



GIORGIO FAZIO

Ripensare la critica dell'ideologia. Alcuni percorsi nella teoria critica contemporanea¹

Abstract: In the debates within contemporary critical theory, there have been a number of reflections in recent years aimed at reframing the critique of ideology as a specific form of social criticism. These lines of research move from a twofold observation. On the one hand, they start from the assumption that today more than ever there are social relations and forms of domination that continue to operate through ideological mechanisms. Secondly, however, it is noted that the classical versions of the Marxist-driven critique of ideology were plagued by problems and difficulties that today call for a thorough revision. After a reference to the way Habermas had already reformulated the model of the critique of ideology within the framework of the linguistic turn, two theoretical proposals in particular are considered in the article. First, the article analyzes Robin Celikates' proposal that outlines a social theory approach that aims to enhance the critical capacities of social actors. The critique of ideology is outlined as a refinement and radicalization of similar critical capacities of social actors, and as an analysis of the structural blocks that prevent a full exercise of their potential for self-reflexivity and autonomy. The second proposal reconstructed in the article is that of Rahel Jaeggi, who reinterprets the critique of ideology as a form of immanent negativist critique. This is a form of social criticism that works immanently on the self-contradictions of norms and social practices, deriving the criteria for overcoming their crises, through the method of determinate negation. In this second case, too, it is affirmed how the critique of ideology is part of existing social self-understanding and yet also at the same time an emancipatory and transformative factor aiming at the self-denial of situations characterized by blocks of self-reflexivity.

Keywords: Critical Theory, anti-paternalism, linguistic turn, hermeneutic, ideology

Introduzione

È un dato generalmente acquisito nei dibattiti sulla teoria dell'ideologia che la storia concettuale di questo termine è quanto mai sfuggente e complessa, giacché

1. Il seguente articolo non è stato sottoposto al consueto processo di valutazione. Direzione e Redazione della rivista si sono assunte la responsabilità scientifica della sua pubblicazione.

racchiude una gamma di significati distinti e spesso in tensione tra loro, che non si lasciano ricondurre ad una definizione univoca e conclusiva.

In prima battuta, come è stato osservato per esempio da Terry Eagleton [Eagleton 2007, 13-14], si possono identificare due principali tradizioni interpretative: una che ha coinvolto questioni di carattere epistemologico, concernenti la non corretta percezione della realtà; un'altra che ha avuto un indirizzo più sociologico che epistemologico e si è focalizzata sulla funzione delle idee all'interno della vita sociale, più che sul loro maggiore o minore grado di realtà. Mentre la prima tradizione ha conferito un'accezione prevalentemente negativa al termine, occupandosi dell'ideologia in quanto falsa coscienza, illusione, mistificazione o distorsione della realtà, funzionale al mantenimento o all'acquisizione del potere, la seconda tradizione si è attestata prevalentemente su un uso descrittivo, neutrale dal punto di vista normativo, utilizzando il concetto prevalentemente nell'accezione di un insieme organizzato di opinioni orientate all'azione o, ancora più genericamente, di una visione del mondo socialmente determinata.

La prima tradizione è quella che da Hegel e Marx arriva fino a Lukács, alla Scuola di Francoforte, al marxismo più recente, ma anche ad un indirizzo di ricerca contemporaneo come quello della *critical race theory* [Thomas, Zanetti 2005]. Questa tradizione prosegue nei dibattiti odierni volti a decifrare criticamente le logiche sistemiche che sono alla base delle ideologie sessiste, razziste, classiste, dei fondamentalismi religiosi, con i loro meccanismi di naturalizzazione e di assolutizzazione di forme di vita consolidate o maggioritarie, finalizzati a svalutare e a disconoscere forme di vita altre o alternative, e a bloccare processi di pieno riconoscimento egualitario. D'altra parte, riferimenti di primaria importanza della seconda tradizione possono essere considerate le riflessioni di Clifford Geertz [Geertz 1964] o, prima ancora, quelle del sociologo Karl Mannheim, che nel suo testo *Ideologia e utopia* ha sottoposto la tradizione marxista della critica dell'ideologia ad una critica radicale, che alcuni tuttora considerano definitiva [Mannheim 1999; Santambrogio 2018].

Ad uno scavo di approfondimento ulteriore, tuttavia, anche questa bipartizione si rivela non esaustiva. È sufficiente richiamare alla mente, per fare solo un esempio, il modo in cui agli inizi del XX secolo Lenin parlava con approvazione dell'«ideologia socialista» per avere conferma che questa bipartizione di significati non appare in grado di esaurire la ricchezza semantica racchiusa nella storia con-

cettuale del termine. Per questa ragione, Raymond Geuss ha invitato a considerare accanto ad una definizione peggiorativa e a una definizione descrittiva del termine una terza definizione, questa volta positiva [Geuss 1989]. In quest'ultimo caso, il termine ideologia indicherebbe un insieme di idee che unisce e ispira uno specifico gruppo o classe nel perseguire degli interessi politici, giudicati come desiderabili.

Questa discussione attorno alla definizione del campo concettuale del termine sta alla base di una proposta di enumerazione di sei definizioni possibili del concetto di ideologia, che giova qui richiamare prima di entrare nel vero e proprio tema del presente contributo. Si tratta di una proposta formulata dallo stesso Eagleton in *Ideologia. Storia e critica di un'idea pericolosa*, che si presenta come una forma di scansione che vuole essere anche una progressiva messa a fuoco dei significati del termine [Eagleton 2007, 44-47].

