

Rahel Jaeggi

Forme di vita e capitalismo

a cura di Marco Solinas

Rosenberg & Sellier

copertina di Tiziana Di Molfetta

*immagine in copertina: Sergi Barnils, Visió des de les cel·les del nivell inferior, 1998;
tecnica mista su carta*

Courtesy **eventinove** Torino
artecontemporanea

Con il contributo della Fondazione per la critica sociale



© Suhrkamp Verlag Berlin per i testi originali
© 2016 Rosenberg & Sellier per l'edizione italiana

Publicazione resa disponibile
nei termini della licenza Creative Commons
Attribuzione – Non commerciale – Non opere derivate 4.0



www.rosenbergesellier.it

Rosenberg & Sellier è un marchio registrato utilizzato per concessione della società Traumann s.s.

prima edizione italiana, dicembre 2016

isbn 978-88-7885-474-1

LEXIS Compagnia Editoriale in Torino srl
via Carlo Alberto 55
I-10123 Torino
rosenberg&sellier@lexis.srl

INDICE

- 7 *Introduzione* di Marco Solinas
- 32 *Fonti*
- 33 Capitolo 1. «Il singolo non può nulla contro questo stato di cose»: i *Minima Moralia* come critica delle forme di vita
- 61 Capitolo 2. Che cos'è la critica dell'ideologia?
- 91 Capitolo 3. Che cosa c'è (se c'è qualcosa) di sbagliato nel capitalismo? Tre strategie della critica
- 119 Capitolo 4. Per una critica immanente delle forme di vita
- 141 Capitolo 5. L'economia in senso lato e la critica del capitalismo
- 163 *Indice dei nomi*



INTRODUZIONE

di Marco Solinas

Come dovremmo vivere? O meglio: possiamo evitare che le nostre forme di vita, intese quali configurazioni sociali di natura storica, e non come opzioni individuali, siano esposte a condizioni disturbanti e alienanti, di dominazione e coercizione, tali da ostacolarne o arrestarne i processi di sviluppo? Rovesciando la prospettiva: le attuali società capitalistiche offrono effettivamente le precondizioni generali perché le nostre forme di vita possano fiorire? O esse invece cooperano – con la loro palese iniquità, il ricorso costitutivo allo sfruttamento forsennato di ogni essere vivente e oggetto materiale, le crisi ricorrenti, i modi e gli stili di vita che plasmano ed esigono – a minare alla base le precondizioni della loro riuscita?

Porre queste domande, come fa Rahel Jaeggi nel presente volume, significa però (ri)attribuire alla riflessione filosofica alcuni dei compiti, del più alto profilo, propri della critica sociale: si tratta di ricominciare a pensare ai deficit costitutivi delle strutture socio-economiche e culturali fondanti della nostra convivenza. L'ambito etico tradizionale della ricerca della vita buona, seppur declinato sul versante negativo dei disturbi e delle dinamiche di dominazione, viene in tal modo (ri)collocato al centro della discussione filosofico-politica, per esser poi a sua volta ulteriormente ampliato. Procedendo decisa in questa direzione, l'autrice si scontra così ben presto con quelle posizioni tutt'ora maggioritarie che, appellandosi all'irriducibile pluralismo dei modi di vita che i nostri sistemi democratici dovrebbero garantire, hanno posto una preclusione di fondo nei confronti delle questioni di natura etica, a tutto vantaggio della sfera della morale in senso stretto. Su quest'ultimo fronte si sostiene infatti che, in linea generale, le problematiche inerenti alle forme e ai modi di vita dovrebbero essere ricondotte alla dimensione strettamente identitaria, sia essa individuale o collettiva, e pertanto essere estromesse a priori dal dibattito. Una presa di posizione definita usualmente nei termini di «neutralità liberale», o più prudentemente di «astensionismo»,

«parsimonia» o «sobrietà» etica. La riflessione filosofica sui nostri ordinamenti politici, sociali e istituzionali dovrebbe insomma concentrarsi sui criteri e sulle procedure che ne giustificano le norme e i principi morali di base, e tralasciare invece le forme di vita, considerate in ultima analisi di pertinenza individuale: riconducibili a scelte e orientamenti personali tendenzialmente insindacabili. Ci si dovrebbe in breve occupare, prioritariamente, di ciò che è moralmente giusto o ingiusto, e non di ciò che è eticamente buono o cattivo.

Uno dei motivi che segnano in profondità l'impegno filosofico di Jaeggi è rappresentato precisamente dallo sforzo di superare gli stretti e rigidi limiti posti da questo astensionismo, riaggiornando e invero ampliando il tema della «vita offesa», caro alla tradizione della teoria critica. Un rilancio che non deve però ledere il principio del pluralismo, e che pertanto deve evitare con la massima attenzione di scivolare su posizioni paternalistiche, nonché di adottare definizioni sostanziali o essenzialistiche dei fini o della natura umana. La sfida lanciata al principio della neutralità e sobrietà etica equivale pertanto al tentativo di riaprire un canale mediante cui porre nuovamente al centro dell'agenda politica e filosofica la discussione, o meglio la critica delle pratiche sociali e delle istituzioni che cooperano a plasmare la forma di vita capitalistica. Il fuoco dell'attenzione, o meglio il *baricentro* teoretico-analitico viene pertanto (ri)spostato dal fronte morale della normatività di ispirazione kantiana a quello etico-sociale, la cui ascendenza hegeliana è qui tale da incorporare la stessa sfera della moralità al suo interno. Una traiettoria che transita per l'elaborazione di un concetto di «forme di vita» in grado di inglobare ed esprimere questa dimensione normativamente ibrida e trasversale, che straborda dagli stessi pur ampi confini dell'eticità, e la cui estensione concettuale permette appunto di ripensare le strutture fondanti e gli stessi «protovalori» del nostro vivere sociale.

Si intravede allora forse fin d'ora perché Jaeggi sia una delle più brillanti e originali allieve di Axel Honneth: anche lei opera «sull'altro versante della giustizia», quello dell'eticità hegeliana; seppur virando forse con ancor maggior decisione verso l'eredità della prima generazione della teoria critica, la cui postura non fu certo «eticamente sobria», e distanziandosi proporzionalmente dal magistero di Habermas. Questo tentativo di proseguire nell'operazione volta a riorientare la teoria critica dal versante kantiano-liberale o di teoria della giustizia a quello filosofico-sociale di taglio diagnostico, prende

corpo in quello che possiamo definire un programma di ricerca incentrato sulla critica immanente del capitalismo come forma di vita. Un programma che contempla l'individuazione di un metodo critico ben definito, la critica immanente, riformulata sulla falsariga della critica dell'ideologia, e intesa non nel senso della «ricostruzione» di potenziali normativi inespressi (come in Honneth), ma in una accezione trasformativa: il suo esercizio deve concernere sincronicamente la tenuta e la cogenza delle norme in gioco, e le pratiche sociali in cui esse dovrebbero incarnarsi. Nel programma rientra altresì l'aggiornamento di una serie di strumenti concettuali tradizionali e non, a iniziare dalla ridefinizione della categoria di «forme di vita», nel cui universo è ricondotto e così reinterpretato il capitalismo stesso. Posto che l'autrice ultimamente va elaborando un primo tentativo per rileggere la dimensione stessa dell'economia attraverso una ontologia delle pratiche sociali, che viene a specificare ulteriormente e a radicalizzare il carattere normativamente ibrido della critica avanzata nei confronti del capitalismo quale forma di vita.

È precisamente sui lineamenti di tale progetto che vertono i cinque saggi che ho pensato di raccogliere in questo volume: spero possano offrirne uno spaccato sintetico e incisivo, seppur certo parziale. Per agevolarne la fruizione, cercherò di delineare sinteticamente l'andamento di fondo di questi testi, disponendoli cronologicamente lungo alcune delle principali traiettorie del percorso teorico compiuto dall'autrice. Prima però vorrei delineare i cardini di questo programma, inserendoli nel quadro generale dell'attuale discussione, e introducendo così una serie di temi che rappresentano lo sfondo, i riferimenti talvolta impliciti o soltanto accennati nelle analisi sviluppate nei cinque singoli contributi.

Il progetto di critica immanente del capitalismo come forma di vita

Il progetto di critica immanente del capitalismo come forma di vita può essere scomposto schematicamente in tre principali ordini di fattori riconducibili ai seguenti elementi: l'oggetto teorico capitalismo e il senso stesso dell'economico (1); il concetto di «forme di vita» e la questione dell'eticità (2); il metodo della critica immanente e più in generale le forme della critica (3). Vediamo allora più da vicino l'ambito generale nel quale si collocano questi tre lineamenti, tra loro convergenti.

