
È possibile una teoria critica delle forme di vita? Stefano Petrucciani

1. *Da Lukács a Adorno: merce e principio di scambio*

Nella tradizione novecentesca della teoria critica c'è tutto un filone, niente affatto secondario, che sviluppa in maniere diverse quella che potremmo definire come una critica della forma di vita propria della società mercantile-capitalistica: si può individuare una linea evolutiva coerente che, partendo dal capostipite del marxismo occidentale, il Lukács di *Storia e coscienza di classe*, prosegue attraverso la prima generazione della teoria critica soprattutto con Adorno e Marcuse e poi, passando attraverso Habermas e Honneth, arriva a studiosi della generazione più giovane come Harmut Rosa e Rahel Jaeggi. In questo intervento vorrei provare a ricostruire sinteticamente alcuni tratti di questo percorso di pensiero della teoria critica, e a riflettere su quanto esso sia stato fecondo o meriti ancora oggi di essere proseguito.

Il punto di partenza di questo itinerario è senz'altro il famoso saggio che, nel 1923, il filosofo marxista Geörgy Lukács dedica alla questione della «reificazione». Oltre a imporre per primo questo tema all'attenzione della filosofia europea (influenzando anche, secondo alcuni, lo Heidegger di *Essere e tempo*¹), Lukács sviluppa una critica delle forme di vita caratterizzanti il mondo mercificato, destinata a generare molti esiti significativi. La tesi di Lukács, infatti, è che la mercificazione del mondo costituisca la vera e propria chiave in grado di aprire l'interpretazione dell'epoca, di leggere la «società capitalista in tutte le sue manifestazioni di vita»², di ricondurre a un unico centro tutti i problemi dello sviluppo dell'umanità in questa fase storica³. Strutturando tutte le forme di oggettività che caratterizzano la società capitalista, la forma di merce determina anche il modo in cui gli individui si rapportano a se stessi e organizzano la propria vita. La «oggettività spettrale» del

¹ È questa la tesi sostenuta da Lucien Goldmann nel suo *Lukács e Heidegger* (1973), Verona, Bertani, 1976.

² G. Lukács, *Storia e coscienza di classe* (1923), Milano, Sugar, 1971⁴, p. 107.

³ *Ibidem*.

rapporto mercantile, sostiene Lukács, non implica solo, come è ovvio, la «mercificazione di tutti gli oggetti del soddisfacimento dei bisogni. Essa imprime la sua struttura all'intera coscienza dell'uomo: le sue qualità e capacità non si connettono più nell'unità organica della persona, ma appaiono come "cose" che l'uomo "possiede" ed "esteriorizza", alla stregua dei vari oggetti del mondo esterno. E naturalmente non vi è alcuna forma di rapporto tra gli uomini, alcuna possibilità per l'uomo di far valere le proprie qualità "fisiche" e "psichiche" che non sia sottoposta in misura crescente a questa forma di oggettualità»⁴. Un esempio di questa mercificazione di se stessi è senz'altro, per Lukács, il modo in cui Kant definisce il contratto di matrimonio («legame tra due persone di sesso diverso per il possesso reciproco per tutta la vita delle loro qualità sessuali»⁵); ma, più in generale, il punto decisivo è che, anche ai livelli alti della gerarchia sociale, l'individuo si trasforma in un «venditore delle proprie facoltà spirituali oggettivate e cosalizzate»⁶; come mostra paradigmaticamente, secondo Lukács, l'esempio del giornalismo, «la soggettività stessa, il sapere, il temperamento, la capacità di espressione» diventano – qui le osservazioni del filosofo appaiono veramente molto attuali – una mercanzia da piazzare agli acquirenti, dando luogo a quella che l'autore di *Storia e coscienza di classe* chiama una «prostituzione» delle proprie «esperienze vissute»⁷. Il punto va letto con attenzione: ciò che il filosofo vuole comunicarci è che, al di là del generale rapportarsi alle proprie qualità come merci vendibili, va notato il paradosso per cui le qualità più personali e non fungibili, le idiosincrasie e le peculiarità più individuali, diventano le più facilmente valorizzabili e universalizzabili sul mercato. Queste forme di oggettualità della società borghese, scrive ancora Lukács, costituiscono *forme di vita della società*⁸ che devono essere soppresse con un atto rivoluzionario se si vuole restituire agli uomini un rapporto non reificato con la loro propria personalità.

Due punti potrebbero essere sollevati criticamente a proposito di queste interessanti riflessioni di Lukács; le assunzioni da cui parte il pensatore ungherese sono la centralità del rapporto di merce per la strutturazione dell'intera società e l'impatto determinante che esso ha sulla autocomprensione degli individui. Entrambi questi assunti di fondo, però, dovrebbero essere problematizzati. Il primo si iscrive certamente molto bene all'interno di una linea marxista «ortodossa», che però non tiene conto del fatto che, nelle modalità moderne di coordinazione dell'azione sociale, lo

⁴ *Ibidem*, p. 130.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*, p. 129.

⁷ *Ibidem*, p. 130.

