

# L'estenuazione democratica della Scuola di Francoforte

## Note critiche su Axel Honneth e Rahel Jaeggi

Roberto Finelli

**Abstract:** The essay intends to present critical considerations on some limits and fragilities of the thought of Axel Honneth and Rahel Jaeggi, respectively. The Author maintains that the abandonment of the dialectical tradition, which is fully apparent in both authors, produces remarkable theoretical problems. Their strong exposure to the influence of American pragmatism and the acceptance, especially by Jaeggi, of Helmuth Plessner's anthropology of indeterminacy, leads to an excessive emphasis on *intersubjective* relations and to a too simplified view of the *infrasubjective* complexity of human individuality. The result is a theory of individuation that is too weak to effectively counter contemporary processes of alienation and current forms of social pathologies that Honneth and Jaeggi have, anyway, the merit of grasping and describing in a precise and in-depth way.

**Keywords:** Dialectical Tradition; American Pragmatism; Psychoanalysis; Intersubjectivity; Infrasubjectivity.

### 1. Concetto e funzione di “critica immanente”

Il lavoro di Rahel Jaeggi nell'ambito della filosofia e della psicologia sociale contemporanea si colloca, senza ombra di dubbio, in una linea di profonda continuità e nello stesso tempo di radicalizzazione di quella istanza di critica immanente che, di contro ad ogni moralità ed etica del dover-essere, ha ispirato i suoi maestri della Scuola di Francoforte, come Jürgen Habermas e Axel Honneth.

Il concetto di “critica immanente” – o più ampiamente di filosofia come critica – va fatto risalire nel campo sociale e politico al movimento dello *Junghegelianismus*, quale capacità degli intellettuali critici di sollecitare la modernità al superamento di ogni arretratezza premoderna e al compimento della sua più intrinseca e strutturale razionalità secondo la lezione più propria di Hegel, che aveva assegnato alle istituzioni del tempo moderno l'architettura di una *razionalità compiuta*, contrassegnata, a suo avviso, dall'intreccio vicendevole e maturo di individuale e universale.

---

Università degli Studi Roma Tre (r.finelli@uniroma3.it)

La tessitura e l'articolazione della società che Hegel aveva esposto e concettualizzato nei *Lineamenti di filosofia del diritto* rimandava al valore fondante e prioritario della *libertà*, e non dell'autorità, quale contenuto del diritto: propriamente quale realizzazione e riconoscimento dei diversi lati dell'esistenza umana attraverso sfere concentriche e sempre più ampie di socializzazione. Per cui, dopo il compimento del sistema hegeliano come identificazione e teorizzazione della *ratio* intrinseca alla modernità, il compito della filosofia per i Giovani Hegeliani non poteva che essere quello della denuncia e della critica delle inadempienze e delle arretratezze delle istituzioni e delle idee del presente riguardo appunto al potenziale di razionalità in esso esplicitato e definito dal maestro di Berlino. Lo *Junghegelianismus*, considerato come corrente unitaria di pensiero e astraendo dalle pur ragguardevoli differenze tra i suoi componenti, significava cioè che la filosofia, da allora, non dovesse più presupporre e muovere da principi ontologici o logici o antropologici, per dedurne e costruirne sistemi, ma che potesse essere solo filosofia sociale e politica, di natura intrinsecamente pratica, anziché teoretico-contemplativa, il cui fine fosse la trasformazione delle forme di vita, delle istituzioni e dei modi della coscienza sociale, contraddittorie e inadeguate, in cui l'essere umano si trovava a vivere. Ed è appunto a tale concezione della *filosofia* come *sociologia critica* – come *pensiero intrinsecamente sociale* perché assume a suo oggetto privilegiato lo studio della società nella sua interezza – che si sono rifatti, attraverso un profondo radicarsi nel marxismo quale *filosofia della prassi* per eccellenza, la fondazione e il programma di ricerca dell'*Institut für Sozialforschung* di Francoforte a partire dagli anni '20.

Senza poterci dilungare, per motivi di spazio, nella storia delle idee dei vari autori e delle varie generazioni della Scuola di Francoforte, quello che qui preme dire è che propriamente è solo con l'opera di J. Habermas che la *funzione della critica immanente*, al fine di lavorare a rendere razionale il reale senza presupposizioni estrinseche e previe, assume una coerenza e un approfondimento maggiore riguardo all'uso e all'applicazione del modulo critico esercitato nella prima generazione di studiosi francofortesi.

Infatti in Horkheimer, in Adorno e in Marcuse è ancora presente una *sfera di presupposizione* che condiziona lo spessore e la fecondità della prospettiva critica: in Horkheimer *il presupposto della valenza emancipatrice della ragione*, quale caratteristica più propria della modernità in una linea di continuità che muove dall'Illuminismo francese e da Kant e che passa attraverso Hegel e Marx per incarnarsi nell'«autorealizzazione cooperativa» (Honneth 2012, 54) di una società di uomini liberi; in Adorno *il presupposto di una ragione imitativa*, che, di contro alla ragione egoistica calcolante e utilitaria e sulla base dell'affetto e della gratitudine mossi dalle prime

cure ricevute nell'infanzia, spingerebbe a raffigurarci le intenzioni degli altri, rispettando e relazionandoci ai loro interessi e desideri<sup>1</sup>; in Marcuse la *presupposizione di una priorità bio-ontologica di Eros* rispetto a Thanatos, ossia la celebrazione di un originario monismo pulsionale e di una valenza sintetico-costruttiva presenti nella natura umana rispetto alla genesi tutta e solo storico-sociale delle pulsioni di aggressività e distruzione.

Laddove è solo con l'opera di Habermas che il valore di emancipazione da rivendicare, e a cui indirizzare pratica e critica trasformativa, perde ogni estrinsecità presupposta per essere tratto, in modo immanente, da forme quotidiane del vivere e dell'agire. Come vuole appunto il paradigma habermasiano dell'etica del discorso che estrae e deduce i valori di una civiltà del dialogo (riconoscimento reciproco della pari dignità umana degli interlocutori, delle loro opinioni nella costruzione del vero, della loro eguaglianza nel partecipare alla formazione di una decisione comune e democratica) da null'altro che dalle implicazioni della comunicazione linguistica e dalle pratiche di riconoscimento intersoggettivo che vi sono depositate. Per cui un processo di trasformazione ed emancipazione sociale, di contro all'astrarsi e allo spersonalizzarsi e al formalizzarsi dell'agire economico e strategico-strumentale, non può che consistere in un trascorrere dall'implicito all'esplicito, promuovendo la più ampia generalizzazione a tutti dei diritti e dei doveri che strutturano le relazioni intersoggettive di riconoscimento che già si danno, praticamente e in modo non tematizzato in forma riflessiva, in una comunità di parlanti e dissenzienti.

È l'attribuzione della produzione di verità all'ambito e alla cornice del dialogo, di contro a una sua collocazione nella sfera del *logos*, è la contrapposizione del dialogo al *logos*, cioè, ad aver consentito ad Habermas di trovare nelle leggi che strutturano l'agire comunicativo la fondazione di valori etici che poggino sull'essere anziché sul dover essere. E da tale iscrizione dei valori morali e sociali, non nell'agire razionale rispetto allo scopo, ma «nel potenziale di razionalità che è posto alla base di validità del parlare» (Habermas 1997, 457), Habermas ha derivato un'immanenza della funzione critica che ha preteso superare ogni residuo di principio presupposto o di filosofia della storia ancora presente nella Scuola di Francoforte di prima generazione.

Ma all'etica del discorso di Habermas, a tale esplicitazione dei valori immanenti che strutturano tutte le forme pratiche e istituzionali di un agire comunicativo volto all'intesa, si è mossa l'obiezione, non meno insidiosa, di formalismo e di una regressione dall'etica alla morale: ossia di

---

1 «L'uomo è nell'imitazione: un uomo diventa uomo solo imitando altri uomini» (Adorno 1974, 150).

una regressione dalla *Sittlichkeit* di Hegel alla *Moralität* di Kant, dato il suo modellarsi secondo l'ideal-tipo di una umanità disserente, in cui ciò che vale non sta nel contenuto e nell'oggetto del dialogare quanto, indipendentemente dal tema su cui si discute e dalla decisione che si prende, nella generalizzazione e nella reciprocità del riconoscimento come persona, con pari diritti e doveri, che attiene ad ogni soggetto che si renda partecipe dell'atto linguistico.