1) Il primo asse di orientamento del programma è riconducibile alla proposta che mira a tematizzare il capitalismo non quale dimensione economica separata, disancorata dalle altre dimensioni della vita sociale ma, al contrario, quale forma di vita (letteralmente: *Kapitalismus als Lebensform*). A monte, si insiste nel contempo sulla accezione in senso lato della dimensione economica stessa, quale sfera che plasma le nostre vite in quanto tali, e che a sua volta è costituita da pratiche sociali il cui funzionamento riposa su condizioni normative, quindi su «norme etico-funzionali». L'autrice confluisce pertanto nell'attuale corrente di pensiero che mira a far emergere i tratti normativi della dimensione economica¹, percorrendo così una linea di ricerca alternativa e invero confliggente rispetto all'impostazione (ormai) tradizionale che la considera invece come una sfera a sé. Qui il principale riferimento critico è Habermas: nel quadro della sua distinzione categoriale tra mondo della vita e sistema economico, egli intende infatti quest'ultimo quale dimensione autonoma e non-normativa, retta da una sua propria logica. Differenziazione che, sempre nell'ambito della teoria critica, è stata messa in crisi anche dal tentativo di Honneth volto a far emergere i tratti etici e morali delle relazioni inscritte nel mercato e nel lavoro, alla luce dei concetti cardinali di reciproco riconoscimento e di libertà sociale². Al riguardo Jaeggi «si spinge ancora più in là»: è necessario aprire la

¹ In tal senso per l'autrice sono particolarmente significativi J. BECKERT, *Grenzen des Marktes: Die sozialen Grundlagen wirtschaftlicher Effizienz*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997; ID., *Die sittliche Einbettung der Wirtschaft. Von der Effizienz und Differenzierungstheorie zu einer Theorie wirtschaftlicher Felder*, "Berliner Journal für Soziologie", anno 22, n. 2 (2012), pp. 247-266, e più in generale E. ANDERSON, *Value in Ethics and Economics*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1993; M.J. RADIN, *Contested Commodities*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1996; D. SATZ, *Why Some Things Should Not Be For Sale: The Limits of Markets*, New York, Oxford University Press, 2010; M. SANDEL, *What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 2012 [tr. it. di C. Del Bò, *Quello che i soldi non possono comprare: i limiti morali del mercato*, Milano, Feltrinelli, 2013]

² Cfr. A. HONNETH, *Capitalismo e riconoscimento*, a cura di M. Solinas, Firenze, Firenze University Press, 2010; e in senso più ampio ID., *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin, Suhrkamp, 2011 [tr. it. di C. Sandrelli, *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica*, Torino, Codice, 2015]; ora anche ID., *Die Idee des Sozialismus*, Berlin, Suhrkamp, 2015 [tr. it. di M. Solinas *L'idea di socialismo*, Milano, Feltrinelli, 2016]; per una ampia panoramica storica cfr. L. HERZOG e A. HONNETH (a cura di), *Der Wert des Marktes. Ein ökonomisch-philosophischer Diskurs vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Berlin, Suhrkamp, 2014.

«scatola nera» dell'economia, e non limitarsi a riancorarla al sociale, pensandola così direttamente quale forma di vita.

Con il termine «capitalismo» viene pertanto designato un «tipo specifico di organizzazione economica e sociale», tale da includere «l'intero insieme delle dimensioni economiche, sociali, culturali e politiche che plasmano il modo di vita delle società organizzate in modo capitalistico». Un ampio spettro che abbraccia le modalità di produzione e di distribuzione delle merci, così come le forme pratiche e giuridiche del lavoro correlate a queste stesse modalità, dunque il mercato del lavoro «libero», nonché le definizioni stesse di che cosa sia una merce e che cosa sia considerato come lavoro. Ma rientrano in questo universo semantico e concettuale anche le modalità di costruire, possedere o affittare una abitazione per viverci, così come le forme di acquisto e di pagamento dei beni di prima necessità, e invero di molti altri aspetti delle nostre istituzioni e pratiche sociali. Si comincia allora forse a vedere perché questa concezione del capitalismo superi i limiti sia dell'etica sia della morale e, mediante il ricorso all'ontologia sociale, ambisca a sovrapporsi all'ampia sfera dischiusa dalla tematizzazione, a sua volta peculiare, del concetto di «forme di vita».

2) Se il concetto di «forme di vita» (*Lebensformen, forms of life*) è entrato da tempo nel lessico filosofico ordinario, anche nei settori precipui della filosofia morale, sociale e politica (ivi inclusi due padri della sobrietà etica quali Rawls e Habermas), esso ha assunto un ruolo centrale nel progetto di rinnovamento della teoria critica varato da Jaeggi grazie a una sua originale reinterpretazione e ridefinizione che, schematicamente, fa perno perlomeno su quattro orientamenti di fondo: una lettura di taglio ontologico-sociale delle pratiche sociali che vanno a comporre i «fasci inerti» costitutivi delle forme di vita stesse; la ripresa della dimensione etica e storica di queste stesse pratiche e istituzioni sociali nella prospettiva tradizionale dischiusa dal concetto di «spirito oggettivo» hegeliano; la concezione di Hannah Arendt del mondo e della vita umana quali poli correlati circolarmente, e quindi tali da plasmarsi vicendevolmente; l'idea che le forme di vita rappresentino dei tentativi di risoluzione di problemi, crisi e conflitti; approccio che rimanda direttamente all'etica pragmatista di Dewey e alla sua visione dei processi di apprendimento e di *problem solving*. Alla luce di questi indirizzi, le forme di vita vengono intese nella loro pluralità e storicità, e non nel

senso della peculiare e singolare forma di vita umana da differenziare rispetto a quelle animali. Le forme in gioco concernono la riproduzione sociale e culturale della vita umana, e vengono tematizzate a partire dal loro intreccio costitutivo con le pratiche sociali e le istituzioni. Un approccio che rifugge quindi sistematicamente dal trattarle o ridurle a mere opzioni individuali, e che non si accontenta di pensarle quali stili o «modi di vita» (*Lebensweisen, ways of life*). È grazie a questo canale teoretico che viene dischiusa una via per recuperare, aggiornare e rilanciare in una nuova veste la classica questione socratica della vita buona, o meglio della «vita offesa» cara ad Adorno, o ancor più precisamente della «vita alienata» o «disturbata», nei termini della tematizzazione della dimensione etica inerente alla riuscita o meno delle nostre forme di vita, e nella fattispecie di quelle capitalistiche.

La posta teoretico-politica di una tale strategia concettuale è alta, anzitutto perché in gioco c'è la questione della tenuta della tesi della neutralità etica liberale. Una opzione che nel dibattito filosofico è stata incarnata paradigmaticamente da Rawls: si pensi alla sua tesi cristallina della priorità del «giusto» rispetto al «bene», giustificata in base alla necessità di difendere l'irrinunciabile pluralismo dei modi di vita delle società democratiche³. Secondo l'autrice, invece, possiamo rimettere la questione delle forme di vita al centro della pubblica discussione senza nondimeno ledere il pluralismo, e senza pertanto adottare delle posizioni paternalistiche e perfezionistiche. Una deriva evitata attraverso l'adozione di strategie diversificate, e che muove dal posizionamento dell'intera topica della tematizzazione

³ Si pensi anzitutto a J. RAWLS, *Justice as fairness: Political not metaphysical*, "Philosophy and Public Affairs", n. 14 (1985), pp. 223-252 [tr. it. di P. Palmiello *Giustizia come equità: è politica e non metafisica*, in ID., *Saggi. Dalla giustizia come equità al liberalismo politico*, a cura di S. Veca, Torino, Comunità, 2001]; ID., *The priority of right and ideas of the good*, "Philosophy and Public Affairs", n. 17 (1988), pp. 251-276 [tr. it. di P. Palmiello *La priorità del giusto e idee del bene*, in ID., *Saggi. Dalla giustizia come equità al liberalismo politico cit.*]; più in generale cfr. ID., *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993-2005 [tr. it. di A. Ferrara, P. Palmiello, G. Rigamonti e C. Spinoglio *Liberalismo politico. Nuova edizione ampliata*, Torino, Einaudi, 2012]. Jaeggi rimanda al riguardo anche alla ricostruzione dell'astensionismo di Rawls (e Thomas Nagel) offerta da J. RAZ, *Facing diversity: The case of epistemic abstinence*, "Philosophy & Public Affairs", vol. 19, n. 1 (Winter, 1990), pp. 3-46. Sulla critica alla neutralità di Rawls, vedi anche G. Fazio, *Per una teoria critica delle forme di vita*, "Micromega - Il rasoio di Occam", 29 ottobre 2014, www.ilrasoiiodioccam-micromega.net.