⁸ *Ibidem*, p. 233.

scambio mercantile si intreccia con forme di produzione e cooperazione organizzata, per esempio statale, e che perciò rischia di essere fuorviante il proporre una lettura totalizzante. Il secondo aspetto che risulta problematico, in Lukács e più in generale nei suoi persecutori marxisti, è che non viene mai raggiunta una sufficiente chiarezza sulla questione decisiva di come si debba intendere la *determinazione* delle forme di coscienza da parte delle forme sociali.

Sta di fatto, comunque, che ciò che in Lukács si trova ancora allo stato di rapidissimi accenni trova uno sviluppo molto ricco e articolato nel pensiero di Theodor W. Adorno. Egli infatti, soprattutto nei *Minima moralia* (che recano il sottotitolo *Reflexionen aus den beschädigten Leben*, cioè «riflessioni dalla vita danneggiata») sviluppa per l'appunto quella che, in un saggio dedicato al maestro francofortese, Axel Honneth ha definito come *Eine Physiognomie der kapitalistischen Lebensform*⁹.

Anche in Adorno il punto di partenza è la forma di merce o, per dirla in modo forse più conforme al suo linguaggio, il principio di scambio (*Tauschprinzip*), ma la peculiarità del pensatore francofortese sta nel fatto che la forza strutturante di questa regola viene mostrata e rintracciata indagando i più diversi fenomeni della vita quotidiana; rilevando come in essi si possa riscontrare appunto quel dominio universale della fungibilità, della scambiabilità e dell'interesse personale inteso in senso angusto e limitato; e come perciò vengano messe al margine, nella forma di vita capitalistica, tutte quelle modalità vitali e relazionali che hanno invece a che fare con la gratuità, la non fungibilità, la donatività. Nell'impossibilità di ripercorrere le tante dimensioni dello scavo adorniano dentro le pieghe più visibili o più riposte della vita quotidiana nella società del capitalismo consumista (le sue riflessioni infatti, non bisogna mai dimenticarlo, nascono da una reazione ipersensibile e idiosincratica all'impatto con l'*American way of life* negli anni quaranta), si può far riferimento ad uno dei passaggi che hanno un maggior valore paradigmatico, quello che troviamo nell'aforisma sul dono: eccezione o antitesi rispetto alla vigenza universale del principio di scambio, quella del dono sembra divenuta ormai una pratica obsoleta e fuori posto. Nella società del capitalismo opulento, scrive Adorno, «gli uomini disapprendono l'arte del dono»; e questa decadenza di quella che sembrava essere una modalità d'azione sottratta all'equivalenza dello scambio è testimoniata sia dalla «penosa invenzione degli articoli da regalo», che «presuppongono già che non si sappia che cosa regalare» e che non si

⁹ Il saggio si può leggere in traduzione italiana, con il titolo *Fisionomia della forma capitalistica di vita. Abbozzo della teoria della società di Adorno*, in L. Cortella, M. Ruggenini e A. Bellan (a cura di), *Adorno e Heidegger. Soggettività, arte, esistenza*, Roma, Donzelli, 2005, pp. 243-263.

abbia nessuna voglia di farlo, sia dalla «riserva della sostituzione», che «praticamente significa: ecco qui il tuo regalo, fanne quello che vuoi; se non ti va per me è lo stesso; prenditi qualcosa in cambio»¹⁰. Il riferimento che Adorno fa alla pratica del cambiare è significativo perché attraverso di essa ciò che era nato per sfuggire alla logica della equivalenza e della scambiabilità vi rientra appieno, e il «principio di scambio» conferma così l'assolutezza del suo dominio.

Più in generale si può dire che Adorno riprende, nella sua riflessione sulle deformazioni della vita indotte dal dominio del *Tauschprinzip*, proprio le considerazioni di Lukács dalle quali abbiamo preso le mosse. Commentando infatti, nell'aforisma 147 dei *Minima moralia* intitolato *Novissimum Organon*, la pagina lukacsiana prima ricordata, il pensatore francofortese osserva che quelle che potevano apparire ancora, negli anni venti, come manifestazioni patologiche sono assurde nel frattempo a «norma sociale, a carattere dell'esistenza autentica nella tarda società industriale [...]. Sotto l'apriori della smerciabilità, il vivente *in quanto vivente* si è trasformato in cosa, in equipaggiamento [...]. Le qualità, dall'affidabilità genuina all'attacco isterico, diventano controllabili e utilizzabili, fino ad esaurirsi senza residui nel loro impiego oculato e conforme»¹¹.

Sembra quindi che nel microcosmo dell'individuo si riproduca, osserva Adorno, una tendenza che Marx aveva individuato nel macrocosmo del processo economico, cioè quella verso l'aumento della composizione organica del capitale, ovvero del valore del capitale costante (le macchine) rispetto a quello del capitale variabile (il lavoro vivente). Riportato sul piano dell'esistenza individuale, ciò significa che «il lato per cui i soggetti sono determinati in se stessi come strumenti di produzione e non come fini viventi, cresce come la parte delle macchine rispetto al capitale variabile»¹²; «l'io assume consapevolmente al proprio servizio, come propria attrezzatura, l'uomo intero»¹³, insomma si accrescono costantemente la razionalizzazione e la finalizzazione produttiva dell'esistenza individuale.