Secondo questa proposta, una prima definizione, neutrale sia dal punto di vista politico sia da quello epistemologico, e vicina al significato di cultura, è quella che identifica l'ideologia come un "processo materiale di produzione di idee, convinzioni e valori nella vita sociale" [Ivi, 44]. Una seconda definizione, meno generica, e vicina al significato di visione del mondo di un gruppo sociale, è quella che l'associa a "idee e convinzioni simboliche delle condizioni e delle esperienze di vita di una classe o di un gruppo sociale specifico e socialmente significativo" [Ivi, 45]. Una terza definizione, invece, restringe ulteriormente il campo di applicazione, facendo entrare in gioco rimandi a logiche relazionali e conflittuali. Essa fa riferimento alla "promozione e legittimazione degli interessi di questi gruppi sociali rispetto agli interessi opposti". Questa terza accezione sottintende che l'ideologia è un discorso "orientato all'azione", in cui la conoscenza teorica è subordinata al raggiungimento di interessi, più o meno giustificati e arazionali. Si può dire che è questa definizione quella a cui si è fatto riferimento ogni volta che si è salutato positivamente, nella letteratura scientifica o nel dibattito pubblico, l'ingresso in un'età caratterizzata da una compiuta "fine dell'ideologia" [Bell 1991], o anche quando, nel linguaggio ordinario, ancora oggi si qualifica come ideologico un discorso che ha un carattere schematico, rigido, chiuso e autoriferito, non pragmatico e flessibile, ma invece subdolamente parziale e interessato. Secondo lo schema di Eagleton, una quarta accezione di significato conserva questa enfasi sulla promozione e la legittimazione di interessi di parte, ma la limi-

ta alle attività di un “potere sociale dominante” [Eagleton 2007, 46]. Le ideologie servirebbero, in questo caso, a unificare le formazioni sociali in favore dei suoi governanti, e a conquistare il consenso delle classi o dei gruppi subordinati. Una quinta accezione di significato specifica ulteriormente quella precedente: l’ideologia indica idee e convinzioni che contribuiscono a “legittimare gli interessi di un gruppo o di una classe dominante mediante la falsificazione e la dissimulazione” [*Ibidem*]. Questa legittimazione avverrebbe per lo più tramite strumenti quali la naturalizzazione di un assetto di dominio, la falsa universalizzazione di interessi di parte, la dissimulazione di reali interessi, la marginalizzazione e l’esclusione delle alternative. Un sesto possibile significato di ideologia, infine, sarebbe quello che mantiene l’enfasi sulle convinzioni false e ingannevoli, ma ritiene che queste ultime derivino dalla struttura materiale della società nel suo complesso, non dagli interessi di una classe dominante. L’esempio più celebre di questa accezione di ideologia è la teoria di Marx del “feticismo della merce” [*Ibidem*].

Se si torna al punto da cui si era partiti, si può affermare quindi con un grado di precisione concettuale maggiore che sono in particolare il quinto e il sesto significato di ideologia, nello schema ora richiamato, ad essere stati al centro della critica sociale giunta a maturazione nel quadro del marxismo e della teoria critica della Scuola di Francoforte e che ancora oggi sono alla base delle analisi critiche del razzismo, del sessismo, del classismo, del fondamentalismo religioso. Sono proprio queste accezioni di significato che alcuni autori, appartenenti al contesto di discussione della teoria critica di derivazione francofortese, si sono proposti recentemente di rilanciare nel dibattito contemporaneo. Nel prosieguo di questo contributo, mi soffermerò su queste recenti proposte teoriche, puntando ad offrire una ricognizione critica che mira a vagliarne la loro portata teorica, il loro contesto di formazione e il loro possibile campo di applicazione.

1.

Un dato che va messo subito in evidenza è che gli autori che hanno intrapreso il tentativo di rilanciare nel dibattito contemporaneo la critica dell’ideologia, nell’accezione ora specificata, lo hanno fatto a partire da una chiara consapevo-

lezza circa i problemi e le aporie che questa tradizione recava con sé. Alla base di questi percorsi teorici si lascia identificare ogni volta un doppio movimento. Per un verso, autori come Axel Honneth, Rahel Jaeggi e Robin Celikates, sono mossi dalla convinzione che oggi più che mai sia necessario riscoprire la tradizione della critica dell'ideologia per compiere la diagnosi di tendenze tutt'altro che eclissatesi dalle nostre società. La premessa dei loro ragionamenti è che i modi di funzionamento ideologici del dominio non sono affatto inferiori rispetto al passato, questo perché anche nelle nostre società le relazioni sociali e i rapporti di potere non sono divenuti trasparenti. Oltre all'analisi dei modi di funzionamento del razzismo [Leopold, Martinez 2021], del sessismo [Stögner, Colligs 2022], del classismo [Kempler, Weinbach 2009], del fondamentalismo religioso, e della loro capacità di fare presa sul senso comune, in modi sottili e spesso non facilmente decriptabili, un campo di lavoro della nuova teoria critica è stato quello della critica del neoliberismo [Honneth, Hartmann 2010; Honneth 2010; Honneth 2017]. Un tema centrale, nei testi di questi autori, è il modo in cui le politiche neoliberiste di *deregulation* economica, implementate a partire dai primi anni Ottanta in molti Paesi occidentali, siano state legittimate attraverso il richiamo agli ideali emancipativi di autonomia e di libertà, in modi che hanno avuto l'effetto paradossale di favorire processi che hanno minato alla radice le aspirazioni di cui questi ideali si facevano veicolo. Se le ristrutturazioni neoliberiste del mercato del lavoro hanno determinato l'erosione della sicurezza garantita del contratto di lavoro, l'allentamento delle norme di licenziamento, la creazione di rapporti informali nel mercato del lavoro, oltre che la privatizzazione di interi settori del Welfare State, queste stesse trasformazioni sono state legittimate quali strumenti volti a liberare margini di autonomia, creatività, flessibilità, di libera iniziativa auto-imprenditoriale, o a favorire prassi improntate a logiche meritocratiche e non assistenzialistiche. Secondo l'ormai classico studio di Boltanski e Chiappello, *Il nuovo spirito del capitalismo* [Boltanski, Chiappello 2014], in questo processo gli ideali emancipativi, che avevano animato la cosiddetta critica artistica del capitalismo organizzato e fordista, sono stati invertiti di segno e resi funzionali alla legittimazione di trasformazioni che hanno reso possibile un nuovo ciclo di accumulazione capitalistica e un nuovo modello di "capitalismo a progetto". Cosicché forme esistenziali segnate dall'insicurezza lavorativa sono state pubblicamente

poste come modelli-guida. E in questo si è potuto vedere l'effetto di meccanismi ideologici, operanti nel quadro di discorsi contenenti una rivendicata rottura con le vecchie ideologie del passato [Sorice 2022].

