

La teoria critica ha bisogno di un'ontologia sociale (e viceversa)?

Italo Testa

Does Contemporary Critical Theory Need a Social Ontology, and Vice Versa?

I argue that contemporary critical theory needs the conceptual tools of social ontology in order to make its own ontological commitments explicit and strengthen its interdisciplinary approach. On the other hand, contemporary analytic social ontology needs critical theory in order to be able to focus on the role that social change, power, and historicity play in the constitution of social facts, and to see the shortcomings of an agential and intentionalist approach to social facts. My thesis is strengthened by a historical reconstruction of the presence of two different approaches in the original program of the family of critical theory apparently most hostile to social ontology, (the Frankfurt School), namely Horkheimer's program of a critical social philosophy which includes a social ontology, and Adorno's negative attitude towards it, epitomized by the paradoxical notion of "ontology of the false state". Adorno's negative attitude was later inherited by Habermas and Honneth, whose work I show to be nevertheless deeply laden with ontological commitments. I then argue that, if one accepts the socio-ontological redefinition of critical theory, then the post-metaphysical paradigm adopted by Habermas should be revised and a certain conception of the linguistic turn in the understanding of social action abandoned. On the side of contemporary social ontology, the impulse coming from critical theory should allow us to distinguish between forms of "traditional social ontology", that simply apply ready-made general metaphysical concepts to social reality, and a "critical social ontology", oriented to socializing ontology and critically transforming metaphysical categories.

Keywords: critical theory; social ontology; collective intentionality; metaphysics; Frankfurt school.

Introduzione

In quest'articolo sosterrò che la teoria critica della società ha bisogno degli strumenti concettuali dell'ontologia sociale contemporanea per poter mettere a tema i propri impegni ontologici impliciti e quindi implementare il proprio programma interdisciplinare. Per altro verso, argomenterò che l'ontologia sociale analitica ha bisogno degli strumenti concettuali della teoria critica contemporanea per poter mettere a fuoco il ruolo che cambiamento sociale, potere e storicità giocano nella costituzione dei fatti sociali, e per poter identificare i limiti degli approcci intenzionalisti e agenziali ai fatti sociali che sono oggi dominanti al suo interno. Questa tesi è supportata da una ricostruzione storica della presenza, all'interno della scuola di Francoforte – la famiglia della teoria critica contemporanea apparentemente più ostile all'ontologia sociale – di due differenti approcci alla questione: da un lato, negli scritti fondanti del primo Horkheimer, il programma di una teoria critica che includa l'ontologia sociale; dall'altro, soprattutto nell'ultimo Adorno, un atteggiamento negativo verso l'ontologia sociale. L'atteggiamento negativo di Adorno è stato successivamente ereditato da Habermas e Honneth, le cui concezioni dell'agire comunicativo e della lotta per il riconoscimento sono tuttavia profondamente gravate da assunti ontologici non riscattati teoricamente. Sosterrò quindi che, se si accetta una riformulazione in senso socio-ontologico della teoria critica, allora la comprensione post-metafisica della teoria critica dovrebbe essere rivista, e parimenti dovrebbe essere abbandonata una certa lettura della svolta linguistica nell'approccio alla comprensione dell'azione sociale. Dal lato dell'ontologia sociale contemporanea, l'impulso proveniente dalla teoria critica dovrebbe consentire di operare una distinzione tra forme di "ontologia sociale tradizionale", che si limitano ad applicare concetti metafisici ready-made alla realtà sociale, e forme di "ontologia sociale critica", volte a operare una socializzazione e una trasformazione critica delle categorie metafisiche. Un'ontologia sociale critica dovrebbe quindi prestare attenzione non solo agli aspetti agenziali, ma anche alla componente strutturale della realtà sociale e al modo in cui queste due dimensioni si intrecciano nella forma preintenzionale dell'*habitus*. In conclusione sosterrò che anche la nozione di riconoscimento, che tanta centralità ha assunto nella teoria critica recente, dovrebbe essere conseguente-

mente ripensata in chiave socio-ontologica a partire dalla sua dimensione preintenzionale e abitudinaria.