Da parte di esponenti della terza generazione della Scuola di Francoforte, come Axel Honneth e Rahel Jaeggi, si è osservato infatti che la distinzione fra sfere dell'agire strumentale-strategico e sfere dell'agire comunicativo, l'opposizione tra valori spersonalizzanti e annichilenti del sistema (economico e burocratico-politico) e valori del mondo vitale della comunicazione e dell'intesa, apre nel pensiero di Habermas un dualismo tra contenuto storico-materiale e forma democratica, che rende quella forma vuota e astratta. Riproponendo, appunto, la critica, depositata nel saggio sul *Diritto naturale* del giovane Hegel alla moralità kantiana, come istituita su un universalismo del genere umano che, nel suo essere solo forma di ragione astratta, può essere riempita, ad arbitrio, di qualsiasi contenuto storico ed empirico, surrettiziamente introdotto. Habermas ha continuato e radicalizzato l'ispirazione giovane-hegeliana a cercare razionalità immanenti, ma lo ha fatto traducendo in etica un'ispirazione qual è quella della *Moralität* kantiana, fondata su un criterio pragmatico-trascendentale, obbligato, per mantenere la sua valenza universalistica, a non dipendere dalla storicità e, dunque, da istituti e pratiche di vita concrete e determinate. Con la conseguenza che gli ambiti sociali, organizzati sotto forma d'impresa economica e di istituzione burocratico-politica attraverso i *medium* regolativi del denaro e del potere – il sistema economico, dunque, e il sistema politico-burocratico – rimangono assegnati, nella sua visione, a delle logiche e delle funzionalità sistemiche del tutto autonome dalla logica della comunicazione volta all'intesa propria della democrazia discorsiva. «*System-integration*» e «*Sozial-integration*» rimangono modalità di socializzazione profondamente eterogenee, la prima affidata a relazioni né normative né linguistiche basate sul calcolo del valore economico o sulla collazione nella gerarchia del potere politico, la seconda sulla pratica della discussione linguistica e dell'intesa.

## **2. *Anerkennung contra Moralität***

Di contro a tali difficoltà e aporie dell'etica del discorso di Habermas, Axel Honneth non ha avuto esitazioni nel tornare a valorizzare la *Sittli-*

*chkeit* hegeliana e a riproporre l'articolazione di *famiglia, società civile e corporazioni della solidarietà professionale* come una scansione di spazi e istituzioni differenziate che esplicitano la natura intrinsecamente razionale della modernità, sottraendo tale orizzonte di ragione alla curvatura formalistica e astratta del kantismo e riempiendolo invece di forme di vita che realizzano e riconoscono tutte le componenti esistenziali della soggettività moderna. Il principio organizzativo di una "forma", attiva e organizzatrice di realtà nel suo operare proprio perché indipendente da qualsiasi contenuto empirico e storico, è stato fondamentale per tutta la filosofia pratica di Kant, ponendosi a base della distinzione tra le sfere della *moralità* e quella del *diritto*: la prima, connotata dalla legalità interiore dell'imperativo morale che definisce buono l'atto generalizzabile all'intero genere umano, la seconda connotata dalla legalità esteriore e coattiva dello Stato di diritto, anch'essa meramente formale, giacché lo Stato per Kant deve svolgere una legislazione solo negativa, cioè deve solo legiferare su ciò che i cittadini non devono fare, per non invadere ciascuno la libertà degli altri, senza intervenire a definire in positivo il contenuto del loro vivere, che deve essere lasciato del tutto all'inviolabilità delle loro scelte private.

Rispetto a tale concezione solo *procedurale* della giustizia in Kant, per la quale è giusto ciò che ordina e regola dall'esterno, nel verso del divieto, le libertà private, Honneth ovviamente e correttamente non può che sottolineare la trasformazione radicale che, riguardo alla teoria della società e della civiltà giuridica, ha comportato la riproposizione hegeliana dell'etica, nella configurazione peculiare di un'etica del riconoscimento, in cui diritto e morale vengono fatte vivere ma, insieme, curvate e risignificate secondo un nuovo orizzonte di valori antropologici e di istituzioni.

La concezione antropologica – e insieme ontologica e logica – della soggettività in Hegel è infatti istituita, com'è ben noto, non sul *conoscere* ma sul *riconoscere*: ossia sulla capacità di una identità soggettiva di riconoscere sé stessa nell'alterità: nell'alterità sia della natura che in quella delle relazioni umane. Cosicché autentico soggetto è solo colui che si ritrova *bei sich im Anderen*, che si riconosce attraverso il rispecchiamento nell'altro, che vede nell'altro la condizione indispensabile per la realizzazione e l'integrazione del proprio Sé. Tutte le figure e le autorappresentazioni della soggettività che precedono tale forma matura del rispecchiamento/riconoscimento non sono irreali ma corrispondono a forme di esistenza non piene, parziali e difensive, che possono valere solo provvisoriamente, tanto che il persistere e l'irrigidirsi nelle quali può generare solo deformazioni e patologie del vivere.

L'organizzazione della società moderna in Hegel in tanto è moderna e razionale, sottolinea con forza Honneth, in quanto è articolata su un complesso di istituzioni (famiglia, società civile, Stato) che promuovono e garantiscono la realizzazione di tale libertà moderna, da intendersi, al suo massimo livello, appunto come *libertà del riconoscimento del sé nell'altro-da-sé*. Ma nello stesso tempo senza escludere quella tipologia delle libertà formali e liberali che nella filosofia pratica di Kant attengono alla caratterizzazione dei due ambiti della moralità e della legalità giuridica. Perché appunto, come ricorda Honneth, nei *Lineamenti di filosofia del diritto* del 1820, l'esposizione hegeliana dello *Spirito oggettivo* – ossia delle istituzioni dell'etica del riconoscimento che dimostrano che nella modernità il reale è razionale – è preceduta dalle sfere del *Diritto astratto* e della *Moralità*, che possono essere interpretate come modalità di una soggettività che, non riconoscendosi nei valori e nelle pratiche condivise dalla maggioranza nella sfera delle istituzioni etiche, può sottrarsi al riconoscimento collettivo ed entrare in relazione di scambio con gli altri solo nel ruolo di individuo proprietario e portatore di diritti che escludono gli altri o come soggettività morale che sottopone a critica e a riflessione le modalità di vita e i valori generali comunemente condivisi.

Quello che è indubbio è che in Hegel, continua ad argomentare Honneth, individuazione e socializzazione sono inscindibili, sono le due facce di una stessa medaglia, perché, l'autorealizzazione è fatta di bisogni, desideri e intenzioni che possono essere soddisfatti solo grazie alle azioni complementari degli altri. E appunto in questa coniugazione insieme di individuale e universale, di istanze soggettive e di istituzioni comunitarie e oggettive, consiste l'intrinseca razionalità del moderno, quale universalità non astratta, bensì universalità concreta, ricca di individualità.

Così i tre ambiti fondamentali della socializzazione moderna per Hegel (famiglia, società civile, Stato) realizzano, attraverso rapporti intersoggettivi e reciproci di riconoscimento, tutte le dimensioni in cui un soggetto può riconoscere e realizzare se stesso. La dimensione affettiva dell'*amore* sostiene e alimenta l'istituzione della famiglia quale primo stadio del reciproco riconoscimento e quale ambito in cui membri soddisfano mutualmente la loro bisognosità, in primo luogo corporeo-naturalistica. Quella della *dignità e del rispetto di sé* connota invece l'istituzione del sistema dei bisogni e dell'economia mercantile moderna, dove ciascuno, abbandonata la sfera a basso tasso d'individuazione della famiglia, si fa responsabile autonomamente, attraverso il proprio lavoro, della propria bisognosità, moltiplicandola e soddisfacendola con lo scambio di mercato con i lavori e i bisogni di tutti. Dove quindi ciascuno viene riconosciuto come membro utile e valevole

per la riproduzione della comunità e, come tale, è riconosciuto soggetto di diritti, pari a quelli di tutti gli altri agenti sul mercato del lavoro e dei beni. E infine la dimensione dell'*onore*, legata a quella presenza dell'orizzonte solidaristico nella società civile moderna costituito per Hegel dalla "corporazione", dove ciascuno vale ed è riconosciuto non per ciò che fa di eguale a tutti bensì per le sue abilità e qualità particolari, che gli consentono di partecipare alla vita comune attraverso produzione di beni e prestazioni riconoscibili, potremmo dire con altro linguaggio, non per il suo valore di scambio sul mercato ma per l'eccellenza del suo valore d'uso.

Per tale via ogni soggetto tanto più amplia la sua sfera di socializzazione tanto più si individualizza, perché, con il suo maturare da elemento organicamente dipendente dalla famiglia a soggetto autonomo della società civile e della società politica, si allontana sempre di più da una matrice naturalistica per riconoscersi ed essere riconosciuto come una individualità autentica, nel senso dell'universalità concreta: vale a dire come una individualità che, proprio nel suo agire particolare e del tutto determinato, si riempie dell'agire e dell'intenzione del bene comune e universale.

### **3. Il diritto alla libertà di Honneth e le due libertà di Karl Marx**

L'intenzione prospettica, secondo la quale Axel Honneth ha voluto approfondire e superare i limiti del paradigma linguistico-comunicativo di criticità immanente concepito da Habermas, è dunque abbastanza evidente. Ritornare, al di là del formalismo kantiano-habermasiano allo Hegel dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, significa per l'attuale responsabile dell'Istituto francofortese sottrarre questo testo maturo della filosofia sociale di Hegel all'impianto logico-metafisico del suo idealismo e coniugare un aristotelismo etico a tutto tondo, basato sulla priorità delle relazioni intersoggettive rispetto alla tradizione individualistico-contrattualistica moderna e sull'assunto che le motivazioni e i valori dell'agire dei singoli soggetti nascono da pratiche e norme sociali in qualche modo istituzionalizzate, secondo il motto aristotelico che «*anthropos zoon politikon physei estin*»<sup>2</sup> (Aristotele, *Pol.*, 1253 a 2).