Per altro verso, tuttavia, come si diceva, nel momento in cui si è rilevata l'esigenza di riabilitare il modello della critica dell'ideologia per analizzare "paradossi normativi" di questa natura, si è avvertita l'esigenza di riformulare radicalmente questo stesso modello di criticismo sociale. In un saggio dedicato al rilancio filosofico della critica dell'ideologia la stessa Rahel Jaeggi ha sollevato alcune questioni che problematizzano alla radice i vecchi paradigmi concettuali in cui essa si inscriveva, soprattutto nella tradizione di stampo marxista. Come si chiede la filosofa: "non abbiamo forse perso il riferimento al vero, o alla realtà autentica di cui necessita la critica dell'ideologia per poter smascherare qualcosa come mera ideologia? E se la critica dell'ideologia vuole superare il dominio dissolvendo la falsa immagine che si ha di sé e del mondo, da quale prospettiva è però in grado di farlo?" [Jaeggi 2016]. Inoltre, adottare il vocabolario dell'ideologia non implica forse legittimare un'asimmetria apparentemente insuperabile tra la prospettiva esterna del critico dell'ideologia e la prospettiva interna di chi sarebbe accecato dall'ideologia? Da ultimo, il procedimento della critica dell'ideologia costituisce veramente una critica *sui generis*, immanente e autonoma, oppure resta inevitabilmente ancorata a degli standard normativi che devono essere stabiliti indipendentemente dal suo procedimento?

Ci si riferisce quindi al fatto che, per poter smascherare qualcosa come 'mera ideologia', la classica critica dell'ideologia presupponeva un riferimento ad un criterio di verità conclusivo, che risulta oggi inapplicabile nelle scienze sociali, dove in seguito al cosiddetto 'interpretative turn' (Ricouer, Taylor, Geertz, Dumont) si muove dal presupposto che le pratiche sociali non possano essere comprese se non si assume la prospettiva interpretativa-partecipante degli attori sociali, e che la stessa analisi del teorico sociale non cade fuori dal 'confitto delle interpretazioni'. Si assume inoltre che la classica critica dell'ideologia istituiva un'asimmetria tra il critico dell'ideologia e gli attori sociali 'accecati dall'ideologia', che reiterava impostazioni paternalistiche tanto sul piano etico quanto sul piano epistemologico, oltreché disfattiste sul piano delle prospettive politiche di trasformazione.

I problemi rilevati nella classica critica dell'ideologia sono quindi tanto l'operare di un modello epistemologico rappresentazionalista, ormai insostenibile alla luce del *linguistic turn* novecentesco [Ferrara 2022], quanto l'assunzione di una visione del mondo inequivocabilmente corretta, come quella che ancora, nel quadro di presupposti di filosofia della storia del marxismo, si presupponeva potesse coincidere con la coscienza del proletariato, a cui veniva attribuita la facoltà di anticipare una futura trasformazione della totalità sociale da cui poter cogliere la reificazione totale del presente. Si ritiene altresì improponibile reiterare l'idea che il critico dell'ideologia possa monopolizzare una conoscenza scientificamente fondata della società, mentre la coscienza ordinaria brancola nella nebbia della falsa coscienza. Simile presupposto, come si riconosce, contravverrebbe ai presupposti di un pensiero ispirato ai valori democratici e orientato all'emancipazione dei soggetti coinvolti. La sfida di fronte alla quale si pongono autori come Jaeggi e Celikates è quindi quella di riattualizzare la critica dell'ideologia, ma anche di ricostruirla su basi mutate. Ma come riformulare questo strumento di analisi critica fuori dalle premesse del passato? Come riproporre una critica dell'ideologia muovendo da un concetto fallibile e situato di razionalità, dal riconoscimento del pluralismo etico e valoriale, così come dalle competenze epistemiche e morali degli attori sociali comuni?

Prima di ricostruire il modo in cui a queste domande provano a rispondere Celikates e Jaeggi, giova ricordare, anche solo brevemente che, all'interno della storia della Scuola di Francoforte un passaggio cruciale nei tentativi di riformulazione della critica dell'ideologia lo aveva già compiuto Jürgen Habermas. A ben vedere, i recenti percorsi della teoria critica contemporanea si pongono in una linea di continuità con la discontinuità che aveva introdotto l'esponente di spicco della seconda generazione della scuola di Francoforte, rispetto ai predecessori della prima generazione. Già in un testo come *Conoscenza e interesse* [Habermas 1968] Habermas aveva operato una trasformazione radicale del modello della classica critica marxista dell'ideologia, sottoponendolo poi ad un'ulteriore e definitiva riformulazione in *Teoria dell'agire comunicativo* [Habermas 1981]. Come è noto, nel testo pubblicato nel 1968, la critica dell'ideologia viene ripensata sullo sfondo di una reinterpretazione della psicoanalisi freudiana e di una sua estensione dal terreno della psicologia individuale a quello della società. Nel quadro dell'acqui-

sizione della svolta linguistica novecentesca, tanto ermeneutica quanto analitica, Habermas abbandona l'idea di scienza marxista e la tendenza ad assegnare un ruolo privilegiato alla coscienza del proletariato rivoluzionario. L'ideologia viene reinterpretata come una 'forma di comunicazione sistematicamente distorta' dal potere, un discorso divenuto strumento di dominio, utile a legittimare i rapporti tra forze organizzate. Nel nuovo quadro, tuttavia, la falsa coscienza viene riconcepita come l'esclusione dalla normale discussione pubblica di desideri e interessi di gruppi e soggetti oppressi. I meccanismi ideologici sono letti come strumenti in grado di imporre dei blocchi sistematici all'articolazione di istanze profonde dei soggetti oppressi, tali da fare assumere a queste ultime un'espressione cifrata, che invece di prendere la forma di ragioni consapevolmente argomentabili e perseguibili, li trasformano in coazioni di tipo causale che agiscono alle spalle degli stessi soggetti. Sul modello della psicoanalisi, il compito del critico dell'ideologia diventa in questo quadro quello di identificare incoerenze e controsensi presenti in modo sistematico nelle espressioni dei soggetti, al fine di reimmettere nel discorso pubblico quei desideri e interessi rimossi, tramite la ricostruzione della genesi delle situazioni che hanno determinato la formazione di quelle rimozioni e di quelle distorsioni linguistiche. Ma se l'obiettivo di questo procedimento è quello di reintrodurre nell'ambito della discutibilità pubblica motivazioni prima non articolate in modo esplicito, è allo stesso terreno del confronto pubblico, oltre che agli stessi soggetti criticati, che viene assegnata la convalida ultima della diagnosi della critica dell'ideologia. Il fine di questo procedimento è quello di spingere i soggetti amputati delle loro potenzialità comunicative ad una nuova reinterpretazione della loro storia. Cadono in questo modo due presupposti di fondo della vecchia critica dell'ideologia. Innanzitutto, l'opposto dell'ideologia non viene più identificato nella conoscenza di una verità già presente nella realtà, ma nell'attivazione di quella ragione emancipatoria che si esprime nella capacità di autoriflessione e di articolazione di desideri ed interessi, non anticipabili oggettivamente e teleologicamente dal critico. Il compito del critico sociale non è più quindi quello di smascherare verità nascoste, presenti alle spalle di soggetti manipolati dal potere dell'ideologia, ma contribuire a innescare dinamiche di autochiarificazione e di autoriflessione, i cui autori sono gli attori sociali stessi, in quanto soggetti attivi di percorsi di liberazione e emancipazione. In qualche

modo, la critica dell'ideologia diventa un'indagine conoscitiva di secondo livello, una meta-critica che mira a riportare alla luce le condizioni sociali di possibilità della critica da parte degli stessi attori sociali.