I. Due famiglie teoriche

a) Ambito dell'ontologia sociale contemporanea

Per affrontare il problema del rapporto tra teoria critica contemporanea e ontologia sociale, prenderò le mosse da una definizione preliminare di quest'ultima:

L'ontologia sociale è una teoria metafisica della natura della realtà sociale. Una tale teoria metafisica ci offre un resoconto sistematico delle entità e delle strutture fondamentali dell'esistenza sociale – ad esempio, persone e istituzioni – e della natura fondamentale dell'interazione sociale e del cambiamento sociale¹.

Si tratta probabilmente della prima definizione del termine “ontologia sociale” che troviamo nella letteratura recente, dell'ultimo trentennio. Tale definizione non proviene da un manuale di metafisica analitica, come si potrebbe pensare in prima battuta, e neppure dal volume di John Searle, *The Construction of Social Reality* (1995), cui si deve principalmente la recente fortuna della nozione di “ontologia sociale” nel dibattito contemporaneo, bensì è tratta da uno studio di Carol Gould su Marx (1978). Dunque l'espressione «ontologia sociale», che faceva peraltro la sua comparsa già in un manoscritto del 1910 di Edmund Husserl e negli scritti del filosofo polacco del diritto Czesław Znamierowski (1921) – e che figura nel titolo di un recente volume di un importante studioso di intenzionalità collettiva quale Raimo Tuomela² – è in effetti stata introdotta nel dibattito contemporaneo proprio dal cotè della teoria critica.

In ogni caso la fortuna recente del termine è legato a un insieme di teorie, per lo più di ascendenza analitica, che fanno capo ai lavori di autori quali John Searle, Margaret Gilbert, Michael Bratman, Philipp

¹ C. Gould, *Marx's Social Ontology. Individuality and Community in Marx's Theory of Social Reality*, Mit Press, Cambridge (Mass.), 1978, p. xi.

² R. Tuomela, *Social Ontology: Collective Intentionality and Group Agents*, Oxford University Press, New York, 2013.

Pettit, Raimo Tuomela e, su un altro versante, Roy Baskhar e Margaret Archer³. Tali teorie

i. hanno messa a tema la questione dell'analisi filosofica delle strutture fondamentali della realtà sociale, vale a dire, di come emergano e siano costituite alcune entità che siamo soliti comprendere spontaneamente come sociali (gruppi, istituzioni, regole, norme, pratiche, abitudini, poteri, ma anche strutture, sistemi e meccanismi sociali);

ii. hanno introdotto una serie di nuovi strumenti concettuali per categorizzare tali fenomeni quali, ad esempio, "agency collettiva", "intenzioni di gruppo", "intenzionalità collettiva", "impegno condiviso", "regole costitutive", "fatti istituzionali".

L'ontologia sociale analitica contemporanea mette così a fuoco la questione dei fondamenti ontologici delle scienze sociali e della teoria sociale e politica. Si occupa di fornire un'analisi del tipo di realtà – la realtà sociale – che costituisce il riferimento di queste discipline, e di cui anche in forma pre-teoretica parliamo nella nostra precomprensione intuitiva della vita sociale. A tale proposito le teorie ontologico-sociali si pongono una serie di domande che tradizionalmente sarebbero state definite metafisiche:

- Che cosa distingue la realtà sociale dalla realtà naturale; quali sono i suoi elementi fondamentali; è una realtà che scopriamo o produciamo, e eventualmente, come è prodotta, costituita dalle nostre attività?

- Qual è il ruolo che l'intenzionalità, il linguaggio e le norme giocano nella costituzione della realtà sociale?

- La costituzione sociale di un fenomeno è compatibile con la sua oggettività ontologica e epistemologica; qualcosa può essere socialmente, intersoggettivamente costituito, e nondimeno un fatto del mondo, delle cui proprietà si può avere una conoscenza oggettiva condivisa?