De-metafisicizzare Hegel, liberare la sua filosofia ed etica sociale dalla *Wissenschaft der Logik* e dalla dialettica della contraddizione delle sue categorie speculative, significa infatti secondo Honneth, poter esplicitare la trama della società moderna come un complesso intrinsecamente razionale, perché strutturato su istituzioni e valori della cooperazione e del ricono-

---

2 «L'uomo è per natura animale politico».

scimento reciproco, il cui venir meno, o entrare in condizioni di *deficit* o di estenuazione, genera di necessità patologie, cioè forme avviliti e mortificate di vita sociale e individuale. De-metafisicizzare Hegel significa cioè sottrarre la teoria hegeliana dello *Spirito oggettivo*, ovvero delle istituzioni, dalla famiglia allo Stato politico, che organizzano la società moderna, alla concettualizzazione dialettica e sostituire ai nessi di *opposizione/contraddizione*, o di *essenza/apparenza*, il nesso di *fisiologia/patologia*, *funzione/disfunzione*, *normalità positiva/aberrazione negativa*: muovendo appunto dal contenuto, non metafisico, ma storico e concreto che lo *Spirito oggettivo* di Hegel implica per la sua definizione di ragione che s'è oggettivata nella realtà di pratiche istituzionali e di forme diffuse e comuni di vita. Per cui, per ritornare al nostro tema iniziale, ogni discorso critico che si propone nel denunciare le sofferenze, le diseguaglianze, l'alienazione e lo sfruttamento della vita nel presente, non muove da presupposti di giudizio e di valore esteriori e presupposti, ma muove *in modo immanente* da valori che già sono posti e prodotti nelle consuetudini di vita, perché è attraverso di essi che la società si riproduce: salvo decadere e patologizzarsi in forme, ancora o di nuovo, deficitarie, indebolite o marginalizzate del loro divenire storico, le quali appunto legittimano e fondano in modo immanente la ragioni di una teoria critica.

Ed è appunto a muovere da questa rilettura della *Filosofia del diritto* di Hegel che Honneth ha potuto disegnare un sistema completo delle libertà e delle istituzioni moderne nel suo *Das Recht der Freiheit* (2011), quale ripresa in parallelo, ma profondamente rielaborata, delle *Grundlinien* hegeliane. Potendo così presentare la società moderna come riproducentesi attraverso sfere concentriche di diverse tipologie di soggettività/libertà e delle loro rispettive codificazioni giuridiche: da quelle più astratte e povere, che corrispondono alla libertà negativa dell'individuo moderno di sottrarsi alle relazioni con gli altri o di criticarne modalità e costumi, a quelle più positive, ma ancora con una dimensione di astrazione ed estraneità, di cooperazioni mediate attraverso gli scambi di denari e merci a quelle infine più vaste e universali, corrispondenti a una soggettività che nell'altro trova, non il limite, ma la realizzazione più adeguata di sé. Per arrivare a dire che la libertà moderna non può che vivere delle tre libertà fondamentali: quella del liberalismo, con la sua valorizzazione del privato di contro all'invadenza del pubblico, quella kantiano-riflessiva che critica e valuta il pubblico alla luce della propria razionalità, e quella sociale, che garantisce l'espansione massima della sfera di vita d'ognuno perché ciascuno vede sostenuti i propri obiettivi dal realizzarsi degli obiettivi degli altri. In una concentricità di libertà, a ben guardare rovesciata, che vede la «libertà sociale come il



nucleo di tutte le nostre nozioni di libertà, rispetto al quale le altre idee di libertà qui prese in considerazione hanno una valenza meramente derivata» (Honneth 2015, 72).

Ma per poter leggere la società moderna come articolata fisiologicamente su istituzioni del riconoscimento e della cooperazione reciproca – di cui un mercato economico dominato dall'impresa capitalistica con le sue implicazioni di lavoro astratto e alienato sarebbe dis-funzione ed estremizzazione patologica – Honneth ha necessità di compiere *due radicali mosse teoriche*, il cui percorso concettuale a me sembra ostacolato da passaggi, a mio avviso assai azzardati, che finiscono col condurre il suo pensiero, al di là dei molti meriti scientifici da riconoscergli, in una difficile condizione aporetica. 1) Deve privilegiare il concetto di società civile nell'opera di Hegel di contro al concetto di società civile nell'opera di Marx. 2) Deve, seguendo in ciò la svolta già compiuta da Habermas, sostituire alla psicoanalisi freudiana la psicologia sociale del pragmatismo americano, in particolare quella di G. H. Mead, e praticare una teoria dell'individuazione-socializzazione che privilegia la dimensione dell'*intersoggettività* su quella della *infrasogettività*.

Nella matura *Critica dell'economia politica* di Marx la definizione della moderna *bürgerliche Gesellschaft* ("società civile" in quanto sinonimo di "società borghese", come vuole l'etimologia del termine) si basa su una singolare e originale *teoria dialettica della libertà*. La libertà dei moderni è infatti per Marx una icona a *double face*. In essa da un lato appare la *libertà liberale* quale diritto d'ognuno a muoversi liberamente nel proprio ambito privato (di produzione lavorativa e consumo) e ad entrare nell'ambito della società e del suo quadro cooperativo attraverso la giustizia dello scambio tra equivalenti di merce, lavoro e denaro, mentre dall'altro compare come società della *libertà sociale*, nel senso del tutto specifico, inaugurato da Marx che un gruppo, forse maggioritario, di quegli stessi individui entra nei nessi della relazione sociale solo perché *privato*, nel senso di *liberato*, da ogni diritto di proprietà, o di possesso, di qualsivoglia luogo o parte del mondo-ambiente che possa essere un mezzo o un oggetto di produzione. La *libertà liberale* caratterizza, struttura e legittima sul piano giuridico il mondo pubblico del mercato, dove gli individui si socializzano in base al loro lavoro di soggetti liberi, affrancati da ogni relazione premoderna, schiavistica o servile. La *libertà sociale* caratterizza e regola il mondo della forza-lavoro, dove una classe, espropriata storicamente di ogni bene, cede l'uso della propria attività produttiva alla classe dei possessori di capitale in cambio di un salario di sussistenza e di riproduzione. La *libertà liberale* informa dunque il mondo del lavoro e della democrazia politica, giacché

esso è il regno dell'eguaglianza e del pari diritto di ciascuno ad entrare in relazione con gli altri attraverso equivalenza. Mentre la *libertà sociale* informa il mondo della forza-lavoro e del suo uso capitalistico, nel quale l'esercizio del lavoro è una relazione asimmetrica di dominio tra diseguali.

Lo snodo che lega e unifica i due mondi opposti, come facce di una stessa medaglia, è appunto il termine e il concetto di "lavoro", quale sinonimo da un lato di prestazione e di riconoscimento tra eguali e dall'altro e, nella medesima unità di tempo, quale sinonimo di consumo e sfruttamento della vita di una classe da parte di un'altra classe. Ma attraverso una sovrapposizione di immagini per cui la scenografia della libertà liberale e dell'agire dei molti e liberi individui copre e occulta la pratica reale della libertà sociale e del suo darsi come rapporto tra classi.

La dialettica delle due libertà, come nesso dissimulato di opposti, è la chiave di volta per comprendere come, a mio avviso, Marx – non il Marx della filosofia della storia dei *Manoscritti del '44* e della *Ideologia tedesca* bensì quello dei *Grundrisse* e del *Capitale* – leghi intrinsecamente diritto ed economia, democrazia e capitalismo nel mondo moderno.

Il diritto liberale è complesso di valori imprescindibili e irriducibili della modernità, giacché con la sua codificazione dei diritti di ognuno ad essere considerato come persona eguale a tutte le altre, con la sua istituzione della cittadinanza moderna quale compresenza di liberi ed eguali informa e struttura la circolazione e lo scambio delle merci e dei lavori quale sfera indispensabile della riproduzione sociale. Ma è nello stesso tempo il diritto che costruisce e dà senso al mondo dell'apparire, della superficie, di una esteriorità sociale, che copre e dissimula il mondo dell'essere e della vera realtà dei rapporti sociali. Il vero effetto di distorsione e di dissimulazione rappresentativa qui non è dunque quello che un Marx, ancora prigioniero dei suoi miti giovanili, teorizza con il rovesciamento feuerbachiano di soggetto e predicato nella teoria del feticismo del primo capitolo del *Capitale*, bensì quello generato dal *nesso di essenza e apparenza*, per cui il mondo della diseguaglianza, che genera sfruttamento e alienazione tra i portatori di forza-lavoro, sulla superficie del mondo sociale si *trans-forma* e appare, di necessità, come un mondo di liberi ed eguali: dando luogo, com'è evidente, ad una concezione dell'ideologia profondamente diversa dal nesso di struttura/sovrastuttura che connota ancora la filosofia della storia, con le sue metafore geologico-edilizie, del Marx ideologo del materialismo storico<sup>3</sup>.

