfino nei processi sociali. Ma come possiamo chiamare “ente” la società se è problematico chiamare “ente” perfino lo stesso soggetto? Evidentemente la moda vuole le sue vittime, imponendoci l'idea di non poter fare teoria sociale senza doverla chiamare ontologia.

7 Il riferimento è alla tesi di Theunissen (1983, 49) secondo cui per Adorno «il negativo racchiude segretamente in sé il positivo».

discorsiva le questioni della vita buona evidenziate dall'etica classica» (Habermas 1991; trad. it. 1994, 104). Jaeggi invece sembra non saper distinguere⁸ fra la neutralità del liberalismo politico e l'intervento dei "discorsi razionali", fra la sobrietà della ragione pubblica e l'astensione della ragione filosofica, creandosi in tal modo un antagonista immaginario che in realtà non è mai esistito. Infatti, secondo Habermas, nessuna questione può essere sottratta al dibattito pubblico e la filosofia può e deve svolgere in esso un ruolo fondamentale. In questo quadro va notato che la celebre critica habermasiana alla *colonizzazione del mondo vitale* si può configurare proprio come una modalità di negazione determinata: perché si tratta di una *critica* a uno specifico aspetto della nostra *forma di vita*, e perché la critica non avviene da un punto di vista esterno ma, *immanentemente*, a partire dalla normatività implicita nello stesso processo di razionalizzazione. La tesi di Habermas consiste infatti nel mostrare l'imprescindibilità della dimensione comunicativa della razionalità e del suo serbatoio di risorse, intuizioni, pratiche. Dato che tutto ciò è un requisito essenziale per l'esistenza dello stesso sistema sociale (oltre che della specifica forma umana di esistenza), la minaccia di una sua colonizzazione, cioè la sua eventuale riduzione a un insieme di imperativi sistemico-funzionali, renderebbe impossibile la stessa sussistenza del sistema e della normatività in esso implicita. Insomma, la storia della negazione determinata non si interrompe con Habermas, ma trova in lui una fondamentale prosecuzione.

Con ciò non va certo taciuto l'ulteriore contributo che Jaeggi apporta a questa storia. Che non consiste solo nella sua connotazione normativa ma nella sua concezione *dinamica*. Perché è vero che la negazione trae dal contesto le risorse per la sua critica ma essa sa anche imparare dai processi critici stessi, in modo tale da superare quegli stessi criteri che in prima battuta erano serviti da riferimento⁹. Anche qui il modello rimane sempre quello

8 In un abbaglio analogo Jaeggi (2016, 119) sembra cadere nei confronti di Kant, quando gli attribuisce erroneamente la tesi secondo cui la filosofia non dovrebbe occuparsi della felicità: «A partire da Kant si è consolidata l'opinione comune secondo cui la felicità e la vita buona, in quanto opposte a ciò che è moralmente buono, non possano essere determinate filosoficamente». In realtà – com'è universalmente noto – la *Critica della ragion pratica* discute a lungo proprio di felicità, armonia con la natura e sommo bene – e anzi una delle sue tesi *filosofiche* fondamentali è proprio la connessione necessaria del dovere morale con la felicità (si tratta del cosiddetto «terzo postulato» della ragion pura pratica). Cfr. Kant (1788, A 223-237; trad. it. 2000, 253-265). Anche qui Jaeggi sembra non distinguere adeguatamente fra la l'appropriazione *contemporanea* della filosofia pratica di Kant e la modalità *storicamente* data (e metafisicamente "spessa") in cui Kant espone la sua teoria morale.

9 A dire il vero, la formula da lei usata è infelice («la critica immanente, pertanto, è la critica di una prassi a partire dalle norme – con le quali questa non concorda – e sin-cronicamente la critica di queste stesse norme»), dato che è logicamente contraddittorio

della *Fenomenologia* hegeliana. In essa un determinato sapere della coscienza viene criticato a partire da criteri immanenti che quella stessa coscienza presuppone. Ciò le consente di acquisire una superiore consapevolezza di sé (un nuovo punto di vista), tale da mettere in discussione i criteri che essa aveva usato per autoconfutarsi. Rispetto a questo schema Jaeggi cambia solo il linguaggio, intendendo la negazione determinata come una forma di «problem solving», come capacità di risolvere «disturbi etico-funzionali», ma per il resto essa ripropone esattamente il modello hegeliano: come Hegel (1807; trad. it. 1995, 157) riteneva *positiva* la propria negazione, differenziandola da quella scettica che si limita a negare senza produrre nessun risultato concreto¹⁰, così Jaeggi considera la propria critica «non semplicemente distruttiva» ma «costruttiva o affermativa»: «il nuovo qui è sempre il risultato di una trasformazione del vecchio» (Jaeggi 2016, 84).