Vale la pena di concentrare la nostra attenzione su queste riflessioni perché in esse, come avremo occasione di vedere meglio più avanti, Adorno sembra anticipare (sulla scorta, come abbiamo detto, di Lukács) quella costrizione allo sfruttamento totale delle proprie qualità a fini di profitto, quella indistinzione tra attività propriamente lavorativa e sfera della vita privata o del consumo che è stata messa ampiamente in risalto dagli stu-

¹⁰ Th.W. Adorno, *Minima moralia* (1951), Torino, Einaudi, 1979, p. 39, aforisma 21: *Non si accettano cambi.*

¹¹ *Ibidem*, pp. 280-281.

¹² *Ibidem*, p. 279.

¹³ *Ibidem*, p. 280.

diosi dell'economia postfordista. In buona sostanza la tesi di Adorno, se vogliamo accettare il modo in cui Axel Honneth la riassume nel saggio che abbiamo prima citato, è che «la diffusione dello scambio di merci costituisce al tempo stesso un processo di deformazione della ragione: la costrizione ad agire in un numero sempre maggiore di sfere d'azione seguendo solo ripetitivamente il modello d'azione dello scambio, esige che gli uomini concentrino la loro facoltà razionale sul calcolo egocentrico» e sullo sfruttamento egoistico di tutte le possibilità date¹⁴. In altre parole: la «forma capitalistica di vita» impone agli individui un uso «puramente strumentale ed egocentrico delle loro facoltà razionali»¹⁵, li struttura secondo le modalità dello *homo oeconomicus* anche nelle loro più personali attitudini di vita.

D'altra parte, questa sottomissione pervasiva alla logica della prestazione, che spersonalizza l'individuo in nome della generale scambiabilità, è compensata dalle gratificazioni consumistiche della società opulenta, dove il rapporto tra gli individui e le merci assume connotati molto diversi da quelli che lo contrassegnavano nelle fasi più antiche del capitalismo. Nella società del consumo di massa, il valore d'uso dei beni acquistati non consiste prevalentemente nelle loro specifiche qualità utili, ma piuttosto nel fatto che essi consentono a chi li acquista di vedere confermata nell'oggetto-feticcio la propria personalità, e di ricostruire attraverso i comportamenti di consumo una forte (pseudo)individualizzazione, ovvero una risposta illusoria alla omologazione degli individui che è propria della società retta dal principio di scambio. Come Adorno illustra in molti suoi testi (si veda ad esempio il saggio sulla «popular music»), anche l'acquisto di un bene di consumo standardizzato deve essere circondato dall'«aura della libera scelta»¹⁶: quanto più gli individui seguono stimoli eteronomi, tanto più il loro comportamento deve apparire come una scelta personale, individualizzante, capace di valorizzare la loro specifica personalità e di distinguerli dalla massa¹⁷; l'opzione di consumo deve apparire come qualcosa che individualizza l'acquirente, che ha la funzione di attestare «l'originalità del proprio progetto di vita»¹⁸.

La domanda che però, in questa riflessione, resta in una certa misura inevasa è la seguente: quale criterio di analisi ci consente di individuare queste modalità di esistenza come patologie della forma di vita capitalistica? Cosa legittima la qualificazione di *patologiche* per forme di vita nelle

¹⁴ A. Honneth, *Fisionomia della forma capitalistica di vita. Abbozzo della teoria della società di Adorno*, cit., p. 252.

¹⁵ *Ibidem*, p. 254.

¹⁶ Th.W. Adorno, *Sulla popular music* (1941), Roma, Armando, 2004, p. 80.

¹⁷ *Ibidem*, p. 81.

¹⁸ A. Honneth, *Autorealizzazione organizzata. Paradossi dell'individualizzazione*, in «Postfilosofie», 1 (2005), n. 1 p. 39.

quali gli individui sembrano trovarsi, spesso anche se non sempre, perfettamente a proprio agio? Quale concetto positivo di autonomia e spontaneità individuale sottende queste analisi critiche? E come sfuggire a una retorica dell'antimercificazione che talvolta sembra priva di una effettiva legittimazione concettuale?

I problemi che sono impliciti nella critica adorniana della forma di vita capitalistica costituiscono anche un punto di partenza a muovere dal quale si possono ricostruire le direzioni di pensiero imboccate successivamente da altri esponenti della teoria critica.