Ora, rispetto a tutto ciò, a me sembra che la mossa teorica di fondo compiuta da Honneth sia consistita nell'aver sostituito il nesso marxia-

---

3 Mi permetto di rinviare ai miei testi: Finelli (2015; 2017, 53-68).

no di essenza/apparenza con quello, d'ispirazione biologico-sociologica, di funzione/disfunzione e di essersi fermato, di conseguenza, alla teorizzazione hegeliana della società civile nella *Filosofia del diritto*. Giacché, malgrado molte interpretazioni divergenti su questo luogo fondamentale della filosofia moderna, io credo che la concezione hegeliana della società civile rimandi a una visione di essa sostanzialmente organica e sistemica che non viene messa in discussione dalle rigidità e dalle asprezze pure in essa presenti: la cui razionalità dunque ben si sposa con quel potenziale sistema di libertà e di giustizia che Honneth vede immanente nelle istituzioni giuridico-economiche e nell'etica della democrazia moderna.

Hegel è stato colui che ha colto con maggior acume l'imporsi della modernità come autonomizzazione e specializzazione di spazi relazionali e funzioni, nelle società premoderne spesso non sufficientemente differenziati. In particolare ha teorizzato, come peculiare della modernità, la compresenza, nella distinzione delle funzioni e delle legalità che le sostengono, di *società civile* e *Stato politico*: assegnando alla società civile la produzione di una *socializzazione attraverso astrazione* e allo Stato politico quella di una *socializzazione attraverso concretezza*. E, attraverso l'economia politica classica, ha potuto definire il "sistema dei bisogni", che è il cuore economico della società civile moderna, come un sistema in cui, con il mercato e la divisione del lavoro, la riproduzione del singolo e dei suoi diritti non confligge con gli interessi di tutti gli altri.

Certo tale mediazione avviene attraverso percorsi astratti di socializzazione, perché gli istituti e i mezzi che la consentono cadono al di fuori dei singoli individui e una esteriorizzazione di questo genere può produrre un'*alienazione* che si fa *estraneazione*. Ma al di là di questa dimensione rigida, da intelletto hegeliano appunto, dato il rapportarsi secondo estrinsecità tra individuale e universale – che può generare l'estremizzazione patologica della grande ricchezza da un lato e della miseria della plebe dall'altro – rimane l'organicità e la razionalità di fondo della società civile in Hegel, anche attraverso gli interventi del *welfare*, degli istituti della *Polizey* e della *Korporation*, nonché la politica coloniale: giacché comunque nella società civile si dà comunque mediazione tra individuale e universale, «cosicché, poiché ciascuno acquista, produce e gode per sé, appunto perciò, produce e acquista per il godimento degli altri» (Hegel 1954, 174).

Ma quello che a questo punto è legittimo domandarsi è se appunto tale riattualizzazione postmetafisica della società civile disegnata da Hegel possa effettivamente proporsi come base per un'eticità democratica, come suona il sottotitolo del *Diritto della libertà*. Se tale valorizzazione del potenziale di riconoscimento reciproco e di integrazione cooperativa implicito in una

economia di mercato – ma appunto di un *mercato, di fondo, senza capitale* – non rischi di trascurare quella centralità dell'accumulazione capitalistica, sia sul versante del capitale produttivo di merci, sia soprattutto su quello del capitale finanziario, che appare oggi essere ancora dominante sulla scena della storia mondiale.

Non perché Honneth, particolarmente nella prima fase della sua ricerca, negli anni '80, non abbia dedicato attenzione ed energie ad argomenti molto influenzati dal marxismo e dalla tematica della lotta di classe, come dimostra ampiamente la sua produzione saggistica di quegli anni. Dove è giunto a porre al centro del suo discorso critico la consapevolezza che nella quotidianità del processo lavorativo capitalistico, oltre che di sfruttamento materiale e di requisizione del plusprodotto, è da sempre in gioco, anche e soprattutto, la perdita completa del controllo dei lavoratori sulla propria attività, e dove quindi, ponendo le basi della sua successiva teoria del riconoscimento, ha dato inizio alla critica della rifondazione del materialismo storico avanzata da Habermas, perché questi attraverso l'etica del discorso lasciava cadere del tutto l'ipotesi di un'emancipazione di natura pratico-strumentale, non comunicativa, all'interno dei processi di lavoro. Tanto da avvicinarsi alla sociologia francese del lavoro di Philippe Bernoux e all'ipotesi della "riappropriazione", come complesso di tentativi attraverso i quali «i soggetti lavoratori cercano cooperativamente di riguadagnare il controllo sulla loro attività produttiva» (Honneth 2011, 89).

Solo che al centro del suo discorso non c'è mai stata l'assunzione della *logica accumulativa del capitale* come struttura portante e tendenzialmente totalitaristica della società moderna. La sua critica, in sé giusta e legittima, del monismo unifattoriale ed economicistico della filosofia della storia, in cui di fondo si risolve il materialismo storico di Marx, ha finito coll'impeidirgli poi di valorizzare sufficientemente la critica matura dell'economia politica di Marx, basata non più sulla metafisica del lavoro ma sul nesso tra capitale e forza-lavoro. E tutto ciò ha sospinto il suo pensiero, verso una teoria del conflitto e della lotta per il riconoscimento che fa soggetto fondamentale della riproduzione sociale, non l'economico, quanto invece i valori e i disvalori che reggono e regolano le relazioni intersoggettive.

Per questa via Honneth finisce col ritornare al paradigma smithiano-hegeliano della divisione del lavoro e alla centralità del "lavoro", anziché della "forza-lavoro", come presunto luogo costitutivo dell'identità moderna. Anche perché egli legge nel *Capitale*, con un atto interpretativo veramente singolare, la descrizione fatta dei processi di astrazione nell'uso capitalistico della forza-lavoro come realizzata guardando in controluce all'idealizzazione di un *paradigma artigianale*, che Marx avrebbe assunto come model-

lo felice di un'attività di autorealizzazione. Cosa che, a dire il vero, risulta assai difficile da reperire nell'opera marxiana matura, dove il riferimento a modalità precapitalistiche di lavoro, o all'operaio specializzato della manifattura (*Teilarbeiter*), è fatto da Marx senza intenti celebrativi e apologetici ma solo per chiarire il diverso nesso tecnologico tra corpo umano e strumento-macchina, che si dà nel passaggio da un'epoca storica all'altra, e come la natura totalitaria e astratta del capitale spinga necessariamente alla organizzazione di un processo lavorativo sempre più adeguato e mediato con il processo di valorizzazione: ossia di un lavoro astratto sempre più adeguato alla produzione di una ricchezza astratta.

È dunque un non sufficiente approfondimento della teoria dell'accumulazione capitalistica come vero soggetto delle relazioni interpersonali ad aver condotto, a mio avviso, l'etica sociale di Honneth verso il modello hegeliano assai più che non verso quello marxiano e ad aver centrato il suo discorso assai più sulle potenzialità di cooperazione e riconoscimento, come si diceva, di un mercato senza capitale, piuttosto che sull'irrazionalità strutturale che il capitale, in quanto produzione di ricchezza astratta, impone al mercato come suo luogo per eccellenza di sviluppo e di riproduzione.

#### **4. Al posto della psicoanalisi il pragmatismo americano**

Del resto non a caso in Honneth a tale sostituzione sul piano delle istituzioni sociali moderne di Marx con Hegel, ha corrisposto, sul piano della psicologia individuale e della formazione dell'identità personale, la sostituzione (già in parte operata da Habermas) della psicoanalisi freudiana, tradizionale riferimento della prima generazione della Scuola di Francoforte, con la psicologia sociale del pragmatismo statunitense, in particolare con la teoria della genesi della soggettività di H. G. Mead. Perché anche qui ha avuto bisogno, in modo complementare al suo hegelismo democratico, di svolgere un modulo argomentativo che si sviluppasse solo secondo una dimensione orizzontale, di organicità e di scambi intersoggettivi, che nella loro intrinseca razionalità e socialità non venisse disturbata e contraddetta da altri fattori, più pulsionali e profondi, più idiosincratici, di formazione e di causazione della soggettività. Senza rendersi sufficientemente conto, io credo, che in entrambi i casi aver rinunciato ad una maggiore verticalità, antropologica e sociale, rispetto alla valorizzazione solo di una relazionalità orizzontale e intersoggettiva, intrinsecamente cooperativa e democratica, non risolve sostanzialmente proprio quelle istanze radicali di un riconosci-

mento individualizzante da cui aveva preso le mosse la sua critica dell'etica del discorso, troppo discorsiva e conciliativa, di J. Habermas.