delle forme di vita in una terra di mezzo o di confine, letteralmente su *un piano intermedio* (*eine mittlere Ebene*), i cui due estremi sono rappresentati dalle questioni personalissime dello stile e del gusto su un fronte, riconducibili quindi alle scelte etiche strettamente individuali, e dall'ambito delle norme morali e dei principi universali della giustizia sull'altro. Questa posizione conferita al peculiare tipo di eticità delle forme di vita viene allora a mettere in crisi non soltanto il principio liberale della neutralità, ma anche le fondamentali e pseudocanoniche distinzioni tra «etica» e «morale», tra «vita buona» e «principi morali», tra «bene» e «giusto», tra «valori» e «norme». Dicotomie che nell'attuale discussione internazionale vengono spesso date per assodate (direi meno in Italia e in Francia), anche in virtù dell'ascendenza di autori del calibro di Rawls e di Habermas, e che nell'area germanofona vengono usualmente declinate richiamandosi su un fronte al formalismo morale di Kant e sull'altro all'eticità concreta di Hegel. È alla luce di questo quadro generale che l'autrice muove esplicitamente delle critiche alla basilare distinzione tra etica e morale tracciata da Habermas⁴. Per quest'ultimo l'«etica» è infatti intesa come una prospettiva che pertiene esclusivamente ai modi di vita individuali o collettivi, nelle loro accezioni fundamentalmente «identitarie» e inerenti ai «valori». La «morale», invece, è definita nel senso kantiano dell'universalizzazione dei principi morali mediante discussione, e quindi della individuazione delle «norme»⁵. La critica

⁴ Cfr. soprattutto J. HABERMAS, *Zum pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft*, in ID., *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992 [tr. it. di V.-E. Tota, *Uso pragmatico, etico e morale della ragione pratica*, in ID., *Teoria della morale*, Roma-Bari, Laterza, 1994]; ID., *Diskursethik und Gesellschaftstheorie. Ein Interview mit T. Hviid Nielsen*, in ID., *Diskursethik. Philosophische Texte – Studienausgabe Bd. 3*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2009 [tr. it. di M. Protti, *Intervista con Hviid Nielsen*, in ID., *La rivoluzione in corso*, Milano, Feltrinelli, 1990]; ID., *Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm*, in ID., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* [tr. it. di E. Agazzi *Etica del discorso. Appunti per un programma di fondazione*, in ID., *Etica del discorso*, Roma-Bari Laterza, 1985]; ID., *Was macht eine Lebensform "rational"?*, in ID., *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991 [tr. it. di V.E. Tota *Che cosa rende "razionale" una forma di vita?*, in ID., *Teoria della morale*, Roma-Bari, Laterza, 1994]; cfr. più in generale ID., *Faktizität und Geltung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992 [tr. it. parziale di L. Ceppa *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Roma-Bari, Laterza, 2013].

⁵ La discussione critica delle tesi di Habermas è svolta in modo diretto in R. JAEGGI, *Kritik von Lebensformen* cit., soprattutto pp. 30 sgg.

rivolta da Jaeggi a questa dicotomia, considerata anche rispetto al terzo polo pragmatico-funzionale, non è però rivolta alla definizione dei due ambiti di per se stessi; sebbene vengano ricordate anche le critiche di tipo fondativo ed epistemologiche avanzate in tal senso da Hilary Putnam a partire dalla bipartizione fondativa tra fatti e norme (moralì)⁶. Piuttosto, ci si concentra qui sulla portata, sulle ricadute teoretico-sociali e socio-politiche dell'approccio habermasiano: al centro delle preoccupazioni dell'autrice vi è infatti sempre la questione del raggio inibente dell'«astensionismo etico».

Oltre a ricordare che la dicotomia habermasiana è moderna, cioè postkantiana, e che pertanto deve essere considerata essa stessa quale espressione di un certo *ethos*, Jaeggi cerca di metterla in crisi operando soprattutto sul piano delle sue conseguenze per così dire operative: dimostra come in molti casi le questioni «etiche» di fatto collidano, si mescolino (*sich vermischen*) a quelle «moralì». A tal fine viene segnalata l'esistenza di tutta una serie di significative e invero problematiche pratiche sociali – tra cui il delitto d'onore, il matrimonio combinato e le punizioni corporali inflitte ai bambini – rispetto alle quali i «confini tra il buono e il giusto, ovvero tra il falso morale e il cattivo etico non sono sempre facili da tracciare»⁷. Rispetto all'obiettivo strategico dello sviluppo di una critica immanente del capitalismo come forma di vita, qui gioca altresì un ruolo determinante la dimensione trasversale dischiusa dalle diverse accezioni del concetto di «sfruttamento»: «morale», in quanto espressione di una ingiustizia nel senso stretto della iniquità e disuguaglianza, e «etico», ove l'ingiustizia è intesa nel senso ampio, inerente a una forma di vita intera, della dominazione e coercizione impersonali. Si staglia così una *terza via* rispetto alla polarizzazione etica/morale: un percorso che contempla la congiunzione e reciproca compenetrazione tra elementi prospettici di natura valutativo-normativa

⁶ Cfr. H. PUTNAM, *Values and Norms*, cap. 7 di *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays including the Rosenthal Lectures*, Cambridge (MT), Harvard University Press, 2002 [tr. it. di G. Pellegrino, *Valori e norme*, cap. 7 di *Fatto/valore: fine di una dicotomia e altri saggi*, Roma, Fazi, 2004], Jaeggi vi si richiama esplicitamente nella *Introduzione* del suo *Kritik von Lebensformen*, Berlin, Suhrkamp, 2014, e rimanda altresì al seguito della discussione: J. HABERMAS, *Werte und Normen. Ein Kommentar zu Hilary Putnams Kantischem Pragmatismus*, e H. PUTNAM, *Antwort auf Jürgen Habermas*, entrambi in M-L RATERS E M. WILLASHEK (a cura di), *Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2002.

⁷ R. JAECCI, *Kritik von Lebensformen* cit., pp. 42 sg.

e di tipo analitico-descrittivo, interpretabile anche alla luce della nozione di «concetti etici spessi» (*thick ethical concepts*) indicata da Bernard Williams⁸. In conclusione, piuttosto che tentare di demolire le singole definizioni fornite da Habermas, la strategia concettuale adottata dall'autrice mira a evidenziare come nel vuoto teorico, nell'interregno che viene ad aprirsi tra i due poli dell'etica e della morale, si inseriscano con grande efficacia e coerenza una serie di questioni più o meno scottanti che possono essere affrontate mediante il ricorso alla tematizzazione, per l'appunto normativamente ibrida, delle «forme di vita».

3) Per evitare i fatali rischi di paternalismo correlati al rilancio della questione della vita offesa, vera spada di Damocle teorico-politica del suo intero programma di ricerca, Rahel Jaeggi punta altresì su una particolare postura critica, riconducibile in linea generale al «negativismo» di Adorno – termine qui usato nell'accezione indicata da Michael Theunissen⁹. Sulla scorta dei *Minima Moralia*¹⁰, l'autrice evita infatti con la massima attenzione di delineare il profilo di un qualsivoglia modello sostanziale di vita buona, insistendo al contrario su ciò che *non* funziona delle nostre forme di vita: sulle crisi esistenziali, sui fallimenti progettuali, sugli stati di alienazione; quindi sul negativo. Da qui il primato attribuito all'attività critica di per se stessa, che si appunta a sua volta su crisi e problemi, e quindi il rilancio di un approccio «negativista», rispetto a tutte quelle posture filosofiche e antropologiche volte invece a ricercare e a individuare degli ipotetici nuclei essenziali o fondamentali dell'esistenza umana, o meglio della sua (auto)realizzazione. E anche quando dal versante negativo si transita a quello «positivo» delle forme di vita riuscite, ci

⁸ Jaeggi si richiama infatti reiteratamente a B. WILLIAMS, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1985, soprattutto il cap. 8 [tr. it. di R. Rini, *L'etica e i limiti della filosofia*, Roma-Bari, Laterza, 1987, soprattutto il cap. 8].

⁹ Cfr. soprattutto M. THEUNISSEN, *Negativität bei Adorno*, in L. VON FRIEDEBURG e J. HABERMAS (a cura di), *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983, pp. 41-65; la giovane Rahel Jaeggi ebbe peraltro modo di seguire i corsi berlinesi di Theunissen.

¹⁰ Cfr. anzitutto TH.W. ADORNO, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1951, Erste Auflage 1969, § 91, p. 182 [tr. it. di R. Solmi, *Minima Moralia. Meditazioni della vita offesa*, Torino, Einaudi, 1994, § 91, p. 163].

si muove sempre su un piano prevalentemente *formale* – nella direzione indicata a suo tempo da Ernst Tugendhat¹¹ – e non contenutistico, procedendo sulla falsariga pragmatista: riuscite sono quelle forme di vita che riescono a far tesoro di processi di apprendimento tali da condurre al superamento dei problemi e delle crisi in gioco.