- I fenomeni che si presentano *prima facie* come collettivi – azioni condivise, identità di gruppo, istituzioni – possono essere sempre ridotti a istanze di fenomeni relativi agli individui umani oppure, per

³ Per una bibliografia sulla letteratura ontologico-sociale incentrata sulla nozione di intenzionalità collettiva cfr. <http://www.helsinki.fi/~pylikosk/collint/>. Per quanto riguarda invece il "realismo critico" cfr. R. Bhaskar, M. Archer, *et al.* (a cura di), *Critical Realism: Essential Readings*, Routledge, London, 1998.

poterne rendere conto, occorre postulare che vi sia un aspetto logico, formale e/o sostanziale non riducibile dei fenomeni collettivi? E in caso affermativo, che tipo di realtà dobbiamo attribuire alle entità collettive, ai soggetti plurali, e a generi sociali quali gender e razza? C'è un'alternativa secca tra individualismo e olismo ontologico, oppure vi sono fenomeni che non si lasciano ridurre ad uno dei due lati?

Le teorie ontologico-sociali si pongono tali questioni muovendo dal presupposto che sia il discorso ordinario sia quello scientifico si basino su una precomprensione piuttosto vaga e parziale di molti aspetti di ciò cui si riferiscono quando parlano di realtà sociale, e che quindi vi sia un'esigenza teorica di chiarificazione concettuale di ciò di cui si parla, relativa ad aspetti non solo epistemologici ma anche ontologici. Nell'affrontare tali questioni, le teorie ontologico-sociali adottano spesso un approccio interdisciplinare e comparativo, che combina psicologia sociale, scienze cognitive, etologia, neuroscienze ed altri rami del sapere scientifico contemporaneo.

b) Ambito della teoria critica contemporanea

Parlando di “teoria critica” in senso ampio faremo riferimento ad una famiglia di teorie (marxismo, scuola di Francoforte, femminismo, poststrutturalismo, studi postcoloniali) che

1) mettono a tema aspetti sistematici della società (configurazioni, apparati, meccanismi, strutture, etc.) che sono all'origine di sofferenza, oppressione, assenza di libertà;

2) offrono una diagnosi di queste patologie tramite nozioni quali alienazione, reificazione, colonizzazione del mondo della vita, egemonia, subordinazione;

3) sono guidate da un orientamento pratico al cambiamento della realtà sociale o, più enfaticamente, da un interesse emancipativo.

Si tratta di teorie che hanno sempre almeno due componenti interdipendenti:

- una componente descrittiva e esplicativa,
- una componente critica.

Esse, infatti, hanno la pretesa sia di fornire una descrizione adeguata dei fenomeni cui si riferiscono, sia di rivelarne aspetti non apparenti, ri-descriverli, giudicarli, valutarli criticamente.

In senso ristretto, con “teoria critica” intenderemo invece più specificamente la scuola di Francoforte, per come si è sviluppata a partire dall’avvio del programma interdisciplinare dell’*Istituto per la ricerca sociale* nel 1929-30 – in particolare dai lavori di Max Horkheimer e Theodor W. Adorno che hanno messo a punto la nozione stessa di “teoria critica” – attraverso le successive generazioni che ne hanno portato avanti il paradigma, di cui qui considereremo in particolare il lavoro di Jürgen Habermas e Axel Honneth. Mentre si può affermare che le teorie critiche in senso ampio condividano con la scuola di Francoforte gli assunti messi sopra in luce – la cui teorizzazione è peraltro riscontrabile negli scritti degli anni trenta di Horkheimer e Adorno – senz’altro vi sono diversi elementi specifici che caratterizzano le diverse famiglie che oggi convergono in tale ambito. In questa sede mi limiterò a prendere in esame più avanti alcuni aspetti caratteristici del modello di teoria critica elaborato dalla scuola di Francoforte.

c) Intersezione e bisogno reciproco

Le famiglie teoriche dell’ontologia sociale e della teoria critica si sono per lo più ignorate reciprocamente sino ad ora. Eppure, come si può già capire da questi brevi accenni, c’è una vasta area di intersezione tra le due imprese. L’analisi di come funzionano gruppi, istituzioni, regole, norme, pratiche, abitudini, poteri, strutture, sistemi e meccanismi sociali, identità e generi sociali, infatti, è al centro sia delle analisi socio-ontologiche sia delle diagnosi teorico critiche. In quanto segue sosterrò non solo la tesi che le due famiglie teoriche avrebbero da guadagnare dal frequentarsi reciprocamente; ma argenterò anche a favore della tesi più forte per cui esse avrebbero anche internamente bisogno l’una dell’altra, per correggere alcuni dei propri limiti.