Mentre Adorno resta sempre ancorato al suo negativismo che rifiuta di fornire una immagine di vita riuscita e si limita a tracciare una fenomenologia della vita danneggiata, questa interdizione (che effettivamente rischiava di portare la teoria di Adorno nel vicolo cieco dell'aporia) viene decisamente superata da Herbert Marcuse. Per l'autore de *L'uomo a una dimensione*, infatti, la critica di una forma di vita falsa non può essere effettivamente sviluppata se non si dispone di un modello positivo da mettere a contrasto. Perciò Marcuse può serenamente affermare (cosa che il suo amico/nemico Adorno non avrebbe mai fatto) che la critica presuppone un «giudizio di valore»¹⁹ anzi, diremmo noi, presuppone una intera visione di quella che potrebbe essere una vita buona per gli uomini. Volendo esprimere questo punto in estrema sintesi potremmo dire che, per Marcuse, la vita buona è infatti quella nella quale vengono soddisfatte nel modo migliore possibile le più profonde e sentite aspirazioni umane, che sostanzialmente sono tutte riconducibili alla dimensione erotica, intesa però non solo in riferimento alla sfera sessuale, ma in un senso assai più ampio e comprensivo: Eros è, come aveva già insegnato lo stesso Freud, la potenza unificante e creativa, senza la quale la costruzione della civiltà non sarebbe stata possibile; è la forza aggregante del legame sociale, che tende a creare unità sempre più ampie; e soprattutto, come Marcuse scrive in un importante saggio dal titolo *Cultural Revolution*, è la forza che si attua «nella cooperazione, nell'amore, nell'amicizia; nella ricerca della conoscenza, nella creazione di un ambiente piacevole [...]»²⁰. Insomma, è la forza pacificante e legante che costituisce l'esatta antitesi alla rapacità, possessività e distruttività che invece segnano patologicamente la forma di vita capitalistica. In sostanza si potrebbe dire che il punto fondamentale della visione marcusiana sta nell'idea che la forma di vita capitalistica sia da criticarsi soprattutto da due punti di vista, strettamente connessi l'uno

¹⁹ H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata* (1964), Torino, Einaudi, 1967, p. 231.

²⁰ H. Marcuse, *La rivoluzione culturale* (manoscritto inedito risalente al periodo 1969-1972), in Id., *Oltre l'uomo a una dimensione*, a cura di R. Laudani, Roma, Manifestolibri, 2005, p. 145.

con l'altro. In primo luogo la negatività di questa forma di vita sta per Marcuse nelle dimensioni di antagonismo, concorrenza, competizione, distruttività che ad essa sono connaturate; a tutto ciò Marcuse contrappone l'idea della «pacificazione», cioè la ricerca di una forma di vita liberata dall'ansia e dalla frustrazione della perenne competitività. In secondo luogo mette in risalto come nella forma di vita capitalistica il desiderio dei soggetti venga con vari strumenti indirizzato verso bisogni e desideri «non autentici», cioè non realmente gratificanti e appaganti (come per esempio passare il week-end imprigionati nella propria automobile o le serate davanti alla tv), a scapito di altre e superiori forme di soddisfazione (come per esempio la contemplazione del bello naturale o artistico).

Rompendo il tabù adorniano circa la raffigurazione positiva della vita buona Marcuse si dota dunque di criteri che gli consentono di dare alla sua critica una base solida e plausibile. Così facendo, però, si espone a sua volta al rilievo (mossogli per esempio da Habermas in un interessantissimo dialogo tra i due²¹) secondo il quale l'unica plausibile idea di vita buona è quella sulla quale gli interessati stessi si potrebbero mettere d'accordo; mentre la pretesa del filosofo di indicare un modello da perseguire rischia di rilevarsi arbitraria o paternalistica. (Ed ecco perché a una visione della vita buona Habermas finisce per contrapporre una concezione discorsiva della democrazia).

2. *La prosecuzione in diverse direzioni dell'eredità della teoria critica: tra Jürgen Habermas e Harmut Rosa*

La teoria critica delle forme di vita sviluppata dalla prima generazione della Scuola di Francoforte presenta fondamentalmente due tipi di problemi: in primo luogo essa si fonda su quella che si può considerare come una lettura unilaterale del complesso sociale, «totalitaristicamente» dominato dalla merce e dal principio di scambio; questo è l'unico vero centro e l'autentica radice di ogni forma di vita «alienata», mentre tutto il resto (cioè per esempio le dimensioni politiche e valoriali della vita sociale) ha un peso marginale; questo è il residuo di ortodossia marxista che grava su questo tipo di riflessioni. Il secondo problema è che, una volta caduta la fiducia lukacsiana nell'emancipazione attuata dalla classe operaia in quanto merce cosciente di sé, la critica delle forme di vita alienata ha bisogno di un modello positivo a partire dal quale venire sviluppata, ma ha difficoltà a formularlo in modo persuasivo.

²¹ Cfr. J. Habermas, *Teoria e politica: colloquio fra H. Marcuse, J. Habermas, H. Lubasz e T. Spengler* (1978), in Id., *Dialettica della razionalizzazione*, a cura di E. Agazzi, Milano, Unicopli, 1983, pp. 167-220.