Su entrambi i fronti un ruolo decisivo è quindi giocato dalla ripresa dell'etica di Dewey¹², atta per l'appunto a tematizzare le forme di vita quali tentativi di risoluzione di problemi, letteralmente di *problem solving*, e quindi nei termini di stratificazioni storiche di processi di apprendimento. Ne emerge una visione della critica delle forme di vita che preserva il mordente negativista di matrice adorniana, e riesce nel contempo a schizzare sul piano formale, e sempre in controluce, un profilo dei compiti positivi su cui si misurano le forme di vita, la cui riuscita è intesa appunto nel senso della risoluzione di crisi e conflitti, e quindi tale da evitare ogni essenzialismo, paternalismo e perfezionismo. Un approccio tale per cui la stessa teoria critica, lavorando sul piano collettivo della riuscita o meno delle forme di vita (sociali), viene nel contempo a delinarsi come una impresa a sua volta di taglio formale: una «metacritica etica» volta ad analizzare, e appunto a criticare quelle condizioni socio-culturali distorte che ostacolano sul piano collettivo il superamento degli impedimenti incontrati dagli attori sociali coinvolti¹³.

Questo atteggiamento modulato sulla critica nel senso negativista e pragmatista delle crisi e del *problem solving* riposa nel contempo sull'adozione di una peculiare forma di critica immanente, di chiara matrice hegeliana, ma sviluppata alla luce dell'attuale discussione sulle

¹¹ In diversi dei suoi lavori Jaeggi rimanda in modo reiterato soprattutto a E. TUGENDHAT, «Antike und Moderne Ethik», in ID. *Probleme der Ethik*, Stuttgart, Reclam, 1986 [tr. it. di A.M. Marietti, *Etica antica e moderna*, in ID., *Problemi di etica*, Torino, Einaudi, 1987] in relazione appunto alla dimensione formale e non contenutistica dell'etica e alla problematizzazione della distinzione postkantiana tra etica e morale.

¹² Fondamentale in tal senso è la ripresa da parte di Jaeggi di J. DEWEY, *Logic. The Theory of Inquiry*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1938 [tr. it. di A. Visalberghi, *Logica, teoria dell'indagine*, Torino, Einaudi, 1974].

¹³ In quest'ultimo senso Jaeggi rimanda più volte al classico R. GEUSS, *The Idea of a Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School*, Cambridge - New York, Cambridge University Press, 1981 [tr. it. di E. Moriconi, *L'idea di una teoria critica: Habermas e la Scuola di Francoforte*, Roma, Armando, 1989], ma anche a R. CELIKATES, *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*, Frankfurt am Main, Campus, 2009.

diverse forme interne ed esterne della critica sociale e filosofica. Un ampio e importante dibattito che ha visto tra i suoi indiscussi protagonisti Michael Walzer (nonché Richard Rorty¹⁴): muovendosi sul piano eminentemente metodologico, egli ha cercato di mostrare la debolezza di quelle forme della critica nelle quali viene adottato un punto di vista «esterno» alla realtà sociale presa in oggetto, nel senso che i criteri e i parametri di riferimento utilizzati dal critico non sono condivisi dagli attori sociali¹⁵. Anche gli esponenti tradizionali della Scuola di Francoforte, Marcuse in testa, si sarebbero posti a eccessiva distanza dal corpo sociale, perdendo così ogni contatto con esso. Il modello sotto accusa è insomma quello delle torre d'avorio dell'intellettuale, dalla cui altezza egli osserva e critica con (eccessivo) distacco, senza pertanto riuscire a cooperare alla formazione di dinamiche trasformative e correttive. Ma anche a Habermas e Rawls – in ragione del loro proceduralismo ancorato a situazioni, condizioni e moduli ideali – viene rimproverato di muoversi in una dimensione slegata dalla realtà sociale, dalle norme e dai principi morali comunemente condivisi. Tale discussione sui limiti della critica esterna e sui pregi di quella interna, nella quale i criteri di riferimento sono cioè condivisi dagli attori, oltre a sociologi del calibro di Luc Boltanski¹⁶, ha coinvolto anche diversi

¹⁴ Di R. RORTY cfr. soprattutto ID., *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge (MT), Cambridge University Press, 1989 [tr. it. di G. Boringhieri, *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia e solidarietà*, Roma-Bari, Laterza, 1989]; ID., *Feminism, ideology, and deconstruction: A pragmatist view*, in S. ŽIŽEK, *Mapping Ideology*, London - New York, Verso, 1995.

¹⁵ Cfr. soprattutto M. WALZER, *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge (MT): Harvard University Press, 1987 [tr. it. di A. Carrino, *Interpretazione e critica sociale*, Roma, Lavoro, 1990]; ID., *The Company of Critics: Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century*, New York, Basic Books, 1988-2002 [tr. it. di E. Halling Cavani, *L'intellettuale militante. Critica sociale e impegno politico nel Novecento*, Bologna, il Mulino, 1991-2004]; ID., *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994 [tr. it. di N. Urbinati, *Geografia della morale. Democrazia, tradizioni e universalismo*, Bari, Dedalo, 1999]; ID., *Mut, Mitleid und ein gutes Auge*, "Deutsche Zeitschrift für Philosophie", vol. 48, n. 5 (2000), pp. 709-718 [tr. it. di M.A. Marena, *Critica sociale e teoria sociale*, in ID., *Il filo della politica*, a cura di Th. Casadei, Reggio Emilia, Diabasis, 2002].

¹⁶ Cfr. soprattutto L. BOLTANSKI e L. THÉVENOT, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991; L. BOLTANSKI, *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, Paris, Gallimard, 2009 [tr. it. di F. Peri, *Della critica. Compendio di sociologia dell'emancipazione*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2014]; ma cfr. anche L. BOLTANSKI e E. CHIAPPELLO, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999 [tr. it. di M. Schianchi, *Il nuovo spirito del capitalismo*, Milano, Mimesis, 2014].

esponenti della teoria critica di matrice francofortese, a iniziare da Honneth, che ha proposto un modello di critica interna o immanente di tipo «ricostruttivo»¹⁷.

Riprendendo le analisi di quest'ultimo, anche Jaeggi ha ribattuto a Walzer: la sua posizione «internista», volta a lavorare sul recupero degli ideali traditi o perduti, ma ancor vivi in una data comunità, offrirebbe certo il vantaggio di restare ancorata a pratiche e norme condivise dagli attori; per la stessa ragione risulterebbe tuttavia troppo limitata, particolaristica: annodata a doppio filo a una specifica realtà sociale di cui non si riuscirebbe mai a mettere in discussione le norme stesse. Si tratta in breve di «quel tipo di criticismo interno che si limita al compito di ristabilire la coerenza rispetto alle norme che una certa comunità già possiede», e che mostra pertanto di avere per così dire il fiato corto. Il modello di critica immanente ridisegnato dall'autrice viene pertanto inteso quale alternativa sia alla critica interna di taglio interpretativo di Walzer, sia all'opzione «ricostruttiva» di Honneth. Anche quest'ultima, infatti, mirando a risolvere i potenziali normativi immanenti a una data realtà sociale, incorrerebbe in un deficit costitutivo di dinamicità e di capacità trasformativa rispetto agli ideali coinvolti¹⁸.

¹⁷ Cfr. anzitutto A. HONNETH, *Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt. Zur Idee der "Kritik" in der Frankfurter Schule*, "Deutsche Zeitschrift für Philosophie", vol. 48, n. 5, pp. 729-737 [tr. it. di A. Carnevale, *La riserva genealogica di una critica sociale ricostruttiva. L'idea di "critica" nella Scuola di Francoforte* in ID., *Patologie della ragione. Storia e attualità della teoria critica*, Lecce, Pensa MultiMedia, 2012]; ID., *Universalismus und kulturelle Differenz. Zu Michael Walzer Modell der Gesellschaftskritik*, "Merkur", n. 512, pp. 1045-1055; ID., *Idiosynkrasie als Erkenntnismittel. Gesellschaftskritik im Zeitalter des normalisierten Intellektuellen*, in H. MÜNKLER (a cura di), *Der demokratische Nationalstaat in den Zeiten der Globalisierung: Politische Leitideen für das 21. Jahrhundert*, Berlin, Akademie, 2002 [tr. it. di A. Carnevale, *L'idiosincrasia come mezzo di conoscenza. La critica sociale nell'epoca dell'intellettuale normalizzato*, in ID., *Patologie della ragione. Storia e attualità della teoria critica*, Lecce, Pensa MultiMedia, 2012]; ID., *Über die Möglichkeiten einer erschließenden Sozialkritik. Die "Dialektik der Aufklärung" im Horizont gegenwärtiger Debatten über Sozialkritik*, in ID., *Das Andere der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001 [tr. it. di R. Giovagnoli, *La "Dialettica dell'illuminismo" nell'ottica dei dibattiti attuali sulla critica sociale*, "Paradigmi", n. 48, 1998, pp. 501-514]; ID., *Das Recht der Freiheit* cit. [tr. it. *Il diritto della libertà* cit.]; del circolo francofortese cfr. anche R. CELIKATES, *Kritik als soziale Praxis* cit., di taglio filosofico e sociologico, e T. STAHL, *Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*, Frankfurt am Main, Campus, 2013, che predilige invece il versante dell'ontologia sociale.