In secondo luogo, Habermas abbandona il modo in cui operava il riferimento alla totalità sociale nella precedente teoria critica dell'ideologia. Non solo la realtà viene differenziata sulla base dell'individuazione di logiche di azione e di modelli di razionalità differenti – quello strumentale orientato al padroneggiamento dei processi naturali e quello comunicativo mediato simbolicamente e orientato all'intesa –, ma lo stesso procedimento della critica dell'ideologia è concepito come interno al mondo sociale, nel cui senso soltanto il teorico produce i propri contributi, dal momento che condivide il linguaggio in uso, di cui illumina le condizioni di possibilità quasi-trascendentali, senza mai poterlo realmente trascendere [Marzocchi 1994; Fazio 2020]. Come è noto, alla base di questo nuovo impianto concettuale Habermas ha posto, anche in seguito al testo della fine degli anni Sessanta, un'idea di razionalità comunicativa e formale, che verrà poi da lui precisata nel corso degli anni Settanta grazie alla delineazione della pragmatica formale. Si tratta di un modello di razionalità che coincide con la stessa comunicazione orientata all'intesa: ossia una comunicazione che si fa produttrice di un consenso non più tradizionalmente, olisticamente o anche coercitivamente estorto, ma realizzabile tramite l'avanzamento e l'accettazione di fondamentali pretese di validità (comprensibilità, verità, giustizia, autenticità), che tengono aperto lo spazio per la discutibilità delle realizzazioni raggiunte, nel quadro di un riconoscimento egualitario e paritario dei contributi di tutti coloro che prendono parte ad una comunicazione libera dal dominio. Se l'ideologia costituisce un linguaggio sistematicamente distorto e privo di verità, dunque, l'idea di un atto comunicativo autentico non viene derivata da un metalinguaggio scientifico, in quanto giudice tra linguaggi in competizione, ma dalle pratiche linguistiche stesse del linguaggio ordinario, nelle quali si riconosce l'operare implicito di un potenziale di razionalità comunicativa orientata all'intesa che, come una 'trascendenza dall'interno', fornisce una norma – nello stesso tempo immanente e trascendente – per un giudizio critico sui linguaggi degradati. Cade con ciò l'atteggiamento esternalista di una teoria critica che giudica le organizzazioni sociali dall'alto, rivendicando un punto di vista superiore, completamente indipendente

dalla società, ma non viene risolta, per altro verso, la critica dell'ideologia all'ermeneutica, ossia in un'interpretazione della realtà che si muove soltanto all'interno dei significati culturali e delle idee di valore predominanti nel contesto delle tradizioni locali [Apel, Gadamer, Habermas 1992].

Ora è proprio richiamandosi a queste discontinuità introdotte da Habermas molti decenni fa, rispetto alla tradizione marxista della critica dell'ideologia, che Robin Celikates ha proposto un'interessante rivisitazione della critica dell'ideologia in una chiave 'post-pragmatista'.

2.

Nel libro *Critica come prassi sociale* [Celikates 2009] Celikates muove dalla critica di quello che definisce un modello ortodosso di critica dell'ideologia, riportandone alla luce tutti i limiti. In questa parte prende in considerazione soprattutto una tradizione francese della critica dell'ideologia, che trova in particolare in Althusser e in Bourdieu i propri esponenti di riferimento. Celikates passa poi in un secondo momento ad analizzare la reazione critica nelle scienze sociali a questo modello ortodosso, identificando da una parte nell'approccio dell'etnometodologia e dall'altro nella sociologia della critica elaborata da Boltanski e Thevenot i suoi principali punti di condensazione. Giunge infine a elaborare un terzo modello che valorizza il secondo, ma a differenza di quest'ultimo rivendica la possibilità di operare uno scarto rispetto ad un approccio in cui viene meno ogni residua distanza tra teorico e attore sociale, riproponendo la differenza tra critica dell'ideologia e ermeneutica.

Provando a scendere più nel dettaglio di questo programma di ricerca, si può dire che Celikates fa vedere innanzitutto come il modello ortodosso di critica dell'ideologia sia entrato in crisi perché innervato dalla pretesa irrealistica, sebbene ricorrente nella storia del pensiero, di trasferire il modello della scienza naturale alle scienze sociali. Il modello ortodosso della critica dell'ideologia viene denominato il 'modello della rottura'. Il suo presupposto di base consisterebbe nel fatto che gli attori sociali, soggiogati dai meccanismi ideologici, sono immesdesimati nella loro prassi di vita in modi che impediscono loro qualsiasi distan-

ziamento critico e riflessivo, e che li costringono ad un rapporto preriflessivo e ingenuo nei confronti delle condizioni del loro agire. Conseguentemente, la teoria deve operare una rottura nei confronti del punto di vista degli attori sociali e assumere una prospettiva di osservazione esterna, separata dall'autocomprensione e dall'autodescrizione degli attori sociali stessi. Si tratterebbe quindi di una rottura epistemologica e metodologica nei confronti della coscienza quotidiana degli attori sociali e del *common sense*. A propria volta questa rottura riposerebbe su quattro veri e propri dogmi. Il 'primo dogma' sarebbe appunto quello secondo il quale la critica necessita di una rottura con il senso comune, così come di una fondamentale asimmetria epistemica tra il teorico e gli attori sociali. Il 'secondo dogma' consisterebbe nell'oggettivismo e nello scientismo: ossia nella presupposizione secondo la quale una scienza sociale critica, in quanto può conoscere oggettivamente, può sottrarsi ad ogni giudizio di valore morale, ossia può rimanere nel suo nucleo non-normativa. Il 'terzo dogma' sarebbe la presupposizione secondo la quale la società, quindi l'insieme delle sue pratiche e istituzioni, costituisce una totalità omogenea attraversata da contraddizioni che possono essere colte solo da una critica fondata scientificamente. Il 'quarto dogma' sarebbe infine quello funzionalistico, secondo il quale nella società ad ogni ambito spetta una funzione determinata e prestabilita, che serve alla riproduzione della totalità sociale, laddove questa funzione non può essere vista dai suoi portatori [Celikates 2009, 39-75].