La distinzione all'interno della persona che la psicologia sociale di Mead ha posto tra "Io" e "Me" (*I and Me*), consente infatti, secondo Honneth, di coniugare coerentemente individuazione e socializzazione, nel verso di un ampliamento progressivo della sfera delle relazioni sociali che si accompagna a un progressivo riconoscimento e a una progressiva liberazione dell'*Io*: proprio, come sottolinea Honneth, secondo l'istanza della *Filosofia del diritto* di Hegel, dove «il potenziale dell'individualità giunge a liberarsi lungo la via dell'aumento degli spazi di libertà tutelati giuridicamente» (Honneth 1992, 105). Se il *Me* rappresenta le interiorizzazioni dell'altro sociale generalizzato, le norme cioè e le attese consolidate di comportamento che la società si attende dall'individuo, e in base alle quali egli viene riconosciuto, l'*Io* costituisce il fondo idiosincratico e più interiore della soggettività, con la quale questa valuta, critica e reagisce alla modalità delle relazioni e ai valori istituzionalizzati. Per cui, a muovere da istanze interiori non riconosciute, da pressioni e stadi incontrollabili che provengono dal suo interno, l'*Io*, che dialoga in tal caso non con la società presente, ma con una futura società ideale, può dare atto a un processo di lotta per il riconoscimento del suo mondo interiore e concorrere così ad una trasformazione della società e a un allargamento della tipologia dei diritti e delle relazioni interpersonali.

Ma è proprio questa presupposizione della struttura della soggettività che fa questione a mio avviso nella prospettiva di Mead-Honneth. Perché non solo non viene detto nulla sulla genesi e la natura dell'*Io*, se non genericamente che venendo dall'interno non è definibile e riconoscibile altrimenti in via negativa come scarto e distanziamento dalla regola sociale. Ma soprattutto perché viene presupposto il darsi, facile e spontaneo, come un accadere naturale, del dialogo tra *Io* idiosincratico e originariamente estraneo alla norma e *Me* costituito e sedimentato dalla norma. Perché cioè viene presupposta la libertà dell'accendersi e dell'esprimersi del mondo interiore dell'*Io*, così come viene data per scontata la facilità del dialogo interiore tra desiderio individuale e norma sociale.

Laddove è proprio tale spontaneità e facilità di accesso al proprio mondo interiore da parte dell'individuo umano che costituisce la questione di fatto e di diritto per cui è nata la psicoanalisi. Si potrebbe dire che è l'opposto, la difficoltà cioè di sentire, entrare in contatto e dialogare con il proprio mondo pulsionale e affettivo, a costituire infatti una possibilità strutturale e permanente dell'essere umano, con il rischio, assai sovente, di essere una modalità psicologica ed esistenziale generalizzata. Tanto che è legittimo

pensare che, appunto, per evitare le difficoltà legate a questo nodo centrale dell'umano, Honneth abbia compiuto la rimozione, dal suo discorso sulla psicoanalisi, delle modalità di essere e di agire dell'inconscio freudiano e delle storture che strutturalmente si possono dare tra inconscio e conscio, o, se si vuole, tra istanza psichica del desiderio e istanza psichica della legge.

Anche perché già nell'interpretazione di Freud avanzata dal suo maestro Habermas, era accaduto d'incontrare una lettura a mio avviso profondamente riduttiva della teoria freudiana dell'antropogenesi e, specificamente, della teoria dell'inconscio. Habermas già in *Erkenntnis und Interesse* aveva infatti trattato dell'inconscio in Freud come *distruzione di linguaggio*, come cioè decadimento di un'attività normalmente dialogica, nel senso intrasoggettivo e intrapsichico della mente umana. Ossia aveva letto l'inconscio, secondo l'impostazione che Freud aveva dato nella prima topica, quale sinonimo di rimosso, quale cioè patologia di una coscienza che, per la presenza di una censura, subisce la scomposizione delle sue capacità insieme linguistiche e rappresentative in una funzione solo iconico-rappresentativa che caratterizza una modalità solo deformata di funzionare della mente. Per dire cioè che Habermas, anche nel contesto della dottrina freudiana, aveva continuato a porre come prioritaria e centrale una mente logico-discorsiva, di cui quella inconscio-onirica sarebbe solo un derivato disfunzionale: senza poter accogliere per nulla la diversa dottrina dell'inconscio – dell'inconscio non come rimosso – che Freud aveva elaborato con la seconda topica e con il costituirsi dell'Es come fonte primaria e originaria, biologico-corporea della vita.

Ma la medesima operazione sul *corpus* freudiano, di rifiuto della fondazione materialistico-biologica del suo impianto teorico e di valorizzazione di un'autoproduzione invece solo sociale, relazionale e intersoggettiva, della soggettività umana, mi sembra sia stata compiuta anche da Honneth, in particolare nel capitolo settimo di *Pathologien der Vernunft*. Dove il proposito, quanto mai evidente, è stato quello di sottrarre l'opera freudiana all'orizzonte delle scienze naturali e di presentare una soggettività umana che, più che essere guidata dal piacere e dalla gioia del proprio sentire, dalla forza cioè e dal valore dei propri affetti, sarebbe diretta dall'identità di sé come essere libero che non viene condizionato e manipolato da inclinazioni e desideri emotivi. Cioè come essere che produce se stesso, al di là di ogni condizionamento naturalistico e gode della «capacità di una libera volontà su cui non agiscono imposizioni che ne delimitano la funzionalità» (Honneth 2007, 180). Non è una passione più forte e potente, si potrebbe dire con l'*Etica* di Spinoza, che emancipa dalla passioni che generano più sofferenza e *impasse* nel vivere, quanto invece la forza di una idea, ossia

della rappresentazione interna consustanziale all'essere umano. È «l'anticipazione auto-attivantesi di una libertà del volere che, quando viene in contrasto con restrizioni soggettivamente esperite, induce ad attivare un processo di elaborazione della propria storia di vita» (Honneth 2007, 169). È una rivendicazione cioè originaria di autonomia, è la volontà prioritaria di appropriarsi del proprio volere, e non la dinamica pulsionale, a fondare la soggettività psicoanalitica e il suo percorso critico di ricostruzione della propria formazione personale.

Del resto, a confermare tale forte esposizione sovranaturalistica che appare caratterizzare il discorso honnethiano, tale rinuncia a cercare nella propria corporeità un riferimento fondamentale per la propria identità, si manifesta anche il ricorso che egli fa alla scuola psicoanalitica delle relazioni oggettuali, dove l'attenzione della vicenda psichica di ognuno è rivolta assai più verso la relazione di amore, di odio, di perdita, di lutto dell'oggetto (o persona) esterni che non verso una gravitazione di senso interna<sup>4</sup>. Nel senso che anche per questo verso in Honneth sembra aver giocato la rappresentazione di una soggettività umana che si costruisce assai più sull'asse orizzontale della socialità e della relazione con l'altro (altri da sé) che non sull'asse verticale di un rapporto mente-corpo: prospettiva, quest'ultima, per la quale, è l'intensità o meno dell'affezione emotiva e corporea che trascina l'autenticità o meno delle relazioni oggettuali. Ma appunto riproponendo Honneth anche per tale via la sua predilezione per una psicologia sociale come quella hegeliana.

## **5. R. Jaeggi: una critica non essenzialistica alla forma di vita capitalistica**

Rahel Jaeggi, come si diceva già all'inizio, è stata l'autrice che negli ultimi anni, nella continuità dell'insegnamento di Honneth, ha lavorato maggiormente sul paradigma della critica immanente e sulla necessità di estrarre valori emancipativi e trasformativi dalle stesse forme di vita in atto nella società contemporanea, *senza cadere in presupposizioni essenzialistiche o metafisiche*. Come in Honneth la sua prospettiva muove dall'insufficienza della civiltà liberale quanto a una concezione della giustizia e della natura dello Stato come complesso di norme che devono solo temperare ed equilibrare dall'esterno il diritto d'ognuno alla propria utilità e alla propria felicità personale. Al criterio organizzativo del proceduralismo liberale, ancora massimamente presente in un'opera come quella di Rawls, dove la

---

<sup>4</sup> Cfr. Lombardi (2016).



giustizia consiste nel dare a ciascuno eguaglianza e pari opportunità, in una regolazione solo formale di queste, che non abbia per nulla a considerare ciò che si svolge all'interno della dimensione privata, la Jaeggi continua ad opporre il criterio della *vita buona*, della vita effettivamente riuscita, come scopo supremo da assumere a principio costituzionale della nostra vita associata. Ancora una volta, dunque, la riproposizione della *Sittlichkeit* aristotelico-hegeliana contro la *Moralität* kantiana, a motivo dell'operare solo formale in quest'ultima dell'universale di ragione, sia nel verso dell'imperativo categorico che in quello della legge giuridica. Ma, ovviamente, senza dimenticare, da parte della Jaeggi, quanto definitivamente conquistato e maturato dal kantismo, riguardo alla natura della modernità, quale tempo storico strutturato su una cittadinanza che esclude ogni intervento paternalistico della pubblica autorità che pretenda di dirci e imporci quale debba per noi essere il bene e quale debba essere il male.