¹⁸ Si può qui pensare alle critiche, seppur non richiamate esplicitamente, rivolte all'impostazione adottata in *Il diritto della libertà* presentate per esempio in Axel

La peculiare accezione conferita dall'autrice alla critica immanente, desunta da una rivisitazione del modello tradizionale della critica marxiana dell'ideologia, ha invece la caratteristica di innescare una dinamica non solo e non tanto di ripristino e ricostruzione dei potenziali normativi, né di mera saldatura della frattura tra ideali e pratiche, ma invero di *trasformazione*: sia delle norme criticate, sia della realtà sociale a cui esse rimandano; più precisamente: «la critica immanente è la critica di una prassi a partire dalle norme (con le quali questa non concorda), e sincronicamente la critica di queste stesse norme». Potremmo dire che non si tratta soltanto di realizzare delle promesse tradite o svanite, quali esse siano, quanto piuttosto di valutare e poi invero alzare la posta di queste stesse promesse, modificando contemporaneamente la realtà sociale in cui dovranno essere realizzate. Viene così recuperato e rinsaldato l'elemento dinamico che la tradizione della sinistra hegeliana, qual è poi confluita nella stessa teoria critica, ha sempre attribuito alla critica quale attività volta a fluidificare quanto può sembrare altrimenti come «dato» e «naturale», e quindi a smascherare una serie di processi di reificazione, ipostatizzazione e per l'appunto naturalizzazione di dinamiche che alla luce dell'analisi si rivelano invece di matrice storico-sociale, e dunque costitutivamente, seppur sempre relativamente, plastiche. Si tratta insomma di soppesare e nel contempo trasformare norme, istituzioni e forme di vita; e non soltanto di ricostruire e realizzare ideali, principi e norme dati e condivisi.

Insistendo sul fatto che tale critica immanente lavora con parametri interni ai costrutti teorici condivisi e alle pratiche sociali prese in oggetto, e che si focalizza sul versante negativo dei problemi e delle crisi, l'autrice ritiene nel contempo di poter evitare piuttosto agevolmente il paternalismo in cui si incagliano fin da sempre sia le diverse forme tradizionali di critica sociale di tipo esterno, sia le varie dottrine etiche della vita buona. È questa pertanto la prospettiva negatavista propria della critica immanente che dovrebbe permettere di rispondere alle accuse rivolte da Michael Walzer alla postura tradizionale adottata dai critici dell'ideologia, e nel contempo a evitare le derive antipluralistiche e perfezionistiche che secondo Habermas sono inevitabilmente correlate alle questione etiche e identitarie della vita buona. Nel momento in cui la critica delle forme di vita opera su

Honneth's Freedom's Right, numero speciale di "Critical Horizons. A Journal of Philosophy and Social Theory", vol. 16, n. 2 (2015).

quelle situazioni che vengono avvertite dagli interessati stessi come delle crisi o dei problemi¹⁹, la critica perde infatti l'aspetto di un movimento proveniente dall'esterno e di tipo autoritario, per divenire l'*humus* di un processo di trasformazione ed emancipazione nel quale «critica e autocritica risultano intrecciate l'una all'altra». A partire da questa posizione, l'autrice può quindi sostenere che il suo modello di critica immanente delle forme di vita sia in grado di superare i limiti della sobrietà etica senza nondimeno incappare in una postura paternalistica.

Linee di continuità

I cinque saggi qui raccolti offrono una panoramica generale del progetto incentrato sulla critica immanente del capitalismo come forma di vita, e permettono nel contempo di individuare alcuni degli assi del suo sviluppo: dall'originaria ripresa del tema adorniano della vita offesa, fino alle più recenti proposte volte ad ampliare ulteriormente il concetto di forma di vita capitalistica. Divengono pertanto visibili alcune delle nervature che attraversano il corpo della teoria critica proposta da Rahel Jaeggi. Procediamo però con ordine, ripercorrendo gradualmente le tappe principali che hanno preceduto e via via accompagnato la stesura dei nostri cinque saggi.

1) Il primo capitolo del volume, volto dichiaratamente a presentare una interpretazione dei *Minima Moralia* quale modalità peculiare di «critica delle forme di vita», può essere considerato come un testo «cerniera» dal punto di vista tematico e disciplinare: segna in certo qual modo il passaggio graduale da un interesse rivolto alla questione della «vita alienata» declinato prevalentemente nel senso identitario dell'etica contemporanea, a una tematizzazione della «vita offesa» svolta da una prospettiva più schiettamente teoretico-sociale. Nel 2005, quando uscì l'articolo su Adorno, veniva infatti pubblicata anche la monografia *Alienazione*, revisione della tesi di dottorato scritta sotto la supervisione di Honneth (e discussa a Francoforte nel 2002), con la quale Rahel Jaeggi, seppur collocandosi con decisione

¹⁹ L'autrice si muove qui anche nella medesima direzione «hegelo-marxiana» indicata a suo tempo da S. BENHABIB, *Critique, Norm, and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*, New York, Columbia University Press, 1986.

sul versante «filosofico-sociale-hegeliano», contribuiva al rinnovamento della teoria critica della società perlopiù indirettamente²⁰. A dispetto del sottotitolo, che recitava *Sull'attualità di un problema filosofico-sociale*, la categoria di «alienazione» (*Entfremdung*), tanto cara alla tradizione della teoria critica, veniva infatti aggiornata, ma lo era soprattutto sul piano antropologico della filosofia morale²¹.

La giovane autrice procedeva infatti verso una attualizzazione della nozione di «alienazione» volta in primo luogo – come accadrà più tardi rispetto alla tematizzazione delle forme di vita – a evitare le secche dell'essenzialismo tradizionale (di taglio rousseauiano), e quindi del paternalismo e del perfezionismo, connaturate a ogni dottrina ancorata a una qualche definizione del «vero sé», di un ipotetico «nucleo immutabile identitario», o appunto a una qualche teoria della «essenza umana» che sarebbe stata tradita e calpestata. Per schivare questi pericoli senza nondimeno abbandonare il concetto di alienazione, ne veniva offerta una definizione di tipo formale e di taglio negativo: quale *disturbo* nella relazione che si ha con se stessi e con il mondo, o direttamente quale *crisi esistenziale*. Alienato, allora, non è colui che ha «perduto» il proprio vero e autentico sé, condizione che condurrebbe a un tentativo di riappropriazione. Alienato, piuttosto, è colui che non riesce a stabilire una relazione riuscita con se stesso e con il mondo, che è «estraneo a se stesso». Ciò equivale nel contempo a sostenere che l'alienazione – posto che qui *Entfremdung* ha una accezione antropologico-identitaria che potremmo forse render meglio con «estraneazione» – rappresenta letteralmente una

²⁰ Cfr. R. JAEGGI, *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Frankfurt am Main, Campus, 2005; nuova edizione: Berlin, Suhrkamp, 2016, con una nuova postfazione, soprattutto pp. 15 sgg., 314 sgg. [tr. it. della prima edizione di G. Fazio e A. Romoli, *Alienazione*, Roma, Eir, 2015, pp. 35 sgg.].

²¹ Ha insistito su questa sorta di deficit strutturale, sottovalutando forse eccessivamente l'effetto indiretto dell'impostazione di Jaeggi, Frederick Neuhouser nella sua importante recensione a *Entfremdung* uscita sulla "Notre Dame Philosophical Reviews" del 7 febbraio 2007; Neuhouser in seguito ha peraltro curato e cotradotto l'edizione inglese del testo uscita per la Columbia University Press nel 2014 con il titolo *Alienation*, e a sua volta ha contribuito a rilanciare il modello diagnostico delle patologie sociali adottato, soprattutto mediante Honneth, dalla stessa Jaeggi; la quale, discutendo recentemente il suddetto rilievo critico, ha richiamato al riguardo F. NEUHOUSER, *Rousseau und die Idee einer pathologischen Gesellschaft*, "Politische Vierteljahresschrift", vol. 53, n. 4 (2012); mentre sullo sfondo continua a restare l'importante contributo F. NEUHOUSER, *Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom*, Cambridge (MT), Harvard University Press, 2000.