Dopo aver mostrato come simile modello ortodosso di critica dell'ideologia sia riscontrabile in Althusser e in Bourdieu – al netto di tutte le tensioni interni ai tracciati di questi autori –, Celikates passa ad analizzare quegli approcci nelle scienze sociali che sono nati in contrapposizione frontale a questi presupposti, e che sono riconducibili ad una svolta ermeneutica e pragmatistica. Questi approcci, come quello dell'etnometodologia e della sociologia della critica, avrebbero elevato quattro fondamentali obiezioni ai dogmi del modello della rottura. La prima obiezione è di stampo normativo: se l'oggetto dell'analisi scientifica è un soggetto umano questo non può essere interamente ridotto ad un oggetto di studio scientifico. L'obiezione è quindi che la spiegazione oggettivante dei comportamenti degli attori sociali, alla luce di condizionamenti che agirebbero alle loro spalle, disconosce la loro autonomia morale. Gli approcci interpretativi e ermeneutici avrebbero elevato, in secondo luogo, un'obiezione politica contro il

modello della rottura. Come ha osservato Luc Boltanski, le teorie critiche a volo d'uccello quando parlano di dominio tendono a sortire un effetto demoralizzante perché sottovalutano le capacità critiche degli attori e rimandano loro un'immagine che insiste sulla loro dipendenza, sulla loro passività, sulle loro illusioni. A forza di insistere sul carattere ineluttabile del dominio e di subordinare in qualunque circostanza i rapporti orizzontali a quelli verticali, queste teorie risultano scoraggianti sul piano dell'azione politica, oltre che insoddisfacenti dal punto di vista della descrizione sociologica. Dalla diagnosi di un complesso di accecamento ideologico segue paradossalmente l'impossibilità di una realizzazione della pretesa pratica di emancipazione [Boltanski 2014].

Contro il dogma dello scientismo e dell'oggettivismo è stata elevata, in terzo luogo, un'obiezione metodologica, che sottolinea come tanto le pratiche sociali quanto la teoria critica hanno sempre una struttura normativa. Il dogma dello scientismo sarebbe frutto di un autofraintendimento positivistico della sociologia come scienza, che sta in contraddizione con il fatto che le scienze sociali sono confrontate strutturalmente con una doppia ermeneutica. Il loro ambito oggettuale si differenzia di principio da quello delle scienze naturali perché include attori che a loro volta interpretano la realtà sociale. Quest'ultima quindi non si presenta come un materiale grezzo sconnesso da quadri interpretativi e culturali. La scienza sociale opera costruzioni e tipizzazioni che hanno come oggetto le costruzioni e le tipizzazioni degli attori. Nella misura in cui le interpretazioni degli attori appartengono all'oggetto dell'interpretazione dello scienziato sociale, questi attori possono reagire alle visioni della scienza sociale con contro-argomenti, interpretazioni alternative o trasformazioni dell'autocomprensione, in modo tale che l'interpretazione deve essere a propria volta rimessa in questione e non chiudersi su sé stessa, immunizzandosi rispetto a possibili obiezioni. I dogmi della totalità e del funzionalismo, connessi al modello della rottura, sarebbero stati esposti invece, in quarto luogo, a obiezioni di natura empirica. Queste obiezioni scaturirebbero dall'evidenza della pluralità e dell'eterogeneità del mondo sociale moderno. Come nota Celikates, è implausibile postulare che i soggetti oppressi abbiano interamente incorporato il punto di vista e l'opinione dei loro oppressori. Questa tesi è smentita tra l'altro dalla presenza di subculture di resistenza e di opposizione che affiorano costantemente dal mondo sociale, sebbene non

sempre acquisiscano una caratura autenticamente politica. D'altra parte, appare implausibile individuare nella società moderna un'ideologia dominante. La pluralità sociale e l'eterogeneità dei contesti istituzionali, oltre che delle pratiche sociali e dei discorsi di autocomprensione degli attori sociali, richiede da questi ultimi una capacità di distanziamento dalle concrete situazioni e dai contesti nei quali sono coinvolti. L'ipotesi infine che ogni ambito sociale sia legato ad una funzione volta alla riproduzione sociale del sistema dominante appare anch'essa priva di riscontro empirico.

Alla luce di tutte queste obiezioni, dunque, le scienze sociali che si ispirano ad una svolta pragmatica o interpretativa, come l'etnometodologia di Garfinkel e la sociologia della critica di Boltanski e Thevenot, come ricostruisce Celikates, si fonderebbero sull'inversione del dogma della rottura, così come sulla proclamazione del principio della simmetria tra teorico sociale e attori sociali, tra esperti e profani. Lo scopo fondamentale di questi approcci sarebbe quello di descrivere e di interpretare i fenomeni sociali, in particolare il livello micro di situazioni di interazione concreta, non indipendenti dall'autocomprensione degli attori. Questi approcci cercano di riconoscere appieno le capacità critiche degli attori e la creatività con la quale questi interpretano e agiscono in situazione. Vogliono descrivere dal basso un mondo sociale in via di costituzione, mettendo in risalto la competenza interattiva e interpretativa degli attori.

Giunto a questo punto, tuttavia, come si è detto, Celikates prova a delineare un terzo modello, che trae ispirazione dalla tradizione della teoria critica francofortese e in particolare dal modo in cui Habermas aveva riformulato il primo modello della teoria critica francofortese. Il teorico sociale tedesco denomina questo modello una critica come prassi sociale, per evidenziare il suo congedo dalla pretesa oggettivista e scienziata del modello ortodosso di critica dell'ideologia. Questa idea di critica ammette, in primo luogo, che gli attori stessi dispongano della facoltà di articolare e di riflettere sulla loro comprensione di sé e del mondo, e che la teoria deve ricollegarsi alle pratiche quotidiane di giustificazione, di critica e di contestazione intraprese dagli stessi attori sociali, invece che muovere dal caso improbabile di una presunta 'connessione totale di accecamento' (Adorno) ideologico. Nello stesso tempo, questo modello si assume il compito di analizzare quelle condizioni sociali strutturali che bloccano e ostacolano le capacità riflessive

e le corrispondenti pratiche degli attori sociali, e che alimentano sistemi di ingiustizia sistemica e forme di misconoscimento strutturale. In questo senso, questo terzo modello supera i deficit del secondo, coincidenti con l'incapacità di cogliere questo livello strutturale dell'analisi sociale.