A questi due problemi rispondono le trasformazioni della teoria critica proposte da Habermas e da Honneth: entrambi sviluppano una visione della società anti-monistica, cioè non più riconducibile a un unico principio dominante, quello del valore di scambio o della merce. Nella *Teoria dell'agire comunicativo*²², che è tra le sue opere quella con maggiori ambizioni sociologiche, Habermas si ricollega esplicitamente alla critica lukacsiana e adorniana della reificazione delle forme di vita nel capitalismo, ma ne sviluppa una critica che mette a capo a una concettualizzazione alternativa. Il complesso sociale viene infatti tematizzato, in questa fase del pensiero habermasiano, alla luce della dualità tra un ambito sistemico, dove le azioni sono coordinate attraverso media non linguistici, e l'ambito del mondo vitale, dove le azioni si dovrebbero coordinare attraverso processi di intesa comunicativa. Alla prima sfera appartengono i sotto-sistemi dell'economia di mercato capitalistica, che funziona grazie al medium denaro, e dell'apparato statale burocratico, che funziona grazie al medium del potere amministrativo. Al mondo vitale appartengono invece gli ambiti della riproduzione culturale, dell'integrazione sociale e della socializzazione, che dovrebbero essere regolati attraverso processi comunicativi. Le patologie della forma di vita di vita insorgono, secondo questo schema habermasiano, quando le logiche che trovano la loro legittima applicazione nell'ambito sistemico tendono a trascendere i loro limiti, colonizzando quei mondi vitali che dovrebbero invece essere regolati da modalità diverse di coordinazione²³. Dal punto di vista habermasiano, perciò, i problemi non nascono dall'economia capitalistica di mercato o dallo stato burocratico in quanto tali (e qui è nettissima la presa di distanza dall'approccio marxiano ancora seguito da Lukács e da Adorno) ma dall'estendersi abusivo dei loro meccanismi a sfere che dovrebbero restarne fuori: come esempi di questa colonizzazione dei mondi vitali da parte di logiche burocratiche o monetarie si possono indicare la iper-burocratizzazione delle prestazioni dello Stato sociale e la iper-normazione di tanti aspetti della vita individuale; oppure l'invasione della logica del profitto anche in sfere della cultura o della comunicazione che dovrebbero rimanere ad essa sottratte.

Vale la pena di dedicare, a questa diagnosi habermasiana, alcune brevissime considerazioni. In primo luogo bisogna comprendere bene la logica che la ispira, e che la differenzia dalle teorie critiche che abbiamo precedentemente richiamato e dalle quali Habermas stesso ha preso ampiamente le mosse. Innanzitutto, mettendo insieme col suo consueto spirito combinatorio Marx e Weber, Habermas ritiene che i Moloch con i quali si

²² J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo* (1981), Bologna, Il Mulino, 1986, 2 voll.

²³ Per una sintetica illustrazione di questi temi si può vedere la mia *Introduzione a Habermas*, Roma - Bari, Laterza, 2000, pp. 114-120.

deve confrontare l'individuo moderno non siano uno ma due, l'economia capitalistica e lo Stato burocratico; ciò detto, però, egli rifugge da qualsiasi pregiudiziale «demonizzazione» di queste due straordinarie potenze; anzi, le considera come delle irrevocabili conquiste della modernità, che non possono e non devono essere destrutturate in quanto tali, ma devono invece essere *contenute*, in modo che svolgano bene il lavoro che loro compete, e al tempo stesso rinuncino alle pretese totalizzanti che albergano nel loro seno. Per Habermas, insomma, non si tratta di rovesciare le strutture portanti della modernità capitalistica per dare vita a qualcosa di radicalmente altro, ma di *riequilibrare* una modernità sbilanciata, dove le logiche monetarie e burocratiche crescono ipertroficamente a scapito di quelle etico-comunicative. A questa riflessione si potrebbe certamente obiettare che, se le logiche sistemiche sono caratterizzate – come Habermas stesso sembra pensare – da una intrinseca tendenza alla espansione senza limiti e quindi alla invasione colonizzatrice, la pretesa di arginarle e di tenerle dentro qualche confine potrebbe risultare piuttosto velleitaria; e perciò la tesi marxiana secondo la quale il cambiamento, se deve essere possibile, deve investire in pieno proprio quei nuclei forti dell'assetto sociale moderno che sono il capitale e lo Stato, potrebbe tornare ad apparire non priva di plausibilità. Ma qualsiasi cosa si voglia pensare di questo dibattito, risulta poi abbastanza curioso che lo stesso Habermas non abbia dato ulteriore corso e approfondimento, nei decenni che ci separano ormai dalla pubblicazione di *Teoria dell'agire comunicativo*, a questa sua riflessione sulle cause delle patologie che insidiano le forme di vita moderne.

Eppure, il tema avrebbe potuto essere svolto in modo molto ricco e articolato: la mercificazione e la burocratizzazione di tanti ambiti di vita e di lavoro hanno infatti continuato a svilupparsi in modo esponenziale negli ultimi decenni, come hanno registrato tra l'altro le ricerche di impostazione foucaultiana sul sempre più ipertrofico governo delle vite e dei corpi. Habermas, invece, ha preferito volgersi altrove, cioè soprattutto verso una teoria discorsiva della democrazia, cosicché le sue tesi dei primi anni ottanta sono rimaste (almeno così a me sembra) un episodio isolato o chiuso in una sorta di parentesi.

Anche tra coloro che hanno proseguito più direttamente una ricerca critico-sociale di schietta derivazione francofortese, e penso in primo luogo ad Axel Honneth²⁴, queste suggestioni habermasiane non mi pare che abbiano trovato seguito. Ben attento a ragionare anche lui sul classico tema teorico-critico delle patologie della modernità, anzi, indivi-

²⁴ Di Honneth sono fondamentali i volumi *Lotta per il riconoscimento* (1992), Milano, Il Saggiatore, 2002, e il più recente *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica* (2013), Torino, Codice Edizioni, 2015.

duando in esso quasi il punto principale sul quale deve interrogarsi la filosofia sociale, Honneth ne ha dato però una declinazione completamente diversa.