«perdita di libertà», nel senso di un ostacolo e impedimento rispetto alla possibilità del sé di «poter disporre» liberamente, cioè in modo non disturbato o inibito, di sé e del mondo.

Se l'analisi veniva dunque impostata a partire dalla prospettiva negativa dei disturbi e delle disfunzioni, l'idea della riuscita convergeva al tempo stesso con una teoria, di taglio ancora una volta formale, della *appropriazione e trasformazione* del mondo e di sé. Una visione dinamica inscritta nel solco tracciato da Hannah Arendt, in particolare grazie alla sua tematizzazione delle correlazioni biunivoche tra sé e mondo, inerenti sia al versante negativo dell'alienazione, sia a quello positivo della reciproca influenza tra i due poli. In questo senso, *Alienazione* risultava a sua volta legato alla precedente monografia (frutto della revisione della tesi di laurea discussa alla Freie Universität di Berlino, nel 1996) intitolata *Welt und Person*. Lavoro dedicato appunto alla antropologia della Arendt, come recita lo stesso sottotitolo: *Sul retroterra antropologico della critica sociale di Hannah Arendt*²²; premesso che anche in questo caso l'accento va posto sulla dimensione del «retroterra antropologico» piuttosto che sulla «critica sociale». Ciò nonostante, il magistero arendtiano, in particolare rispetto alla questione cruciale della biunivocità della relazione tra sé e mondo, resterà un punto fermo negli anni: lo ritroveremo anche nella tematizzazione delle forme di vita²³; mentre il tema stesso dell'alienazione verrà poi declinato specificamente anche in relazione al lavoro e rientrerà pertanto nel quadro complessivo di matrice honnethiana delle patologie sociali²⁴. Si vede bene insomma

²² R. JAEGGI, *Welt und Person. Zum anthropologischen Hintergrund der Gesellschaftskritik Hanna Arendts*, Berlin, Lukas, 1997.

²³ Anche dopo le sue due prime monografie, l'autrice ha del resto continuato a confrontarsi con l'eredità del pensiero di Hannah Arendt e con la questione dell'alienazione e della appropriazione del mondo, cfr. per esempio R. JAEGGI, *Seine eigenen Gründe haben (können). Überlegungen zum Verhältnis von Aneignung, Fremdheit und Emanzipation*, in J. NIDA-RÜMELIN e E. ÖZMEN (a cura di), Hamburg, Meiner, 2012; ID., *Wie weiter mit Hannah Arendt?*, in *Wie weiter mit?*, Hamburger Institut für Sozialforschung (a cura di), Hamburg, Hamburgere, 2008; ID., *Die im Dunkeln sieht man nicht: Hannah Arendts Theorie der Politisierung*, in H. BÖLL STIFTUNG et al. (a cura di), *Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität*, Berlin, Akademie Verlag, 2007.

²⁴ Cfr. in questo senso la *Nachwort zur Taschenbuchausgabe*, in R. JAEGGI, *Entfremdung* cit., soprattutto pp. 314 sgg., 326 sgg.; R. JAEGGI e L. KÜBLER, *Pathologien der Arbeit. Zur Bedeutung eines gesellschaftlichen Kooperationsverhältnisses*, "WSI-Mitteilungen", vol. 67, n. 7, pp. 521-527; sui compiti diagnostici della filosofia sociale cfr. l'ormai classica raccolta di saggi di A. HONNETH, *Das Andere der Gerechtigkeit*.

sin d'ora come in *Alienazione* emergessero una serie di questioni, temi e approcci – quali il negativismo e il formalismo, la biunivocità sé e mondo, il carattere trasformativo della critica, la contrapposizione generale tra etica e sobrietà liberale, nonché la commistione di elementi valutativi e descrittivi – che, nonostante l'originaria prospettiva prevalentemente etico-antropologica, connoteranno lo sviluppo del *framework* teorico nel quale prenderà corpo il programma di una critica immanente del capitalismo come forma di vita. E Adorno, in questo passaggio dalla vita alienata in senso identitario alla vita offesa in senso sociale, e più in generale dall'etica in senso stretto all'etica quale modalità della critica sociale, svolge certo un ruolo significativo: il saggio dedicato ai *Minima Moralia* mi pare testimoniarlo in modo puntuale e brillante.

2) Adorno svolge un ruolo che direi altrettanto significativo anche rispetto alla reinterpretazione della critica dell'ideologia proposta nel secondo capitolo del volume, e volta principalmente alla costruzione di un modello particolare di critica immanente. In questo saggio del 2008, bello e fortunato, l'autrice rilancia infatti con energia il «progetto» critico marxiano, riaggiornandolo rispetto alla discussione contemporanea sullo *status* dei criteri normativi e delle forme della critica; tema divenuto nel frattempo centrale per Jaeggi, come emerge anche dalle ampie co-curatele *Filosofia sociale e critica*, e *Che cos'è la critica?* (entrambe del 2009)²⁵. È questo il terreno su cui

Aufsätze zur praktischen Philosophie, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2000; il più recente ID., *Die Krankheiten der Gesellschaft. Annäherung an eine nahezu unmöglichen Begriff*, "WestEnd", vol. II, n. 1; sui compiti diagnostici della filosofia sociale cfr. anche R. JAECCI e R. CELIKATES, *Sozialphilosophie. Eine Einführung*, München, Beck, di prossima pubblicazione nel 2017.

²⁵ Cfr. R. FORST, M. HARTMANN, R. JAECCI e M. SAAR (a cura di), *Sozialphilosophie und Kritik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2009, curatela commemorativa uscita per il sessantesimo compleanno di Honneth, che nella sezione dedicata a *teoria e critica*, oltre alla riedizione del saggio sulla critica dell'ideologia di Jaeggi, raccoglie tra gli altri i seguenti testi: M. WALZER, *Gesellschaftskritik und Gesellschaftstheorie* (che risponde alle critiche avanzate nei suoi confronti da Honneth); J. ANDERSON, *Autonomielücken als soziale Pathologie. Ideologiekritik jenseits des Paternalismus*; L. BOLTANSKI, *Eine Studie in Schwarz*; N. FRASER, *Feminismus, Kapitalismus und die List der Geschichte*; M. SAAR, *Macht und Kritik*; mentre in R. JAECCI e T. WESCHE (a cura di), *Was ist Kritik?*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2009, vi è l'intervista a L. BOLTANSKI e A. HONNETH, *Soziologie der Kritik oder Kritische Theorie? Ein Gespräch mit R. Celikates*, e tra gli altri una serie di contributi che mostrano il grande interesse per il tema delle forme della critica (interna, esterna, genealogica...) da parte di molti degli attuali esponenti della teoria critica, vedi

viene innestata la tesi portante di Marx stando alla quale l'ideologia mira costitutivamente a rovesciare gli ideali ai quali nel contempo si richiama: appellandosi ai principi (formali) di libertà e uguaglianza, l'ideologia giustifica l'illibertà e la disuguaglianza (materiali) che caratterizzano le società capitalistiche. Ne consegue, sostiene allora l'autrice, che l'esercizio della critica non possa limitarsi a restaurare o a ricostruire degli ideali dati come perduti (come accadrebbe in Walzer), o a intenderli come potenzialità immanenti ancora inesprese (come accadrebbe in Honneth): deve piuttosto smascherare il loro rovesciamento e pervertimento sistematico e, così facendo, operare sincronicamente sul doppio piano delle norme – spingendosi in questo caso verso una «concezione materiale dell'uguaglianza» (*materiale Auffassung von Gleichheit*) e della «libertà positiva» – e della loro applicazione comunque deficitaria. La critica immanente, in questa particolare accezione, viene così a configurarsi quale procedura di tipo dialettico, dalle valenze epistemiche e pratico-politiche, che nel processo di messa in discussione del rapporto tra gli ideali e la loro realizzazione, tra potenziali e realtà, trasforma nel contempo gli ideali stessi. È anche in tal senso che questa forma specifica della critica viene intesa come una forza dinamica, demistificatoria ed emancipatoria, quale «fermento di un *processo pratico trasformativo* che concerne sia la realtà (sociale), sia la sua interpretazione».

3) La riappropriazione critica dell'eredità marxiana, realizzata soprattutto sul piano metodologico e testimoniata anche da una corposa co-curatela²⁶, così come la convergente e sempre più ferma

in tal senso: H. ROSA, *Kritik der Zeitverhältnisse. Beschleunigung und Entfremdung als Schlüsselbegriffe der Sozialkritik*; M. COOKE, *Zur Rationalität der Gesellschaftskritik*; R. GEUSS, *Bürgerliche Philosophie und der Begriff der «Kritik»*; J. BUTLER, *Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend*; M. SAAR, *Genealogische Kritik*.