Il modello di critica delineato da Celikates segue un approccio ricostruttivo. La critica dell'ideologia si presenta come ricostruttiva, nella misura in cui estrae i propri parametri di riferimento dalle strutture normative delle pratiche costitutive della formazione sociale in oggetto – quindi dai suoi valori, dai suoi orientamenti normativi e dalle interpretazioni degli attori sociali coinvolti – per analizzare tuttavia il modo in cui questi valori siano distorti o irrealizzati nelle pratiche sociali. Come si è detto, Celikates elabora questo modello rileggendo il modo in cui Habermas, in particolare in *Conoscenza e interesse*, aveva ridefinito la critica dell'ideologia ispirandosi al modello della psicoanalisi. Lavorando sulle analogie tra critica dell'ideologia e psicoanalisi, il teorico tedesco mette in evidenza i tratti salienti di questo modello ricostruttivo di critica sociale. Uno dei tratti qualificanti di questo modello è che il procedimento critico riconosce al soggetto, fin dall'inizio, la capacità di assumere il ruolo di un soggetto autonomo. Così come nella situazione terapeutica anche nella critica sociale ci sono solo partecipanti, cosicché il critico può formulare interpretazioni convincenti solo se assume metodicamente il ruolo di co-partecipante ad un dialogo dei soggetti in esame, un dialogo che tuttavia all'inizio non può essere perfettamente simmetrico. Questo a causa di blocchi strutturali che determinano deficit di riflessività negli attori sociali, e si manifestano in una loro difficoltà a interpretare adeguatamente i propri contesti di azione. Per riportare alla luce simili blocchi sistemici è necessario adottare un approccio che, all'occorrenza, abbandoni un'attitudine meramente ermeneutica e assuma un'analisi esterna al punto di vista degli attori sociali. Solo in un secondo momento il teorico critico può tornare ad assumere un'attitudine dialogica nei confronti degli stessi attori.

Celikates ha messo alla prova questa impostazione in alcuni interventi recenti nei quali, ricollegandosi al dibattito sulla cosiddetta *critical race theory*, ha posto in evidenza un punto fondamentale: l'ideologia razzista non può essere ridotta a pregiudizi individuali o ad attitudini psicologiche, in quanto ha basi strutturali e sistemiche. Riallacciandosi alle riflessioni di Sally Haslanger egli ha argomentato

che, per offrire un resoconto adeguato di come funzionano i pregiudizi razzisti, è necessario collocare questi ultimi all'interno di un'ampia teoria critica delle strutture sociali e dell'ingiustizia sistemica. Mutare le strutture sociali si rivela quindi spesso una condizione necessaria per trasformare strutture di pensiero e di azione, ed è certamente richiesto per determinare cambiamenti durevoli [Celikates 2017].

3.

Collocandosi sulla stessa linea di ragionamento di Celikates, Rahel Jaeggi muove dalla convinzione che, nonostante tutti i rilievi che si possano muovere alla classica critica dell'ideologia, sia ancora possibile riattualizzare l'affermazione di Marx ed Engels secondo la quale l'ideologia costituisce una 'falsa coscienza socialmente necessaria'. La coscienza di chi è vittima di ideologia sarebbe falsa poiché condotta dall'ideologia stessa a dare una falsa interpretazione della realtà. Ma sarebbe al contempo socialmente necessaria, quindi in un certo senso anche vera, poiché la coscienza immediata non può che ingannarsi se costretta a riflettere all'interno di una realtà falsa, intessuta di contraddizioni e forme di dominio. La critica dell'ideologia deve dunque focalizzarsi sia sulla falsa interpretazione di una situazione sia sulla situazione stessa: va criticata sia l'ideologia che la prassi di dominio che grazie a essa si mantiene. Ma per far questo non occorrerebbe fare riferimento a sistemi di convinzioni metafisici, basati sui vecchi paradigmi della filosofia della storia. Si tratterebbe piuttosto di lavorare sulle contraddizioni pratiche che emergono nelle forme di vita, focalizzando l'attenzione sul modo in cui alcuni principi normativi siano realizzati in forme parziali, distorte e incomplete, o come dalla loro istituzionalizzazione discendano effetti contrari alle loro intenzioni.

Anche Jaeggi ribadisce che la critica dell'ideologia sia irriducibile tanto ad una modalità di critica esterna, che fa leva su criteri normativi fondati in modo autonomo e poi utilizzati come parametri di valutazione esterna della realtà criticata, quanto da una critica meramente interna, svolta in base a ideali che si ritiene appartengano ad una determinata comunità, ma che siano stati da questa dimenticati, traditi o messi da parte. La critica dell'ideologia manterrebbe un momento trasgressivo rispetto ai valori in questione. In primo luogo, essa punterebbe a

demistificare i principi a cui l'ideologia si appella, mediante un confronto tra tali principi e la realtà sociale, mirato a mostrare come quei principi siano applicati in modo necessariamente distorto. Ma poi per altro verso interrogherebbe criticamente quegli stessi principi, puntando ad estenderli nella loro declinazione più ampia, completa ed esigente possibile. [Jaggi 2022, 277-293]. In questo senso, un'autentica critica dell'ideologia mirerebbe sempre alla trasformazione delle stesse norme e delle pratiche in vigore, e non al ristabilimento delle norme e degli ideali vigenti: "Ciò significa che la realtà contraddittoria (una realtà nella quale le norme possono essere realizzate soltanto contraddittoriamente) richiede una trasformazione di entrambe: della realtà e delle norme". Rispetto al mercato del lavoro, per esempio, la critica dell'ideologia, dopo aver analizzato la contraddizione tra l'uguaglianza formale dei contraenti di un contratto di lavoro e la realtà diseguale dei rapporti di lavoro tra datore di lavoro e lavoratrice, dovrebbe puntare a mostrare come tale contraddizione non sia contingente, ma strutturale, e che possa essere risolta solo istituendo una nuova organizzazione del lavoro sociale, in cui anche le norme di libertà e di uguaglianza acquistino un significato diverso, legato a una "concezione più ampia e positiva della libertà" dei lavoratori e a una "concezione materiale dell'uguaglianza", e non semplicemente formale [Jaeggi 2016, 81-83].