2. Perché la teoria critica ha bisogno dell’ontologia sociale

a) Impegni ontologici impliciti

Le teorie critiche contemporanee, nel formulare le loro diagnosi del presente, assumono implicitamente molti impegni ontologici,

senza darne conto a livello teorico, vuoi perché non hanno strumenti concettuali adeguati, vuoi perché, in base ad un argomento che risale almeno a Theodor W. Adorno e di cui ci occuperemo più avanti, rifiutano questo tipo di analisi, considerata compromessa con la vecchia metafisica. Prendiamo due esempi dalla teoria critica francortese di seconda e terza generazione, con riferimento al lavoro di Jürgen Habermas e Axel Honneth. Consideriamo il modo in cui questi autori ricostruiscono le strutture della prassi sociale: i presupposti pragmatici dell'agire comunicativo di Habermas⁴ e le forme fondamentali del riconoscimento costitutive per Honneth dell'identità individuale⁵ sono intese da entrambi gli autori, anche se in modo diverso, quali strutture formali che rendono possibile l'identificazione delle patologie sociali. Ma quale è il rapporto tra tali strutture formali e le pratiche sociali esistenti? Esse non sono semplicemente criteri formali astratti e a priori con i quali giudicare e valutare le pratiche sociali e le norme al loro interno. Sia Habermas che Honneth, infatti, assumono che i presupposti linguistico-formali dell'intesa, o l'etica formale del riconoscimento, giochino un ruolo nella riproduzione della realtà sociale: ma che cosa significa questo esattamente? Tale assunzione funzionalista, infatti, implica degli impegni piuttosto pesanti. Non si tratta solo di una questione di presupposizione fattuale. L'idea è piuttosto che, in un qualche senso del termine, tali strutture formali giochino un ruolo costitutivo per le pratiche sociali. Ma cosa significa qui costituzione? Implicitamente, si sta sostenendo che, quel tipo di realtà facente capo alle pratiche sociali, sia *costituita* nel suo essere da tali strutture formali. Questo è un assunto socio-ontologico di cui la teoria però non riesce a dar conto sino in fondo sinché pretende di essere solo un'analisi delle strutture pragmatico-formali di tali pratiche.

Un altro impegno ontologico-sociale, implicato da concetti quali "agire comunicativo" e "lotte sociali per il riconoscimento", riguarda il fatto che tali nozioni presuppongono che vi siano degli atteggiamenti collettivi⁶: i partecipanti a tali pratiche condividono in senso forte abitudini, credenze, desideri, intenzioni, norme accettate. E ciò ci

⁴ J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo* (1981), il Mulino, Bologna, 1986.

⁵ A. Honneth, *La lotta per il riconoscimento* (1994), il Saggiatore, Milano, 2002.

⁶ Cfr. T. Stahl, *Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*, Campus, Frankfurt a. M., 2013, p. 192.

riconduce alla questione, posta dall'ontologia sociale, degli atteggiamenti collettivi, delle forme di intenzionalità condivisa, e dei soggetti plurali che sembrano essere richiesti per il coordinamento di tali pratiche.

Si consideri poi il fatto che sia la teoria dell'agire comunicativo di Habermas sia la grammatica sociale del riconoscimento di Honneth implicano una, più o meno estesa, critica del riduzionismo individualistico in teoria sociale e quindi un'opzione per qualche forma di olismo sociale – vale a dire, a favore dell'idea che vi sia un qualche livello di dimensione condivisa, o collettiva, non riducibile ulteriormente. Di nuovo, si stanno facendo assunzioni circa l'esistenza di realtà sociali, i loro tipi fondamentali, etc., senza che questo livello d'analisi sia previsto espressamente nel discorso teorico di tali autori.