²⁶ R. JAEGGI e D. LOICK (a cura di), *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*, Berlin, Suhrkamp, 2013, volume che raccoglie a sua volta i frutti di una conferenza internazionale organizzata dagli stessi curatori alla Humboldt Universität di Berlino nel 2011, e nel quale vengono sottolineato fin da subito l'importanza in Marx della «unità di analisi e critica», tale per cui i criteri della critica vengono desunti dalla stessa analisi teoretico-sociale, e più in generale la rilevanza delle questioni metodologiche inerenti alla critica marxiana del capitalismo. Tra i contributi qui raccolti spiccano tra gli altri gli interventi di A. HONNETH, F. NEUHAUSER, R. GEUSS, D. BRUDNEY, T. PINKARD, H. ROSA, É. BALIBAR. Sempre a cura di JAEGGI e LOICK vedi anche il numero speciale intitolato *Karl Marx – Perspektive der Gesellschaftskritik*, della «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», Sonderband 34 (2013).

adesione alla prospettiva generale originaria della teoria critica, contribuiscono in modo deciso a determinare la fisionomia del terzo capitolo di questo volume (uscito nel 2013 all'interno della suddetta co-curatela dedicata a Marx). Qui si assiste al tentativo dichiarato di procedere al superamento della tripartizione habermasiana di etica, morale e pragmatica sul terreno accidentato della critica del capitalismo²⁷. L'autrice ritiene infatti di poter mostrare che i deficit funzionali dell'economia capitalista, in particolare le sue crisi ricorrenti e l'incapacità di salvaguardare la sopravvivenza futura, si configurino quali «mancanze» soltanto allorché si adotta una prospettiva che di fatto risulta ancorata a una serie di assunzioni normative. I deficit sono tali solo e sempre in base a un certo modello (ideale) di buon funzionamento sociale.

Il vero banco di prova su cui viene sviluppata la critica all'impostazione di Habermas, e la concomitante ripresa della critica dell'economia politica marxiana, è però rappresentato dall'interpretazione delle diverse accezioni del concetto di sfruttamento. Se di primo acchito esso sembra infatti lasciarsi ricondurre agilmente e unilateralmente alla sfera della morale e della giustizia in senso stretto, l'autrice mostra invece che la sua portata può essere colta appieno e in tutte le sue sfaccettature soltanto allorché lo si interpreti «alla luce dell'*ampio background* dischiuso dal capitalismo *in quanto forma di vita*». Ne consegue che la questione dello sfruttamento, e più in generale la definizione di una valida e coerente strategia di critica del capitalismo, non può e non deve essere circoscritta all'ambito (relativamente) ristretto dell'iniquità delle forme di scambio tra lavoro salariato e denaro, o della distribuzione dei beni. Diviene allora forse più chiaro in che senso Jaeggi miri sistematicamente a interpretare la critica dell'economia politica da una prospettiva etica di

²⁷ Un tentativo parallelo di reinterpretazione della tripartizione habermasiana sul versante temporale della critica sociale è stato offerto recentemente anche da H. ROSA in *Acceleration and Alienation. Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality*, Århus, Aarhus University Press, 2010, seguito dalla edizione tedesca *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*, Berlin, Suhrkamp, 2013 [tr. it. di E. Leonzio *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, Torino, Einaudi, 2015]; la relativa vicinanza all'impostazione di Jaeggi, anche in relazione al tema cruciale della «alienazione», riemerge poi da diversi punti di vista anche nella seguente monografia di H. ROSA *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin, Suhrkamp, 2016; lavoro richiamato a sua volta da Jaeggi anche nella nuova «Nachwort zur Taschenbuchausgabe» di *Entfremdung* cit.

ampio respiro: «In termini hegeliani: la critica di Marx deve essere rivolta nei confronti della “vita etica capitalistica”», ove il concetto di *kapitalistische Sittlichkeit* (o *capitalistic ethical life*) è volto appunto ad ampliare strutturalmente l’ambito di riferimento. La dimensione strettamente ed esclusivamente morale, di cui è denunciata l’impotenza, viene in altri termini concepita come letteralmente «incorporata» nell’eticità.

Proseguendo in questa direzione, l’autrice insiste allora sulla necessità di estendere la portata della critica del capitalismo fino a raggiungere i fondamenti delle nostre forme di vita: le stesse transazioni economiche non sono del resto espressioni di visioni e interpretazioni peculiari, tali anzitutto per cui determinate cose, capacità e relazioni vengono concepite in termini di «merci», nonché di «proprietà» e di «merito»? La critica deve insomma spingersi in profondità, fino a mettere in discussione i «protovallori» costituenti delle nostre forme di vita, che trascendono appunto gli stretti limiti della «moralità». In tal modo viene mostrata nel contempo l’inadeguatezza della tripartizione habermasiana rispetto ai compiti prioritari della critica del capitalismo, e la correlata necessità, in positivo, di predisporre una categoria concettuale in grado di far convergere le diverse prospettive in un punto di vista unitario; soluzione che conduce alla delineazione di un concetto che per l’autrice è divenuto ormai cruciale: appunto quello di «forme di vita».

4) Una sintesi stringatissima di alcuni dei tratti definatori del concetto di forme di vita, e della loro critica immanente, è offerta dal quarto capitolo. In questo saggio, del 2015, l’autrice espone quello che per certi versi può essere considerato il cuore teorico, o perlomeno uno dei gangli vitali dell’ampio e pluriennale lavoro sviluppato in *Critica delle forme di vita*, che non è solo il titolo della corposa monografia pubblicata da Suhrkamp nel 2014, ma anche il tema della sua tesi di abilitazione conseguita nel 2009 – sempre a Francoforte, e sempre sotto la supervisione di Honneth, seppur accompagnata da un soggiorno a Yale, e precedentemente alla New School for Social Research di New York. Un cammino molto lungo, quindi, che ha visto il graduale sviluppo dei lineamenti del programma di ricerca sopra tracciati, nonché delle direttrici, più o meno convergenti, volte ad approfondire in modo sistematico sia il versante dell’ontologia

sociale, sia il confronto con Hegel²⁸. L'articolazione di questi due orientamenti procede su piani molteplici; nel nostro saggio, un ruolo centrale è comunque giocato dalla tesi volta a interpretare l'eticità di Hegel in modo dichiaratamente e spiccatamente pragmatista: i «contesti etici» vengono ritradotti nei termini di «costellazioni storiche specifiche di problemi». Opzione che induce all'adozione di un orientamento di fondo che insistendo sulla piena convergenza tra «riuscita» e «razionalità» delle forme di vita si sbilancia forse sul versante razionalistico-sperimentale, ma così facendo riesce a evitare gli scogli di una concezione della vita buona ancorata alla categoria dei «bisogni», nonché di una postura «moralista-normativista», che viene ora scalzata da un punto di vista volto appunto a interpretare le norme (e i disturbi) in gioco in senso «etico-funzionale». Anche grazie alla distinzione tra problemi di primo e di secondo ordine, il modello teorico-formale del *problem solving*, appoggiandosi a una analisi ontologico-sociale delle forme di vita quali «fasci inerti di pratiche», viene a imprimere all'esercizio della critica una peculiare curvatura normativa: «essa abbandona il terreno proprio dell'«etica», per entrare in quello dell'analisi dei fasci inerti di pratiche in base alla normatività della loro posizione nel quadro di un processo storico di *problem solving*». Ed è precisamente su questo piano che la critica può essere trasformativa, dal momento che il modello adottato permette sul versante positivo di operare una «trascendenza dal contesto»; mentre sul versante negativo, quello delle crisi e dei problemi aperti da cui tale esercizio muove, ne viene preservato il carattere immanente.

²⁸ Su questo doppio fronte cfr. anche R. JAEGGI, *Freiheit als Nicht-Entfremdung. Hegels «objektive Kritik» defizitärer Sittlichkeit*, in A. HONNETH e G. HINDRICHS (a cura di), *Freiheit. Stuttgarter Hegel-Kongress 2011*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2013; ID., *Was ist eine gute Institution?*, in R. FORST, M. HARTMANN, R. JAEGGI e M. SAAR (a cura di), *Sozialphilosophie und Kritik* cit. Nel quadro della discussione sullo *status* di crisi, problemi e contraddizioni alla luce della rilettura di taglio pragmatista di Hegel presentata in *Kritik von Lebensformen*, svolge un ruolo significativo anche la discussione delle posizioni adottate al riguardo da Alasdair MacIntyre in particolare in ID., *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981-1984 [tr. it. di P. Capriolo, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Milano, Feltrinelli, 1988]; ID., *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1988; ID., *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopedia, Genealogy, and Tradition*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1990.