Perché Jaeggi ha ben ferma la consapevolezza, come già Honneth, che la modernità deve essere pensata e compresa alla luce di un gioco reciproco tra *Kant*, *Hegel* e *Marx*, assimilando e utilizzando nel concetto di critica proprio della *Teoria critica* quanto di più irrinunciabile sia stato acquisito da questi tre grandi eroi eponimi del moderno: un concetto di critica cioè che, di nuovo, rileggendo lo *Junghegelianismus*, proponga ipotesi di vita buona e razionale, evitando sia formalismi universalistici che essenzialismi di presupposizione antropologica che autoritarismi e paternalismi di carattere etico. Per questo Jaeggi può riprendere il divieto, formulato dalla prima generazione della Scuola di Francoforte e da Adorno in particolare, di delineare configurazioni positive della critica, immagini utopiche del futuro, e di attenersi ad una formulazione solo negativa della critica, che espliciti e denunci cioè solo patologie e forme deformate e impedito di vita, senza presumere di anticipare forme e modalità di essere dell'avvenire. E in tal senso ha provato, acutamente – dopo la fine delle filosofie della storia, tra cui *in primis* quella marxiana del materialismo storico – a riconiugare in termini contemporanei, e appunto critici, la categoria di “alienazione” di Marx. Ben consapevole, la studiosa tedesca, che nel discorso di Marx, in particolare di quello dei *Manoscritti del '44* e dell'*Ideologia Tedesca*, il concetto di alienazione rimanda ad una *teoria presupposta* dell'essenza umana: anche perché ormai è ben acquisito dalla letteratura critica e dal dibattito sul marxismo quanto e come la mistica della *Gattung* – ossia lo spiritualismo, apparentemente materialistico, dell'antropologia del *Genere* di Feuerbach – abbia pesantemente condizionato non solo gli scritti giovanili di Marx ma tutta la sua teoria del materialismo storico e della lotta per il socialismo

Così la Jaeggi ha potuto proporre una riscrittura del concetto di alienazione che, diversamente da quanto supposto dai primi teorici della Scuola di Francoforte (come Horkheimer, Adorno, Marcuse), non significasse l'essersi allontanato ed estraniato da qualcosa di originario, l'aver cioè perduto una propria natura iniziale ed essenziale, bensì significasse un'incapacità dell'essere umano di ritrovarsi nelle azioni che compie, di ritrovare senso ed emozione di vita nel proprio vivere, ossia l'impossibilità di appropriarsi e di identificarsi con i propri contenuti e forme di vita. Rifiutare un'antropologia della ricchezza presupposta dell'essere umano, come *Gattungswesen* che in modo prometeico riduce tutta l'oggettività a prodotto della propria attività, e ripartire con il discorso critico dell'antropologia filosofica di Helmuth Plessner per la Jaeggi è un tutt'uno. Giacché solo una concezione dell'essere umano come esistenza carente e vulnerabile, priva di ogni compiutezza, solo un'antropologia che vede l'essere umano, diversamente da quello animale, come non coincidente con alcuna datità biologica e naturale, come una *questione aperta* che deve creare attraverso la tecnica un suo ambiente artificiale e sapersi rinnovare costantemente rispetto al proprio ambiente naturale, *solo l'originaria indeterminatezza dell'animale umano*, può consentire secondo la Jaeggi di ripensare l'alienazione rispetto a un processo di vita mai predeterminato ma sempre determinabile e definibile come un campo aperto di relazioni, dagli esiti mai prevedibili. E in tal modo garantire che quando si utilizza il concetto di alienazione, senza alcuna necessità di far riferimento a teorie sostanziali del sé e delle comunità sociali, si vuole e si può oggi significare che il soggetto in questione patisce forme deficitarie e distorte di vita, per le quali è distrutta o seriamente danneggiata la sua capacità, quale che sia il suo contenuto storico-sociale di vita, di entrare in un rapporto di appropriazione con se stesso e con il mondo.

Solo de-metafisicizzando il concetto di alienazione rispetto all'originaria impostazione di Marx – secondo un'operazione teorica che richiama evidentemente la de-metafisicizzazione compiuta da Honneth sulla *Filosofia del diritto* hegeliana – si può tornare ad utilizzarlo come strumento effettivo di critica immanente nel contesto sociale contemporaneo, al fine di evidenziare tutte le forme patologiche di lavoro e di non-vita che segnano drammaticamente il mondo di oggi. A patto dunque di sottrarlo ad una antropologia essenzialistica e identitaria e di iscriverlo in una antropologia pragmatica che, con riferimenti anche a Dewey, caratterizza l'essere umano come *problem solving*, ossia come un organismo vivente, che, anziché destinato metafisicamente a confermare e proiettare la sua identità interna nel mondo esterno, è destinato, al fine della sua sopravvivenza, a risolvere

i problemi che di volta in volta gli si presentano, per raggiungere uno stato desiderato a partire da una condizione data. In tale nuovo contesto di significato l'alienazione significa dunque il *non poter disporre del proprio volere*, la disfunzione *patologica* della funzionalità *fisiologica* dell'essere umano di essere un *problem solving* a muovere da scelte che non trovano ostacoli interni. Rifacendosi anche al «danneggiamento della funzionalità del volere», argomentato da E. Tugendhat, ciò che mette a tema la Jaeggi è dunque una trattazione dell'alienazione, volta a evidenziare più impedimenti interni che impedimenti esterni, più una riflessione sul *come* dell'agire che non sul *che*, ossia sui contenuti, dell'agire: in una definizione appunto formalistica, e non essenzialistica, dell'alienazione, quale ombra, altra faccia negativa, dell'ideale moderno dell'autodeterminazione.

Secondo quanto pensa Tugendhat: «Il problema di ciò che sia veramente voluto non verte *sui fini del nostro volere, ma sul come, sul modo del volere*» (Tugendhat 1987, 40). L'alienazione è il farsi patologico e deficitario della nostra libertà di volere il nostro volere. È un impedimento a poter disporre del nostro volere. Scrive Jaeggi:

In questo modo si trova anche un principio che permette di superare l'opposizione tra l'antipaternalismo moderno e il paternalismo di un'etica più sostanziale: se qualcosa è buono o meno per me dipende sempre (in una prospettiva antipaternalistica) da una mia presa di posizione personale, cioè dal fatto che io lo voglio. Questa presa di posizione deve però essere qualificata, nel senso che il volere in essa espresso deve essere un vero volere, ovvero non deve essere sottoposto a ostacoli interni. Io devo, in ciò che voglio, essere libera, devo quindi disporre del mio volere affinché esso valga come il mio proprio volere. Il criterio così ottenuto è in primo luogo formale: si tratta del come e non del cosa si vuole, cioè io non devo volere qualcosa di determinato ma devo poter volere in modo libero o autonomo ciò che io voglio. Dunque non si può distinguere un vero oggetto del nostro volere ma solo un preciso modo di rapportarsi, nel proprio volere, a se stessi e all'oggetto voluto. (Jaeggi 2016, 88-89)

È attraverso questa formalizzazione e de-sostanzializzazione del concetto di alienazione che Jaeggi può ritornare così al presente del nostro vivere sociale e operare una radicalizzazione di prospettiva che torna a porre al centro della tradizione critica d'ispirazione francofortese la questione del capitalismo come forma di vita dominante la nostra esistenza, e dunque la ripresa dell'intento marxiano di critica dell'economia politica. Giacché si tratta, come giustamente sottolinea la Jaeggi, di aprire la scatola nera dell'economia, che, per quanto additata dalle diverse generazioni dei francofortesi come fonte colonizzatrice e deformatrice del vivere contemporaneo, è rimasta sostanzialmente non conosciuta, né adeguatamente approfondita nella sua capacità d'intessere una forma integrale di vita sociale: a partire

cioè da valenze economiche che sono in sé medesime intessute e produttrici di forme etico-valoriali, così come cognitivo-percettive del vivere sociale. Allontanandosi con ciò non solo dalle tesi habermasiane sul dualismo qualitativo tra sfera dell'agire strumentale e sfera dell'agire comunicativo, ma, ancor prima, dalle analisi degli stessi Horkheimer e Adorno che, per quanto critici del mondo contemporaneo, non hanno certo continuato e sviluppato la critica dell'economia politica di Marx, come non hanno approfondito la sociologia concreta dei processi di lavoro e le forme specifiche di vita in essi immanenti. Dunque un'analisi del capitalismo come forma di vita, quella che propone la Jaeggi: un'analisi del capitalismo cioè come processo di totalizzazione sociale, generativo insieme di materialità e idealità, di economia materiale ed economia spirituale, di pratiche e insieme di norme. Un'analisi del capitalismo come *Lebensform* insomma che deve andare ben al di là di una riproposizione della rigidità ed esteriorità del nesso di struttura e sovrastruttura propria dell'economicismo marxista, per cui l'economico condizionerebbe, influenzerebbe, colonizzerebbe dall'esterno il mondo culturale e sociale della vita, e che, viceversa, proprio nell'ambito stesso delle pratiche economiche, nell'ontologia sociale dell'economico, vuole trovare insieme le ragioni delle patologie e delle deformazioni della vita, come, d'altro canto, i valori propositivi di una loro trasformazione.