Riproponendo il modello hegeliano Jaeggi però ne eredita inalterati i problemi. Una assoluta immanenza dei criteri critici nella forma di vita da criticare si risolverebbe inevitabilmente nella insuperabilità di quella forma di vita e nella sua riaffermazione. Quell'immanenza deve perciò avere in sé un elemento di trascendenza che consenta di andare oltre il contesto. Un tale problema è ben presente a Hegel quando, nella *Introduzione* alla *Fenomenologia dello spirito* avanza l'istanza che sia la forma di coscienza data di volta in volta a trovare al suo interno il criterio «la propria misura» (Hegel 1807; trad. it. 1995, 161) con cui criticarsi. Quel criterio immanente alla coscienza è «ciò che la coscienza definisce come il vero» (Hegel 1807; trad. it. 1995, 161). La critica scaturisce dunque dal confronto critico fra il proprio sapere e il proprio concetto di verità. La trascendenza immanente al contesto è perciò un'idea generale di verità, con cui confrontare le proprie specifiche concezioni. Va subito detto che per Hegel quel criterio non può essere soltanto qualcosa di formale (è lontanissima da lui una concezione della verità pensata come un'idea universale priva di contenuti, al modo in cui Habermas – per fare un esempio – pensa la pretesa di validità della verità), ma esprime in forma anticipata ciò che la coscienza raggiungerà alla fine del processo, quando, nel sapere assoluto, raggiungerà la piena

criticare l'oggetto a partire da norme che vengano «sincronicamente» criticate. Come poter dichiarare falso un oggetto a partire da un criterio che risulti contemporaneamente falso? L'unica possibilità è che esista un terzo criterio (almeno provvisoriamente vero) sulla base del quale criticare il primo e il secondo oggetto. Fortunatamente nelle righe seguenti viene chiarito che quella seconda critica non è contemporanea alla prima ma è una conseguenza del processo di apprendimento innescato dalla prima critica, cioè non è sincronica ma diacronica. Cfr. Jaeggi (2016, 82-84; cap. 2, «*Che cos'è la critica dell'ideologia?*», in Jaeggi 2016, 65-93).

10 Cfr. G.W.F. Hegel (1807; trad. it. 1995, 157).

consapevolezza di sé. In altri termini, quel risultato finale è già presente fin dalle prime battute della *Fenomenologia*, anche se la coscienza non ne è consapevole: la verità è già presente in sé, anche se non ancora per sé. È lo stesso Hegel ad ammetterlo: «se in sé e per sé non fosse e non volesse essere presso di noi, l'Assoluto si farebbe beffe di una tale astuzia» (Hegel 1807; trad. it. 1995, 149)¹¹. Com'è ben noto, lo spirito "accompagnerà" la coscienza in tutto il suo cammino, anche se essa non si avvedrà di un tale nascosto compagno di viaggio, accorgendosene solo alla fine.

La negazione determinata nasce con questa ingombrante eredità, che tornerà a ripresentarsi inevitabilmente anche nella sua riproposizione adorniana. Senza la presupposizione di un «non-identico», cioè di un *positivo* immanente in ogni coazione negativa dello «stato falso», la negazione dialettica non potrebbe neppure avviarsi. Ma in Adorno quella trascendenza non ha la forma hegeliana del sapere né si trova immanente nelle nostre forme di vita, bensì vive come un'«oggettività» al di là dei nostri concetti, delle nostre immagini e di ogni pretesa identificante. Il problema della giustificazione di una tale "premessa positiva" [come la chiama Theunissen (1983, 50)] si fa qui ancora più acuto di quanto non lo sia in Hegel, dal momento che adesso non ci viene più in aiuto l'impianto fondativo della *Scienza della logica*.

Con questa storia irrisolta alle spalle il modello della negazione determinata continua a *oscillare* fra istanze di immanenza e bisogni di trascendenza. «Se vogliamo criticare le forme di vita quali forme di vita in senso stretto» scrive Jaeggi, «abbiamo bisogno di standard normativi che "trascendano" il contesto». Ovvio: senza quella trascendenza la critica si risolverebbe in riaffermazione. Ma poi continua avvertendo che quel trascendimento può arrivare «fino a un certo punto», cioè «senza slittare fino a un punto di vista meramente esterno» (Jaeggi 2016, 130). L'espressione «fino a un certo punto» è però indeterminata: qual è il crinale che distingue una critica interna da una «meramente esterna»?

Da un lato Jaeggi ritiene che i criteri critici debbano essere costituiti da «norme che sono *inerenti a una situazione (sociale) esistente*» (Jaeggi 2016, 81). Ma se queste fossero "troppo" inerenti si rischierebbe di ricadere in quella che lei – riferendosi a Walzer – chiama *critica ermeneutico-ricostruttiva interna*, il cui limite è di rimanere «legata particolaristicamente alle norme esistenti di una comunità» (Jaeggi 2016, 80). Per evitare questa deriva internista Jaeggi si sposta *dall'altro lato*, affermando che la critica immanente non debba muovere «soltanto da norme effettive, ma da nor-

¹¹ La presunta «astuzia» è qui riferita alla tesi kantiana di ritenere la ragione una sorta di "strumento" con cui avvicinare la realtà delle cose.