Sviluppando una prospettiva teorica che in senso molto lato si potrebbe definire neo-hegeliana (e prendendo le distanze da un certo kantismo habermasiano, a mio avviso più dichiarato che effettivo) Honneth ha decifrato le patologie dei mondi vitali moderni come riconducibili a diverse modalità di negazione del riconoscimento, intraprendendo con ciò un percorso che lo ha portato piuttosto lontano dall'ottica che aveva caratterizzato la tradizione teorico-critica, poi in qualche modo recuperata nelle riflessioni che egli ha dedicato al ripensamento della teoria sociale adorniana o ad una molto personale rilettura della categoria lukacsiana di reificazione²⁵.

Una riflessione critica sulle contemporanee forme di vita acquista invece maggiore centralità nei lavori più recenti di altri filosofi legati all'ispirazione francofortese, come per esempio Rahel Jaeggi e Harmut Rosa. Entrambi questi studiosi hanno ben presente il problema che la teoria critica di prima generazione non aveva risolto, e che la contemporanea rinascita del pensiero liberale ha reso ancora più acuto: una critica delle presenti forme di vita (che ne metta in luce, per esempio, le distorsioni e le patologie) sembra implicare necessariamente un modello positivo di vita «riuscita» o «conciliata» (come per esempio quello che abbiamo visto essere delineato da Marcuse). Ma raccontare agli individui postmoderni come essi dovrebbero vivere (per vivere bene) sembra una impresa non solo alquanto presuntuosa, ma soprattutto colpevole di quello che per il liberalismo – dai tempi di Kant e di Mill – è il peccato più grave, un insopportabile paternalismo. Jaeggi e Rosa tentano dunque entrambi di sviluppare una ricerca che, senza rinunciare a criticare le forme di vita della tarda modernità, riesca però al tempo stesso ad evitare la deriva paternalistica.

Rahel Jaeggi, soprattutto nel suo testo *Kritik von Lebensformen*²⁶, riprende un modo di impostare la critica che era stato molto presente nella prima generazione francofortese, ovvero il metodo, di ovvia matrice hegeliana, della «negazione determinata». Secondo questa prospettiva, la critica non deve accostarsi all'oggetto (le forme di vita contemporanee) prendendo le mosse da un criterio positivo estrinseco o da una pietra di paragone rispetto alla quale misurare i limiti o i caratteri patologici delle presenti modalità di esistenza; essa deve piuttosto sviluppare

²⁵ Cfr. A. Honneth, *Reificazione* (2005), Roma, Meltemi, 2007.

²⁶ R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2014; ma si veda anche il precedente Ead., *Alienazione*, a cura di G. Fazio, Roma, Editori Internazionali Riuniti, 2015.

e articolare i problemi che dal seno stesso delle diverse forme di vita si accendono e si manifestano, procedendo con la modalità della critica immanente. Ciò significa che le forme di vita non vengono valutate con un metro esterno, ma vengono confrontate con le stesse pretese di razionalità e di normatività che in esse sono incorporate, ma che entrano in contraddizione con le pratiche effettive in cui queste forme di vita si sviluppano e si articolano. Come spiega molto bene Giorgio Fazio in un saggio dedicato al libro di Jaeggi, in ultima istanza «le forme di vita devono essere valutate sulla base della loro capacità di apprendimento nelle costellazioni storiche contraddittorie con cui esse devono volta per volta confrontarsi. Misurate all'orizzonte di aspettativa normativo guadagnato storicamente e al livello di pretesa raggiunto storicamente, le nuove soluzioni che si affermano di fronte a nuove costellazioni storiche non devono essere regressive e condurre a blocchi di apprendimento sociali, ma piuttosto *compiere* le aspettative normative del passato, inventando e sperimentando soluzioni nuove»²⁷.

Mentre Jaeggi, alle cui tesi abbiamo potuto qui solo accennare, si concentra soprattutto sul *metodo* che una critica delle forme di vita dovrebbe a suo avviso utilizzare, la ricerca di Harmut Rosa²⁸ si cala decisamente nei contenuti, mettendo sotto il fuoco dell'analisi soprattutto quella fenomenologia della vita accelerata e della cronica mancanza di tempo che caratterizza l'esperienza dei soggetti nella tarda modernità.

Procedendo per sommi capi possiamo dire che per Harmut Rosa *l'accelerazione* diviene il punto di osservazione decisivo a partire dal quale si possono mettere in evidenza le patologie sociali della tarda modernità. L'accelerazione si manifesta fundamentalmente, secondo il filosofo e sociologo, in tre dimensioni: l'accelerazione tecnica, cioè il fatto che gli strumenti di cui disponiamo possono compiere sempre più operazioni o spostamenti in un tempo sempre minore; l'accelerazione del cambiamento sociale, cioè il fatto che il paesaggio sociale che all'inizio dell'era moderna mutava con ritmo intergenerazionale (cioè si manteneva stabile per più di una generazione), e poi con ritmo generazionale, ora si trasforma con ritmo intragenerazionale, cioè in pratica lo vediamo cambiare ogni giorno sotto i nostri occhi. E infine, ma non per importanza, l'accelerazione del nostro ritmo di vita, cioè il fatto che facciamo una maggior quantità di cose nelle stesse unità di tempo.