Giacché proprio in tale presa in considerazione dell'economia, nel mondo moderno, *in senso lato* anziché in senso stretto – in questa assunzione cioè dell'economia non come ambito dedito alla sola riproduzione materiale ma come insieme di pratiche sociali e di istituzioni, profondamente connesse soprattutto dal lato dei codici giuridici e delle norme che le regolano a pratiche e istituzioni non economiche – si evidenzia per la Jaeggi l'implicazione e la funzione fortissima e reale nell'agire pratico e sociale del fattore ideologico e culturale: quale, ad esempio, il valore e il principio della libertà moderna. Che, sottolinea Jaeggi con uno scarto concettuale di rilievo rispetto ad Honneth, non patisce tanto limiti o *deficit* di realizzazione quanto invece un *processo di rovesciamento*, per il quale proprio nella sua realizzazione produce l'opposto di sé: ossia una condizione generalizzata di alienazione e di dominio.

## 6. Una critica dell'economia politica senza *Das Kapital*?

Fin qui, dunque, sembra andar tutto bene per quanto riguarda il discorso teorico di Rahel Jaeggi, con il suo progetto di tornare a proporre la cen-

tralità della critica del capitalismo, ma nella forma liberata ed emancipata da ogni filosofia della storia e da ogni antropologismo essenzialistico. Con l'attenzione, da parte della studiosa berlinese, di una rinnovata sociologia critica dei processi di lavoro, la cui mancanza costituisce il nodo più rilevante delle attuali scienze sociali e politiche. E con la riproposizione della tesi già avanzata dal Marx dei *Manoscritti del '44*, ma alleggerita da ogni presupposizione umanistica indebita, che l'*alienazione*, costitutiva della forma capitalistica di vita, non è sovrapponibile ed esauribile nella categoria di *sfruttamento*, giacché ciò che è in questione non è solo la sottrazione di tempo o prodotto di lavoro da parte di altri – una questione cioè solo *quantitativa* – bensì è il problema, ben più *qualitativo* e intrinseco a una forma di vita, del divieto e della costrizione a non poter, in alcun modo e in alcun luogo, di *coincidere con se stessi*.

Eppure a chi come noi prova ormai da un cinquantennio a muoversi nella medesima direzione interpretativa e propositiva non possono non farsi del pari evidenti gli stridori, le difficoltà, per non dire le incongruenze, che accompagnano il pur meritevole discorso di Jaeggi. Giacché la contraddizione di fondo in cui s'incepisce la riflessione di Jaeggi a me pare consistere nell'emancipare la critica marxiana dell'economia politica non tanto e non solo dai suoi presupposti metafisici e acritici ma dalla sua più intrinseca identità, lasciandone cadere cioè il suo corpo teorico più intrinseco e, a mio avviso, più durevole e capace di scienza e di realtà. Come a voler dire, insomma, secondo il vecchio motto, che la Jaeggi, insieme all'acqua sporca, finisce con il gettar via anche il bambino.

La Jaeggi infatti intende aprire la scatola nera dell'economia capitalistica munita di strumenti per aprire serrature come l'antropologia di Plessner e il pragmatismo americano ma lascia cadere per strada quel grimaldello prezioso e indispensabile per disserrare i segreti della nostra contemporaneità che è, a mio avviso, ancor più oggi *Il capitale* di Marx. Lascia cadere cioè quella teoria dell'accumulazione di ricchezza astratta, attraverso i cui passaggi e protocolli obbligati, attraverso le cui leggi, il testo marxiano s'è provata a dare, come nessun altro mai, una spiegazione del *capitale come soggetto dominante e tendenzialmente totale* della società contemporanea, ossia di quella forma capitalistica di vita che proprio nel suo ricondursi a totalità vorrebbe essere l'oggetto specifico della ricerca della Jaeggi.

Ma lasciare cadere l'argomento principe di Marx – *secondo la quale il mondo ad economia capitalistica è un mondo intrinsecamente bino, perché scandito dalla compresenza di due mondi, che sono il mondo concreto degli individui e delle cose concrete, il mondo delle qualità, da un lato e il mondo astratto dell'accumulazione di denaro, il mondo della quantità, dall'altro* – si-

gnifica privarsi dello strumento fondamentale per comprendere approfonditamente la forma capitalistica di vita e il *feticismo, non della merce, ma del capitale* che la organizza e la articola nel suo snodo principale. Vale a dire non centrare l'attenzione sullo snodo che lega la *profondità* alla *superficie* dell'essere sociale, per il quale il "mondo della forza-lavoro", cioè dell'uso capitalistico nel processo produttivo delle vite dei lavoratori, appare nella superficie dell'essere sociale come il "mondo del lavoro", cioè della società civile hegeliana, quale mondo di scambio e di confronto tra individui liberi ed eguali.

Giacché la lezione più profonda del *Capitale* di Marx non sta, a mio avviso, nel *feticismo del mercato*, come pure è stato concettualizzato dallo stesso Marx nel celebre quarto paragrafo del I capitolo quale scambio tra uomini e cose, o tra soggetto e predicato, bensì nel *feticismo* appunto del *capitale*, per il quale accade che il lavoro astratto, cuore di un processo di produzione a tecnologia capitalistica ed esito di una pratica di sussunzione e dominio della forza-lavoro da parte del capitale, appaia alla superficie degli scambi di mercato come scambio di lavoro concreto, cioè di prestazioni concrete tra individui che scambiano in base alle leggi democratiche della equivalenza e del riconoscimento equanime di ognuno.

D'altro canto se non si assume come vertice di un discorso critico la fortissima dinamica universalizzante-globalizzante che Marx ha assegnato al *valore capitalistico*, quale quantità in obbligo costante di accumulazione e di espansione, è ben difficile comprendere come e perché l'effetto ideologico della società moderna consista in quel *nesso rovesciato di opposti*, per il quale i valori e le norme di superficie producono e nello stesso tempo dissimulano le pratiche e le relazioni sociali, di segno opposto, che strutturano la profondità del mondo reale. E infatti a me sembra che proprio su questo snodo delicatissimo il discorso della Jaeggi trovi le sue maggiori difficoltà. Giacché da un lato, assai meglio di Honneth, l'autrice tedesca ha la sensibilità e l'intelligenza di mettere a tema il *rapporto tra realtà e norme* come un nesso istituito su *rovesciamento* e come un nesso nel quale il mondo delle norme, proprio nella sua configurazione rovesciata, è fattore indispensabile di produzione di realtà.

Gli ideali normativi, dunque, non sono soltanto qualcosa di non ancora pienamente realizzato, ma nella loro realizzazione sono rovesciati. La libertà e l'uguaglianza perciò non sono affatto 'mere idee'; sono invece idee che hanno acquisito una efficacia sociale, e che si sono sedimentate nelle istituzioni sociali. La loro efficacia consiste – e per Marx questo non è un effetto casuale ma necessario – nel fatto che nel corso della loro realizzazione esse minano se stesse. (Jaeggi 2016, 69)

Ha l'audacia intellettuale, cioè la Jaeggi, di intendere che, nella società contemporanea, quanto a messa in campo del mondo dei valori non si tratta di *deficit* o debolezze di realizzazione, come ha teorizzato Honneth, quanto invece di pienezza di realizzazione, ma nel modo specifico del rovesciamento. E che appunto in tale correlazione invertita o rovesciata tra norme e realtà giaccia la condizione fondamentale dell'immanenza di un critica che voglia essere trasformativa. Ovvero che trasformi *insieme* mondo reale e mondo dei valori, modificando le pratiche di vita reale nel senso di una realizzazione – né rovesciata né ideologica – di quella stessa configurazione normativa. E che solo in tal modo infine si persegua effettivamente la definizione e concettualizzazione di critica concepita da Hegel sotto la categoria di *Aufhebung*: superamento quale conservazione, in cui «il giusto si sviluppa dal superamento conservante del falso» (Jaeggi 2016, 78).

Ma ciò di cui poi, a ben vedere, Jaeggi non dà conto è *come e perché* accada quel rovesciamento di opposti, come e perché i concetti e i valori della libertà e dell'eguaglianza si trasformino in una illibertà e in una ineguaglianza sistematica. Quale sia insomma il meccanismo sociale che conduce intrinsecamente a tale ribaltamento, che Jaeggi appunto coglie e descrive acutamente, ma solo *fenomenologicamente*, senza ricostruzione logica ed esplicativa.

Tale *assenza di logica* e tale *eccedenza di fenomenologia* io credo sia dovuta al fatto che, anche Jaeggi, come Honneth, e ancor prima Habermas, sia di fondo estranea alla tradizione dialettica – *al modo cioè di pensare intrinsecamente e geneticamente una connessione di opposti* – e, per tale estraneità, incapace di mettere a fuoco quanto, a partire dal discorso marxiano e andando nello stesso tempo al di là di esso, si possa oggi tematizzare la *moderna dialettica* della società capitalistica come una *singolare compenetrazione di astratto e di concreto*. Per la quale la valorizzazione tendenzialmente *grenzlos*, senza confine, della ricchezza di capitale, *als übergreifendes Subjekt*, o soggetto dominante (secondo le parole di Marx), colonizza *dall'interno* il mondo del concreto, lasciandone solo una pellicola di superficie: al fine di mettere in scena la rappresentazione di soggetti liberi ed eguali, che scambiano tra loro funzioni e lavori di individualità concrete. Ma appunto concepire *la dialettica moderna come svuotamento dell'interno del concreto da parte dell'astratto e, nello stesso tempo, come surdeterminazione e sovrainvestimento della superficie*, significherebbe, a mio avviso, ritornare ad una concezione assai forte dell'ontologia hegeliana e insieme, di quella marxiana. Significherebbe vedere il *Geist* di Hegel incarnarsi in un soggetto come il *Das Kapital* di Marx, che, abbandonate le categorie aporetiche dell'*Esse-re* e del *Nulla* hegeliani, riscrive la logica del mondo moderno attraverso

la nuova ontologia sociale dell'astratto e del concreto. Dove appunto il "mondo 1" della ricchezza astratta colonizza con la propria logica quantitativo-accumulativa il "mondo 2" della vita concreta, ma producendo nella stessa processualità e temporalità della sua realizzazione economica l'ideologia e la scenografia di superficie che dissimula agli occhi di tutti, e del capitale medesimo, la sua più intima natura.