Per precisare il senso di questo procedimento Jaeggi pone in evidenza come la critica dell'ideologia, in quanto versione forte della critica immanente, trovi il suo antecedente nel procedimento della negazione determinata della *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel. La specificità del metodo hegeliano è che i criteri della critica in esso non sarebbero mai dedotti a priori: essi sarebbero ricavati, piuttosto, dagli stessi criteri di verità della coscienza. Nella *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel, l'esame delle autoillusioni e delle forme di falso sapere, proprie della coscienza, viene intrapreso dalla coscienza stessa, senza che vi sia necessità di un criterio che risieda al di fuori di essa. Tuttavia, questo procedimento non rimane soltanto interno al contesto criticato, ma è anche allo stesso tempo trascendente rispetto ad esso: esso si svolge come un processo di progresso basato sulla 'negazione determinata', che è un togliere/superare (*aufheben*) i momenti della coscienza e passare al momento successivo, in un processo di arricchimento che implica rielaborazione e adattamento, in quanto esito dell'esperienza negativa

che la coscienza fa con sé stessa e con l'oggetto. Ciò le consente di acquisire una superiore consapevolezza di sé (un nuovo punto di vista), tale da mettere in discussione i criteri che essa aveva usato per autoconfutarsi.

L'assunzione di Hegel, ripresa poi dalla critica dell'ideologia di Marx, sarebbe dunque che le contraddizioni pratiche conducono a delle crisi, a esperire deficit e fallimenti. La critica punterebbe a superare questa crisi attraverso un processo di superamento, che è allo stesso tempo di negazione e di conservazione. Nella misura in cui questo processo supera le crisi, esso può essere interpretato come un processo progressivo. Starebbe allora in questa stessa pretesa la validità normativa della critica dell'ideologia, che in quanto tale rimane un procedimento non normativista: il suo criterio coinciderebbe con questo stesso 'indice storico', che fa segno verso un processo esperienziale di apprendimento o di *problem solving*. Anche il procedimento della psicoanalisi potrebbe essere inteso come un processo di questo tipo.

Per Jaeggi, tuttavia, è possibile riattualizzare questi modelli filosofici e poi applicarli alla diagnosi sociale delle nostre società contemporanee, senza far ricorso ai postulati metafisici che li orientavano. È possibile riattualizzare il modello della negazione determinata senza reinscrivere il procedimento della critica dell'ideologia in una filosofia della storia teleologica che sa in anticipo la meta verso cui si dovrebbe tendere, una volta superate le formazioni ideologiche del presente e trasformate le realtà sociali corrispondenti. D'altra parte è possibile compiere un'analisi delle crisi e delle contraddizioni cui mettono capo le formazioni sociali e i loro criteri di legittimazione ideologica, senza passare sopra la testa dei soggetti coinvolti e senza disconoscere quindi che "le crisi e le loro soluzioni non sono date oggettivamente, ma dipendono invece a propria volta da interpretazioni, dai processi di autocomprensione e dalle catene e concatenazioni di azioni da esse ispirate" [Ivi, 85].

Per attuare questa riformulazione Jaeggi invita a imprimere al modello della critica dell'ideologia una svolta pragmatista e formale, che trae ispirazione dal procedimento psicoanalitico. Il punto di partenza di questo approccio è il riconoscimento di come gli ideali, da cui prende avvio la critica dell'ideologia, abbiano sempre un duplice carattere: essi sono sempre valori e orientamenti etici, ma allo stesso tempo anche norme di funzionamento delle prassi sociali. Per un verso, non ci sono norme di funzionamento di pratiche e istituzioni – come quelle del

mercato del lavoro – che siano indipendenti da un orizzonte etico, che pretende di avere validità normativa. Nello stesso tempo, tuttavia, la stessa validità etica trova un radicamento nella necessità del funzionamento sociale. Per tornare all'esempio del mercato del lavoro contemporaneo, le norme di autonomia e di creatività che dovrebbero essere promosse dai nuovi lavori del nuovo capitalismo devono la loro realtà anche alle esigenze di funzionamento della nuova impresa post-fordista e delle sue esigenze di flessibilità. D'altra parte, quelle norme di funzionamento non sono mai del tutto svincolate da un orizzonte etico, pena la mancata adesione di chi vi prende parte. Se è vero, allora, che la critica muove dall'analisi di come i valori di libertà e di autonomia vengono implementati in forme contraddittorie e distorte nel nuovo capitalismo, questa stessa analisi viene messa in moto dall'emergere di crisi, che sono per un verso crisi normative e crisi di funzionamento.

Le crisi e le contraddizioni generate dalle formazioni ideologiche sono per un verso crisi oggettive, crisi di funzionamento, che come 'i sintomi psicoanalitici' si annunciano con un carattere oggettivo, perché comportano delle conseguenze pratiche. D'altra parte, queste medesime crisi non sono nemmeno indipendenti dalle aspettative e dai valori dei soggetti, come quelli di coloro che prendono parte al lavoro del nuovo capitalismo, mossi dall'aspirazione ad un lavoro più autonomo e più flessibile.

Lo sviluppo progressivo che la critica dell'ideologia dovrebbe promuovere – nel momento per esempio in cui fornisce strumenti analitici per riportare alla luce i fallimenti del mercato di lavoro neoliberista – sarebbe da intendere sempre anche come uno sviluppo fallibile e sperimentale, il cui criterio è quello del 'sempre meglio', non una meta già definita in partenza. Di questo criterio fa parte anche la capacità di comprendere come si è giunti a questa crisi e di narrare una storia che renda plausibile la soluzione adottata, laddove 'risulta indecidibile, alla fine, se questa interpretazione sia costruita o corrisponda alla realtà'. Inoltre, secondo Jaeggi, una rinnovata critica dell'ideologia non deve neanche basarsi su ragioni ultime vincolanti o su interpretazioni della realtà sociale di validità assoluta, indipendente dagli attori. Essa deve far emergere, dietro determinati quadri normativi, correlazioni nascoste di funzioni e interessi, che non sono evidenti e non possono essere colti immediatamente. Ma può compiere questo esercizio

senza perdere un carattere ermeneutico: senza spezzare cioè il nesso con i modi di vedere degli interessati, di chi è vincolato a visioni ideologiche, come invece avverrebbe in un procedimento esterno-oggettivistico.