²⁷ G. Fazio, *Per una teoria critica delle forme di vita. Il nuovo programma filosofico di Rahel Jaeggi*, in «Il rasoio di Occam», 29 ottobre 2014, in <<http://ilrasoiodioccam-micromega.blogautore.espresso.repubblica.it/2014/10/29/per-una-teoria-critica-delle-forme-di-vita-il-nuovo-programma-filosofico-di-rahel-jaeggi/>> (consultato il 13-02-2016).

²⁸ Per una sintetica ed efficace presentazione della teoria di Rosa, si veda H. Rosa, *Alienazione e accelerazione. Per una teoria critica della tarda modernità* (2010), Torino, Einaudi, 2015.

Ma se l'accelerazione è il fenomeno più vistoso che caratterizza il nostro presente, resta a questo punto da provare a individuarne le cause: e, secondo Harmut Rosa, essa è determinata soprattutto da due ordini di fattori: il primo fattore propulsivo è la competizione, sia quella che si sviluppa sul terreno economico sia quella che riguarda altre sfere sociali (per esempio la competizione accademica), che caratterizza pervasivamente i modi di vita delle società tardo-moderne. L'accelerazione è quindi in primo luogo determinata dall'imperativo di produrre sempre più in fretta e in modo sempre più efficiente, che è al centro delle società a economia capitalistica di mercato e dei modi razionalizzati e competitivi di vita che con queste si accompagnano.

Ma la sua centralità non si può spiegare solo con ragioni «economiche» (nel senso più lato del termine – come diceva Marx, «ogni economia è economia di tempo») ma si comprende appieno solo se si fa riferimento anche a ragioni «simboliche»: il desiderio di fare sempre più cose e di vivere sempre più esperienze (quel desiderio che sembra caratterizzare i «bulimici» individui tardo-moderni) è un modo per rispondere alla consapevolezza della finitezza e della morte esorcizzandole attraverso una iperpienezza di eventi e di esperienze. Ovvero, sostiene Rosa, è un equivalente funzionale della promessa religiosa di vita eterna.

Per un verso quindi nella accelerazione gli individui tardo-moderni si trovano appagati; ma per altro verso essi ne vengono al tempo stesso frustrati o «alienati», in quanto l'accelerazione diventa una «potenza» che domina in modo totalitario la società moderna, che divora incessantemente «i sogni, i fini, i desideri e i piani di vita individuali» macinandoli continuamente dentro il suo movimento inarrestabile.

La società dell'accelerazione può essere criticata, secondo Harmut Rosa, da diversi punti di vista. Sono possibili sia una critica funzionale che una critica normativa: la prima si concentra sui problemi di de-sincronizzazione che intercorrono tra i tempi del processo sociale e quelli dell'ambiente naturale (le cui risorse vengono velocemente dissipate) ma anche tra i differenti tempi sociali; la seconda sulle norme sociali che vengono imposte attraverso la (apparentemente neutra) organizzazione temporale. Ma la forma di vita accelerata deve essere criticata soprattutto in una prospettiva che Rosa definisce «etica», cioè dal punto di vista della «vita buona». Sotto il regime dell'accelerazione, infatti, noi viviamo l'esperienza di trovarci continuamente a fare cose che non desideriamo realmente fare; e questa è proprio ciò che si può definire una esperienza di alienazione. Il paradosso (o l'alienazione) sta in questo: gli individui fanno volontariamente cose che non vogliono «realmente» fare, ma alle quali essi si dedicano perché spinti da una logica che si impone sopra di essi, e che si manifesta nella cronica «mancanza di tempo» che affligge i soggetti tardo-moderni.

Quella che qui viene sviluppata, pertanto, è una visione della forma di vita tardo-moderna che la sottopone a critica in quanto questa rende impossibile per gli individui vivere una vita «buona», cioè conforme alle loro più «vere» aspirazioni e desideri. La critica però – e questo è il punto filosoficamente e più interessante – non è mossa dal punto di vista di un filosofo che, paternalisticamente, sa meglio delle persone reali cosa esse vogliono «veramente». La discrepanza tra la loro vita «accelerata» e ciò che essi davvero desiderano è infatti una esperienza di insoddisfazione che appartiene agli individui stessi, o quantomeno può appartenere loro nel momento in cui essi si fermano per un attimo a riflettere, interrompendo il ritmo della corsa infinita²⁹.

Ci troviamo dunque, in questo caso, di fronte a una critica della forma di vita tardo-moderna che è certamente motivata da una idea di «vita buona»; ma questa non è la vita buona che un filosofo (per esempio Marcuse) definisce come tale, ma qualcosa di cui gli stessi individui fanno esperienza attraverso il disagio generalizzato che si trovano a vivere. In questo senso, dunque, anche quella di Harmut Rosa si potrebbe considerare come una prospettiva di critica immanente.