Così, in conclusione, per aver promosso *una critica del capitalismo senza il Capitale*, anche il pensiero della Jaeggi appare esporsi a un singolare e complicato procedere. Giacché se da un lato riconosce il «carattere *sistemico* dell'economia capitalistica» (Jaeggi 2016, 160) e che dunque un'accumulazione di capitale finalizzata al profitto possa organizzare della propria logica tutte le forme di vita della società contemporanea, dall'altro, per continuare ad assegnare spessore e consistenza a un sistema etico e valoriale che, a suo avviso, ad ogni modo non può non darsi in un complesso di vita associata, deve affermare che l'autonomizzazione dell'economico nel mondo moderno e il suo assolutizzarsi dai legami con altre tipologie di pratiche sociali implica comunque *un'etica, che è quella di non avere nessuna etica*, deve cioè fare riferimento a un *ethos* che corrisponde al «contesto dell'assenza di contesto». A testimonianza, secondo Jaeggi, che anche questa tipologia di comportamento dominante nel capitalismo, di dissolvere ogni indipendenza e autonomia di relazioni, di valori, di istituzioni di contro alla assolutizzazione dell'economico, finisce coll'implicare una forma di vita normativa, anche se si tratta di un orizzonte normativo «eticamente neutro» (Jaeggi 2016, 160).

Perché, com'è chiaro, è proprio per tale *persistenza, per non dire eccellenza, dell'etico rispetto all'economico*, che Jaeggi, di nuovo anche qui al pari di Honneth, può continuare ad assegnare una faglia, un tesoro assai consistente di diritti, non riducibili solo a rapporti economici quantitativi, alla socialità del mercato e del lavoro, e ritrovare in tale normatività non riducibile all'economia la fonte immanente di ogni possibile critica trasformativa. Tanto che anche per lei lo scambio di merci e di prestazioni sul mercato moderno giunge ad essere considerato un'operazione sociale complessa, nella quale, oltre la mediazione del denaro, entrerebbero in gioco valori etici di simmetria e di reciprocità tra le persone, così come parimenti l'ambito del lavoro potrebbe essere visto come quel luogo per eccellenza della socialità che sarebbe attraversato profondamente dall'etica del riconoscimento collettivo e dal valore della mutualità della cooperazione.

Per tutte queste considerazioni l'intento di Jaeggi di estrarre i *valori* dell'emancipazione futura senza tener conto nel suo discorso adeguatamente del *valore per eccellenza* di cui si occupa il *Capitale* di Marx ci appare



alquanto problematico. Eppure, anche se problematico, da raccogliere e da fare nostro. Perché dobbiamo certamente far nostro il suo voler fondare la critica sociale ed esistenziale su un'antropologia priva di essenzialismi, qual è stata per contro buona parte della critica che si è rifatta per circa un secolo all'*antropocentrismo metafisico* del Marx prima del *Capitale*. E dunque dobbiamo raccogliere la sua indicazione preziosa, che del resto continua l'impostazione già avviata con Habermas e Honneth, di ritrovare i valori dell'emancipazione non nel *Sollen* quanto invece nel *Sein*. Raccogliere la sua sollecitudine ad uscire da una visione riduttiva dello sfruttamento e operare per una valorizzazione del lavoro che ritorni da questo lato all'impostazione valoriale del giovane Marx e alla sua tematica critica dell'alienazione, ma senza la metafisica marxiana.

Ma bisogna aggiungere una variazione di fondo. Giacché operare in senso critico e trasformativo sui valori di libertà personale e autorealizzazione individuale che la pratica sociale della modernità è obbligata a mettere in scena, pur se nel modo di una loro attuazione solo virtuale e di superficie, implica un discorso antropologico, io credo, anche qui profondamente difforme, da quello proposto dalla Jaeggi. Al fine di eliminare ogni presupposizione essenzialistica la filosofa berlinese è infatti finita col cadere nelle braccia dell'antropologia filosofica di Plessner da un lato e in quelle del pragmatismo americano dall'altro. Ma in questo modo ha teorizzato una individualità umana la cui costituzione è tutta sbilanciata sul piano della *intersoggettività* e della relazione *problem-solving* con l'ambiente socio-culturale. Credo, cioè, che di fondo, al pari di Honneth, non abbia dato sufficiente rilievo alla *costituzione verticale dell'essere umano* e dunque a quella sua presupposizione corporeo-emozionale che è il campo specifico delle culture psicoanalitiche, e la cui assunzione è indispensabile per la ricostruzione di una rinnovata teoria materialistica dell'essere umano. Credo cioè che Jaeggi, come ha proposto una critica della forma capitalista di vita senza assumere la critica dell'economia politica di Marx, così abbia proposto *una teoria solo relazionale-sociale, pragmatica*, dell'essere umano senza un confronto adeguato con le scienze psicoanalitiche e un materialismo antropologico sufficientemente basato sul presupposto della corporeità emozionale.

I meriti della ricerca di Jaeggi per ritornare alla radicalità della critica alla società capitalista proprio della prima Scuola di Francoforte sono indiscutibili e i suoi libri vanno letti con estrema attenzione. Ma contrapporre alla soggettività astratta e dominante del capitale, quale valore in processo, la soggettività afflitta da un'originaria indeterminatezza, e dunque disincarnata e senza storia corporea, ma tutta intersoggettiva e *ambien-*

*te-relata*, non appare essere una buona strategia per intervenire realmente sull'alienazione contemporanea e accedere all'appropriazione del sé.

Di tutto ciò bisognerà, ovviamente, continuare a discutere.

## Bibliografia

- Adorno, Th. W. (1951), *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (trad. it.: *Minima Moralia*, Torino: Einaudi, 1974).
- Finelli, R. (2015), *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*, Milano: Jaca Book.
- Finelli, R. (2016), *Il pensiero di G. H. Mead all'interno della 'Rehabilitierung der praktischen Philosophie'*, in Nieddu, A. M., a cura di, *La filosofia sociale di H. Mead*, Milano-Udine: Mimesis, 163-172.
- Finelli, R. (2017), *La "crisi" di Marx come principio di comprensione dell'oggi*, in Ponzi, M., a cura di, *Karl Marx e la crisi*, Macerata: Quodlibet, 53-68 (trad. ted.: *Marx' Kapital als Krise und Ueberwindung des Historischen Materialismus*, in «Zeitschrift Marxistische Erneuerung», 111: 204-211).
- Habermas, J. (1997), *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (trad. it.: *Teoria dell'agire comunicativo*, Bologna: il Mulino, 1997).
- Hegel, G. W. F. (1821), *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (trad. it.: *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari: Laterza, 1954).
- Honneth, A. (1980), *Arbeit und instrumentales Handeln. Kategoriale Probleme einer kritischen Gesellschaftstheorie* (trad. it.: *Lavoro e azione strumentale. Problemi categoriali per una teoria critica della società*, in Id., *Riconoscimento e conflitto di classe. Scritti 1979-1989*, Piromalli, E., a cura di, Milano-Udine: Mimesis 2011, 43-90).
- Honneth, A. (1992), *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (trad. it.: *Lotta per il riconoscimento*, Milano: il Saggiatore, 2002).
- Honneth, A. (2007), *Pathologien der Vernunft – Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (trad. it.: *Patologie della ragione. Storia e attualità della Teoria Critica*, Lecce: Pensa, 2012).
- Honneth, A. (2011), *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin: Suhrkamp (trad. it.: *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica*, Torino: Codice edizioni, 2015).

- Jaeggi, R. (2005), *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozial-philosophischen Problems* Frankfurt a. M.-New York: Campus Verlag (trad. it.: *Alienazione*, Fazio, G., a cura di, Roma: EIR, 2013).
- Jaeggi, R. (2016), *Forme di vita e capitalismo*, Solinas, M., a cura di, Torino: Rosenberg & Sellier.
- Lombardi, R. (2016), *Metà prigioniero, Metà alato*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Tugendhat, E. (1986), *Antike und moderne Ethik*, in Id., *Probleme der Ethik*, Stuttgart: Reclam (trad. it.: *Etica antica e moderna*, in *Problemi di etica*, Marietti, A., Torino: Einaudi, 1987, 22-41).