Il suo approccio ai problemi e alle crisi di una situazione la dovrebbe spingere a diventare il fermento di un processo nel quale non si dà più alcun fuori oggettivo, né alcun criterio esterno, ma solamente il proseguimento di un processo che, in modo affine a quello psicoanalitico, non sarebbe possibile senza la collaborazione della posizione criticata (e dei suoi protagonisti) [Ivi, 89].

Diversamente da come la interpretava Adorno, dunque, la critica dell'ideologia non deve essere collocata al di fuori di una realtà sociale concepita come un 'insieme di correlazioni accecanti'. In analogia al procedimento psicoanalitico, "il critico è parte dell'autocomprensione sociale sempre già esistente", concepita però come un processo dinamico, orientato all'autoscioglimento di una correlazione ingannevole. In questa critica orientata al superamento dell'ideologia si attua un "processo unitario tra teorico e attori sociali" che – secondo le parole di Habermas, riportate da Jaeggi – come ogni processo emancipatorio, "conosce soltanto partecipanti".

Jaeggi sottolinea da ultimo come la critica dell'ideologia non debba fare riferimento, come la vecchia teoria marxiana, ad una contraddizione primaria e centrale della società, come quella tra capitale e lavoro, né farsi guidare da un ideale romantico-armonico di un superamento definitivo dei conflitti. Si tratta piuttosto di mettere a fuoco "contraddizioni molteplici che si moltiplicano e collidono le une con le altre", così come di misurare la persistenza di conflitti e contraddizioni, mirando a innescare movimenti che "premono, sempre temporaneamente, per un superamento" [Ivi, 87].

Riferimenti bibliografici

Apel, K. O., Gadamer, H. G., Habermas J. Et Alii
1992, *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, Queriniana, Brescia (1972).

Boltanski, L., Chiapello, È.
2014, *Il nuovo spirito del capitalismo*, Mimesis, Milano.

Boltanski, L.

2014, *Della critica. Compendio di sociologia dell'emancipazione*, Mimesis, Milano.

Celikates, R.

2009, *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*, Campus, Frankfurt a. Main.

2017, *Epistemische Ungerechtigkeit, Loopingeffekte und Ideologiekritik. Eine sozialphilosophische Perspektive*, Westend, 2.

Eagleton, T.

2007, *Ideologia. Storia e critica di un'idea pericolosa*, Fazi, Roma.

Fazio, G.

2020, *Ritorno a Francoforte. Le avventure della nuova teoria critica*, Castelvecchi, Roma.

Ferrara, A.

2022, *Ideologia e apertura: oltre l'impero dell'epistemico*, Quaderni di Teoria Sociale, 22, n. 2.

Geertz, C.

1964, *Ideology as a cultural system*, in D. E. APTER (ed.), *Ideology and discontent*, The Free Press of Glencoe, New-York, pp. 47-76.

Geuss, R.

1989, *L'idea di una teoria critica. Habermas e la scuola di Francoforte*, Armando, Roma.

Habermas, J.

2012, *Conoscenza e interesse*, Laterza, Roma-Bari (1990).

2017, *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna (1985).

Honneth, A.

2010, *Autorealizzazione organizzata. Paradossi dell'individualizzazione*, in Id., *Capitalismo e riconoscimento*, University Press, Firenze, cit., pp. 39-54.

2017, *Riconoscimento come ideologia*, in Id., *La libertà degli altri*, il Mulino, Bologna, pp. 183-211.

- Honneth, A., Hartmann, M.
2010, *Paradossi del capitalismo. Un programma di ricerca*, in A. HONNETH (a cura di), *Capitalismo e riconoscimento*, University Press, Firenze, pp. 55-76.
- Jaeggi, R.
2016, *Che cos'è la critica dell'ideologia?*, in Id., *Forme di vita e capitalismo*, a cura di M. Solinas, Rosenberg & Sellier, Torino, pp. 61-89.
2022, *Critica delle forme di vita*, Mimesis, Milano.
- Kempler, A., Weinbach, H.
2009, *Klassismus. Eine Einführung*, Unrast Verlag, Münster.
- Leopold, K., Martinez, M.
2021, *Critical Philosophy of Race. Ein Reader*, Suhrkamp, Berlin.
- Mannheim, K.
1999, *Ideologia e utopia*, il Mulino, Bologna.
- Marzocchi, V.
1994, *Criticità e/o fondazione filosofica? Dalla critica della ragione strumentale (Horkheimer e Adorno) alla giustificazione della razionalità comunicativa (Habermas, Apel e oltre)*, *Fenomenologia e società*, 2, pp. 117-140.
- Santambrogio, A.
2018, *Sul rapporto tra genesi e validità del sapere. Per un programma debole di sociologia della conoscenza*, *Rassegna italiana di sociologia*, a. LIX, n. 3, pp. 427-455.
- Sorice, M.
2022, *La razionalità neoliberista e gli ecosistemi digitali: Ideologia, narrazioni, immaginari*, *Quadernti di Teoria Sociale*, 22, n. 2
- Stögner, K., Colligs, A.
2022, *Kritische Theorie und Feminismus*, Suhrkamp, Berlin.
- Thomas, K., Zanetti, G.
2005, *Legge, razza e diritti. La Critical Race Theory negli Stati Uniti*, Diabasis, Reggio Emilia.

Giorgio Fazio ha svolto per anni attività di ricerca in Germania, presso l'università di Potsdam e la Humboldt Universität di Berlino. Attualmente è ricercatore in filosofia politica presso il dipartimento di filosofia dell'università "La Sapienza" di Roma. Le sue ricerche si concentrano sulla teoria critica della Scuola di Francoforte, sulla filosofia sociale, la filosofia politica contemporanea, la teologia politica e il dibattito sulla secolarizzazione. Tra le pubblicazioni più recenti: *Ritorno a Francoforte. Le avventure della nuova teoria critica* (2020); *Situating Rabel Jaeggi in the Contemporary Frankfurt Critical Theory* (2020); *From Hegel to Foucault and back? On Axel Honneth's Interpretation of Neoliberalism* (2019). Ha curato i volumi: R. Jaeggi, *Critica delle forme di vita* (2022); J. Habermas, W. Streck, *Oltre l'austerità. Disputa sull'Europa* (2020); *Critica della teologia politica. Cinque voci ebraiche su Carl Schmitt* (2019); R. Jaeggi, *Alienazione* (2015).