La sua interessante riformulazione di una teoria critica della tarda modernità è quindi anche un tentativo di superare i problemi che, come abbiamo visto, la riflessione della prima generazione della Scuola di Francoforte lasciava aperti. Ma forse si può dire che ci riesce solo in parte. Da un lato infatti rischia di ritornare a una visione troppo «monistica» della società (quella che Habermas si era lasciato alle spalle) perché il Moloch della *accelerazione* sembra svolgere un ruolo totalizzante che lascia poco spazio ad altre dimensioni della vita sociale (la dimensione valoriale, la politica, la democrazia). Dall'altro, però, ha il merito di sviluppare una critica della forma di vita tardo-moderna dal punto di vista della vita buona senza rischiare la deriva paternalista: l'aspirazione a una forma di vita diversa (rispetto a quella caratterizzata dalla corsa senza fine) si può ritrovare nell'intimo degli individui stessi. Dal mio punto di vista, le notevoli analisi di Harmut Rosa lasciano però comunque alcuni problemi aperti. In primo luogo la riflessione critica sulla vita accelerata può correre un rischio di unilateralità, ovvero di sottovalutare quanto di effettivamente aperto, stimolante e vitale vi è nella rincorsa postmoderna verso infinite opportunità; il quadro è forse più ambiguo di quanto Rosa non veda, meno univocamente frustrante di quanto non risulti dalle sue analisi. L'altra questione sulla quale pure si vorrebbe saperne di più è quella che concerne il come si possa arginare e contenere quella coazione impersonale alla velocità e alla competizione che è sempre a rischio di

²⁹ Per questo tema si veda *ibidem*, soprattutto la «Conclusion».

tradursi in disagio e insoddisfazione. L'antidoto che in qualche misura Rosa individua, proprio nella conclusione del volume che abbiamo discusso, è costituito dal coltivare esperienze capaci di entrare in «risonanza» con ciò che ci circonda; dove il concetto di «risonanza» si può intendere come una rivisitazione di ciò che Adorno aveva in mente quando ragionava sulle possibilità di una relazione «mimetica» tra gli uomini e il mondo³⁰.

La conclusione non è priva di interesse; con essa però viene decisamente depotenziata la tensione, propria della vecchia teoria critica, verso la trasformazione, e potremmo anche dire l'umanizzazione, delle istituzioni portanti della nostra società.

Se la diagnosi di Rosa è accurata, se ne potrebbe trarre però anche una conclusione molto diversa: e cioè che una critica sociale dal punto di vista della vita buona potrebbe lasciarsi ispirare dall'istanza di mettere in discussione e rivedere tutti quegli aspetti delle nostre istituzioni sociali che, incoraggiando la competizione continua, lo sfruttamento di se stessi, l'inseguimento di sempre più alti redditi o di sempre maggiori consumi, hanno effetti patogeni in quanto producono ansia, disagio e frustrazione. A questa si dovrebbero però aggiungere, mi sembra, ancora un paio di considerazioni atte a chiarire un po' meglio la questione. La critica del modello sociale competitivo può essere supportata da un chiaro argomento razionale che non ha nulla di paternalistico: la soddisfazione che deriva dal godimento di un bene di cui possiamo giovarci senza privarne altri (quindi, per esempio, di beni comuni socialmente condivisi) è in qualche misura più «perfetta» di quella che deriva da un'appropriazione competitiva, perché è libera dalla «negatività» che si ha invece quando sappiamo che ciò di cui noi godiamo è qualcosa di cui altri sono privati. Ma, se è vero che si può affermare un primato valoriale della «comunalità» contrapposta alla competizione, è altrettanto vero che la competizione svolge (come hanno insegnato i grandi liberali come Kant, e come la vecchia teoria critica non ha saputo vedere) anche funzioni sociali altamente positive. E proprio per questo è importante che il punto di vista critico sulle presenti forme di vita sia effettivamente «critico», cioè eviti ogni forma di presupposizione dogmatica e sappia leggere il presente anche con tutte le ambiguità e le contraddizioni che lo attraversano.

³⁰ Il tema della «risonanza» è al centro dell'ultimo lavoro di Harmut Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, in uscita a marzo 2016.

A Critical Theory of Life Forms: Is it Possible?

In the nineteenth century tradition of critical theory there is a branch, not by any means secondary, which in different ways elaborates a critique of the typical life form of capitalistic market society: a coherent evolutionary line starts from the forefather of Western Marxism, the Lukács of *History and Class Consciousness*, continues through the first generation of critical theory (mainly Adorno and Marcuse), and, via Habermas and Honneth, arrives to the younger exponents of this tradition, Harmut Rosa and Rahel Jaeggi. This essay briefly reconstructs the main traits of this path of critical theory, assessing its fruitfulness and whether it still represents, today, a research line worthy of being continued.

Keywords: Adorno, Marcuse, Reification, Alienation, Forms of Life.

Stefano Petrucciani, Dipartimento di Filosofia, Sapienza Università di Roma, Via Carlo Fea 2, 00161 Roma, stefano.petrucciani@uniroma1.it.