Prendiamo invece un altro esempio tratto da altre famiglie teorico-critiche in senso ampio quali teoria femminista e teoria postcoloniale. Un versante importante di questi studi consiste nell'elaborare una teoria critica del *gender* e della razza, mostrando che tali categorie non sono dei generi naturali ma piuttosto dei costrutti sociali, degli artefatti. Ma nello stesso tempo, tali teorie mettono in luce come questi costrutti sociali abbiano degli effetti sulle identità individuali, e siano connessi a meccanismi sociali strutturali. Come ha argomentato Sally Haslanger, mostrare criticamente che qualcosa è un costrutto sociale implica un discorso a sua volta non privo di implicazioni ontologico-metafisiche⁷. In prima battuta, rivelare qualcosa come una costruzione sociale sembra equivalere a svelarlo come illusorio, apparente. Ma a parte il fatto che la nozione di “apparenza”, assieme a quella di “realtà essenziale”, costituisce una coppia oppositiva su cui è incardinato il tipo di ontologia sociale ascrivibile al giovane Marx e al tardo Lukács, va poi notato che tali costrutti sociali sono fin troppo reali per coloro che ne subiscono le conseguenze: essi hanno effetti oggettivi e soggettivi sul modo in cui questi soggetti prendono forma, sono corporeamente marchiati, identificati, interiorizzano i modelli sociali, etc.

⁷ S. Haslanger, *Resisting Reality: Social Construction and Social Critique*, Oxford University Press, Oxford, 2012.

b) Interdisciplinarietà del programma di ricerca

Oltre all'esigenza di esplicitare gli impegni ontologici impliciti, una seconda ragione a favore della tesi per cui le teorie critiche contemporanee avrebbero bisogno di un'ontologia sociale riguarda l'implementazione della vocazione interdisciplinare cui non solo la teoria critica francofortese, ma più in generale le teorie critiche contemporanee in senso ampio sono ispirate. Qui la famiglia delle ontologie sociali contemporanee sembra poter dare un contributo importante, proprio perché in tali programmi di ricerca la questione dei fondamenti della realtà sociale e l'analisi delle modalità dell'interazione viene strutturalmente affrontata con un approccio interdisciplinare, ove non v'è soluzione di continuità netta tra analisi filosofica e ricerca empirica, ma i due ambiti d'analisi si chiarificano reciprocamente, come ad esempio nei modelli di analisi metafisico-sociale comparativa che troviamo nella scuola di Michael Tomasello⁸.

3. Perché l'ontologia sociale contemporanea ha bisogno della teoria critica?

Veniamo ora ad alcune delle ragioni per cui, per altro verso, l'ontologia sociale contemporanea avrebbe da guadagnare a non ignorare la teoria critica, di cui anzi avrebbe bisogno per meglio chiarire alcuni suoi aspetti.

a) Ignoranza del mutamento sociale

Le ontologie sociali analitiche sembrano poco attente alla questione della trasformazione sociale, concentrandosi sulla statica – sullo studio degli elementi strutturali costitutivi – e trascurando la dinamica sociale.

⁸ Cfr. ad esempio H. Racoczy, «Comparative Metaphysics: the Development of Representing Natural and Normative Regularities in Human and non-human Primates», *Phenomenology and the Cognitive Sciences* (2014), pp. 1-15, first published online 19 novembre 2014 DOI 10.1007/s11097-014-9406-7.