5) I nuovi strumenti teoretici forniti dall'ontologia della pratiche sociali svolgono infine un ruolo decisivo nel quinto capitolo, un breve e recentissimo saggio finora inedito, dedicato alla attualizzazione di uno dei punti cruciali dell'originario programma varato da Max Horkheimer: concepire l'economia in senso ampio – e muoversi pertanto anche contro l'economicismo che ancora attanagliava una parte consistente della critica sociale marxiana²⁹. Una postura generale che condusse il gruppo della cosiddetta Scuola di Francoforte a considerare la dimensione economica capitalistica quale polo in grado di «abbracciare, e nel contempo corrompere, tutte le sfere della vita». La prima teoria critica nel suo insieme non fu infatti che una critica del capitalismo e delle sue patologie, sostiene l'autrice, sviluppata però mantenendo chiusa la «scatola nera»: venne sì considerata l'«influenza a largo raggio» esercitata dall'economico, ma di fatto si concesse «ben poco spazio all'analisi e alla critica delle reali pratiche economiche specifiche delle società capitaliste», e dunque all'«ambito stesso delle pratiche economiche e delle sue istituzioni in senso “lato”». Una prospettiva generale rilanciata poi da Habermas con la teoria della colonizzazione del mondo della vita, saldamente ancorata alla sua differenziazione dalla sfera dell'economia. Marcando ulteriormente la distanza da quest'ultimo, Jaeggi qui si propone invece di realizzare l'invito lanciato, ma poi disatteso da Horkheimer: delineare una visione ad ampio raggio dell'economico. Se dunque il progetto è di vecchio conio, la sua implementazione è però del tutto innovativa: la leva per aprire la «scatola nera» è rappresentata da una ontologia, ancora *in fieri*, delle pratiche sociali economiche. Pratiche che vengono intese come dotate di un determinato *status* normativo, e che vengono pertanto a dischiudere una dimensione concettuale nella quale si registra una sovrapposizione e compenetrazione di elementi funzionali ed etici. Da qui l'abbandono non solo del vetusto schema struttura/sovruttura, superato già dalla prima generazione della teoria critica, ma anche dell'idea che ci si debba concentrare unilateralmente sulle dinamiche che

²⁹ L'autrice ha insistito sulla critica all'economicismo e la metodologia del programma originario anche in R. JAEGGI, *Der Standpunkt der Kritischen Theorie. Überlegungen zum Objektivitätsanspruch Kritischer Theorie*, “Soziologische Theorie kontrovers – Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie”, Sonderheft, n. 50 [tr. it. di M. Marangio, *Il punto di vista della teoria critica. Riflessioni sulla rivendicazioni di oggettività della teoria critica*, “Consecutio Temporum”, 7 novembre 2014].

dall'economia capitalistica muovono verso la dimensione socioculturale; sì che il capitalismo risulterebbe influenzare, colonizzare e talvolta persino «contaminare» le nostre esistenze percorrendo un binario per così dire a senso unico. Non è solo di questo che si tratta: si deve considerare la circolarità del rapporto tra i due poli, o meglio «la mutua dipendenza tra pratiche e norme», tali per cui le prime non vengono intese soltanto come se fossero «basate o “incorporate” in una forma di vita etica circostante»: vengono invece a «far parte della forma di vita stessa, e della sua dinamica relativa».

Riguardando le traiettorie concettuali sviluppate in questi cinque saggi, emergono allora piuttosto nitidamente delle significative linee di continuità di temi, approcci e orientamenti di fondo via via convergenti. Alcuni di questi fattori basilari rimandano direttamente all'eredità della prima generazione della teoria critica, talvolta mediata dal magistero di Honneth, sempre rielaborata grazie alla definizione di nuovi strumenti concettuali, spesso ibridata con elementi di matrice pragmatista e arendtiana, e ripensata sistematicamente alla luce delle principali opzioni teoretiche oggi dibattute. È questa la postura generale che permette all'autrice di non limitarsi a riaggiornare superficialmente, o a riconfezionare prospettive e topiche oggi cadute in disuso, ma ad avanzare delle proposte teoriche che, seppur riconducibili e invero dichiaratamente ascritte alla suddetta tradizione, risultano incisive e originali. Lo si vede bene nel caso cruciale ed emblematico della «vita offesa», ripensata muovendo dal negativismo adorniano, ma metabolizzata per via del ricorso a una innovativa concettualizzazione delle forme di vita, di taglio ontologico, in grado di sfidare il paradigma della neutralità liberale e della sobrietà etica sul loro stesso terreno. La ridefinizione di tale categoria permette infatti di mettere in crisi la dicotomia tra etica e morale, apparentemente vincolante, su cui si erge la preclusione nei confronti delle questioni di matrice etica, e di contribuire in tal modo al processo di riorientamento della teoria critica dal versante kantiano della giustizia alla sponda teorico-sociale di matrice hegeliana, privilegiata dalla prima teoria critica.

Sono peraltro molteplici le alternative escludenti, gli *aut aut* rispetto ai quali Jaeggi opera spesso uno scarto teoretico radicale, un cambio di registro quasi improvviso e inaspettato, mirando a delineare di volta in volta una *terza via* in grado di superare schemi e posture di primo acchito insuperabili, spesso individuata e percorsa

lungo faglie interdisciplinari, interregni e zone di confine. Uno stile di pensiero che emerge anche rispetto alla distinzione fondativa tra analisi e critica, ovvero tra descrizione (obiettiva) e valutazione (normativa): due dimensioni che secondo l'autrice risultano per alcuni aspetti sovrapporsi sia sul versante concettuale, come nel caso dello «sfruttamento», sia su quello metodologico, in particolare rispetto alla formulazione dei compiti e delle modalità di funzionamento della critica dell'ideologia. Non è dissimile l'approccio adottato rispetto alla canonica e apparentemente saldissima differenziazione tra sistema economico e mondo della vita: una delle fondamenta dell'intero edificio habermasiano viene qui minata sul piano ontologico delle pratiche sociali. Da questa prospettiva, anche la teoria della «colonizzazione» del mondo della vita operata dal capitalismo viene piuttosto agevolmente reinterpretata quale conseguenza di una visione che in definitiva sembra peccare di unilateralità. Viceversa, interpretando il capitalismo quale forma di vita, e procedendo nel contempo ad aprire la «scatola nera» dell'economico, Jaeggi riesce a conferire a questa dimensione una centralità teorica che sfugge a ogni deriva economicista, e dischiude al tempo stesso un tipo peculiare di normatività alla quale può riallacciarsi per rimettere in discussione i fondamenti della nostra convivenza, reinglobando così l'etica nel quadro di una critica sociale di ampia portata, sia in senso orizzontale, sia rispetto ai «protovalori» più profondi.

Particolarmente originale è infine il tipo di negativismo che attraversa le analisi di Jaeggi: crisi, conflitti, disfunzioni e problemi vengono declinati e modulati su piani eterogenei, assumendo così accezioni e valenze molteplici: esistenziali, ideologiche, normative, economiche – quasi fossimo al cospetto di un pensiero della crisi. Quasi, perché le crisi sono poste sincronicamente alla base della critica immanente del capitalismo come forma di vita: metodo che *controbilancia* la negatività da cui muove, svincolandosene, nel momento in cui riesce a imprimere all'esercizio critico uno slancio dinamico, trasformativo ed emancipatorio; direi ancor più di quanto non avvenisse nel paradigma originario della teoria critica, nelle cui maglie negativiste sono poi rimasti impigliati i suoi stessi padri. Il modello qui coniato non contempla infatti soltanto il tradizionale carattere di riflessività conferito alla critica, né il portato emancipatorio correlato allo smascheramento e alla fluidificazione di quanto può apparire come «dato» o persino «naturale». Oltre a questo, si insiste con decisione sul fatto che «la critica delle forme di vita, o meglio una

teoria critica della critica delle forme di vita», debba rivolgersi alle «condizioni di possibilità di una trasformazione e appropriazione delle condizioni di vita», e pertanto possa e debba fornire l'*humus* individuale e collettivo per poter ricominciare a lavorare, sempre indirettamente e in modo aperto e sperimentale, a una trasformazione strutturale delle pratiche e delle istituzioni sociali che ostacolano il libero e pieno sviluppo delle nostre forme di vita. È questa, dunque, la via che Rahel Jaeggi ritiene debba essere percorsa perché si possa ricominciare a porre, a dispetto delle preclusioni liberali, la domanda etica e politica: come dovremmo vivere?