me giustificate» (Jaeggi 2016, 80). Ma qui il problema si ripropone: che cosa rende una norma “*giustificata*”? non certo la sua mera sussistenza (si ricadrebbe nell’ermeneutica), ma neppure il rinvio a una giustificazione formale-universalista del tanto criticato Habermas. La domanda rimane senza risposta, a meno di ricorrere a quelli che Jaeggi chiama «i protovalori che costituiscono la nostra forma di vita» (Jaeggi 2016, 113), ovvero a quegli «elementi essenziali di una vita appagante e felice, e soprattutto realmente libera» (Jaeggi 2016, 112), ma un tale rinvio rimane solo accennato e se ne capisce bene il motivo: reintrodurrebbe quel *dover essere* che è proprio l’avversario dichiarato della negazione determinata.

Da un’eredità ingombrante è difficile liberarsi. Ma se realmente si vogliono mantenere le potenzialità della negazione determinata senza dover riproporre la presupposizione hegeliana dello spirito assoluto (che vive immanentemente trascendendo le varie forme della coscienza) o quella adorniana del non-identico (che trascende l’immanenza dei contesti coattivi) la via d’uscita potrebbe risiedere in una valorizzazione del punto di vista raggiunto da Hegel con la sua teoria dell’eticità. Jaeggi ha ben presente quella teoria, di cui certamente beneficia la sua nozione di *Lebensform*, e tuttavia il suo punto di vista rimane *al di sotto* di quello hegeliano. La *Filosofia del diritto* è, infatti, *esposizione* di una specifica forma di vita (quella della società moderna) e, contemporaneamente, *giustificazione normativa* di quella forma di vita¹². In quel quadro radicalmente *contestuale* Hegel mostra il realizzarsi effettivo di *norme universali* (che possiamo riassumere nell’ideale della libertà), le quali valgono sia da giustificazione delle istituzioni storiche sia da standard critico con cui giudicarle. Si tratta di *risorse normative* di cui noi già disponiamo, che stanno alla base delle nostre istituzioni e della nostra autocomprensione. Non sono un *dover essere* ma una realtà già operante e al tempo stesso trascendente. A differenza degli ultimi epigoni francofortesi Hegel non ha difficoltà a mostrare l’immanenza di universalità normative all’interno del contesto specifico dell’eticità. Certo, in lui la fondazione ultima di quelle universalità avviene nella sfera della *Logica*. Nulla però impedirebbe di mostrare – con un procedimento ricostruttivo che riprendesse quanto Habermas e Apel hanno mostrato di saper fare a partire dai contesti dell’agire comunicativo e del linguaggio – l’inaggirabilità di quelle norme universali, ovvero il loro essere costitutivo della nostra forma di vita. Avremmo finalmente svelato in che cosa propriamente consiste la trascendenza normativa incorporata nei nostri contesti storici e potremmo finalmente disporre di quei criteri contestuali

12 Cfr. G.W.F. Hegel (1821). Si vedano, in particolare, i §§ 142-157, nei quali sono delineati i principi fondamentali della *Sittlichkeit*.

e universali dai quali dipende la nostra capacità di esercitare la negazione determinata e la critica nei confronti delle forme di vita.

Bibliografia

- Habermas, J. (1983), *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp; trad. it. *Etica del discorso* (1985), Bari: Laterza.
- Habermas, J. (1991), *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp; trad. it. *Teoria della morale* (1994), Bari: Laterza.
- Habermas, J. (1992), *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp; trad. it. parziale *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia* (1996), Milano: Guerini e Associati.
- Habermas, J. (1999), *Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp; trad. it. *Verità e giustificazione* (2001), Roma-Bari: Laterza.
- Hegel, G.W.F. (1807), *Phänomenologie des Geistes*, Bamberg und Würzburg, Göbhardt; trad. it. *Fenomenologia dello spirito* (1995), Milano: Rusconi.
- Hegel, G.W.F. (1821), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin: Nicolai; trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto* (1996), Milano: Rusconi.
- Honneth, A. (1992), *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp; trad. it. *Lotta per il riconoscimento* (2002), Milano: Il Saggiatore.
- Honneth, A. (2011), *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin: Suhrkamp; trad. it. *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica* (2015), Torino: Codice Edizioni.
- Honneth, A. (2015), *Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung*, Berlin: Suhrkamp; trad. it. *L'idea di socialismo. Un sogno necessario* (2016), Milano: Feltrinelli.
- Jaeggi, R. (2016), *Forme di vita e capitalismo*, Solinas, M. (a cura di), Torino: Rosenberg & Sellier.
- Kant, I. (1788), *Kritik der praktischen Vernunft*, Riga: Hartknoch; trad. it. *Critica della ragion pratica* (2000), Milano: Bompiani.
- Theunissen, M. (1983), «Negativität bei Adorno», in von Friedeburg, L. e Habermas, J. (eds.), *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.