Così ad esempio, nel modello di Searle, si sostiene che la realtà sociale è costituita tramite atti dichiarativi che, nella forma di regole costitutive collettivamente accettate (secondo la formula “X vale come Y nel contesto C”: questo pezzo di metallo vale come denaro nella Repubblica Italiana), impongono funzioni di status sugli oggetti naturali o le creano ex novo laddove non vi siano oggetti naturali sottostanti (come nel caso delle corporations e di altri enti collettivi)⁹. Ma l’«accettazione» o «riconoscimento» collettivo che sta alla base dei fatti sociali è a sua volta assunta semplicemente come un presupposto formale, staticamente descritto, senza che in alcun modo sia dato conto della sua dinamica processuale e storica. È sufficiente postulare che l’accettazione collettiva, per un improvviso mutamento, a un certo punto venga meno, come ad esempio sarebbe accaduto, per Searle, prima con la rivoluzione d’Ottobre e poi con la caduta subitanea dell’Urss¹⁰? Come accade che il riconoscimento collettivo venga meno? Dobbiamo pensare questo fenomeno semplicemente come un evento puntuale oppure come una tendenza immanente a una certa processualità sociale? Che rapporto ha questo con quegli aspetti sistematici della società che sono all’origine di sofferenza sociale, illibertà, alienazione? E quale è il rapporto tra il mutamento dei sistemi di accettazione collettiva e le lotte dei soggetti sociali? Per questo insieme di domande non solo non v’è risposta, ma non sembra esservi spazio all’interno di questo tipo di teoria. E tuttavia porsi tali domande avrebbe una importanza decisiva proprio per chiarire quei meccanismi di accettazione collettiva che tale teoria presuppone come costitutivi della realtà sociale.

b) Ignoranza del fenomeno del potere

Le ontologie sociali analitiche tendono poi a ignorare il fenomeno del potere, delle asimmetrie nell’accesso non solo alle risorse naturali ma anche alle risorse istituzionali, e quindi del dominio che ciò consente ad alcuni soggetti individuali e collettivi rispetto ad altri.

Se la realtà sociale istituzionale è costituita tramite regole costitutive, allora il vantaggio che la maggior dotazione di risorse materiali o

⁹ Cr. J. Searle, *Creare il mondo sociale* (2010), Cortina, Milano, 2010, cap. 5.

¹⁰ Ivi, p. 220.

simboliche garantisce ad alcuni nell'accesso privilegiato a determinate istituzioni, è anche un vantaggio nell'opportunità di poter dar forma, di modellare e gestire quei meccanismi – per Searle le regole costitutive – che creano la realtà sociale¹¹. Ma allora il potere non può essere semplicemente ignorato, o visto come elemento meramente empirico, perché esso diventa un fattore decisivo per quanto riguarda sia la costituzione della realtà sociale sia il suo mutamento.

c) Formalismo e astoricità

Un limite profondo di questo tipo di analisi è di rimanere spesso confinate entro un approccio formalistico – si pensi alla formula «X vale come Y in C», che per Searle dovrebbe dare conto della struttura logica fondamentale di tutta la realtà sociale – che non riesce ad integrare i contenuti concreti delle pratiche sociali, e in particolare gli aspetti materiali, risultando in una descrizione essenzialmente astorica. L'ontologia sociale analitica, in molte sue versioni, può essere giudicata deficitaria, dal punto di vista della distinzione tra teoria critica e teoria tradizionale elaborata da Max Horkheimer¹², perché corrispondente sotto certi aspetti alla fattispecie della teoria tradizionale, caratterizzata da un aspetto statico, formale, astorico e sconnesso dal fine pratico della trasformazione sociale.

La posta in gioco non è però solo quella di una critica esterna dell'ontologia sociale analitica dal punto di vista della teoria critica. Se così fosse, in effetti, le ontologie sociali contemporanee potrebbero continuare ad ignorare le teorie critiche, proprio perché per definizione i problemi posti da queste ultime non sembrerebbero essere di loro interesse. Ma il fatto è che le ontologie sociali, proprio per dare conto di ciò che intendono spiegare e descrivere – la costituzione della realtà sociale – dovrebbero occuparsi strutturalmente di quei fenomeni – il mutamento sociale, la storicità, il potere – che sono a loro volta

¹¹ Cfr. M.J. Thompson, *Toward a Critical Social Ontology: A Foundational Framework for Critique and Judgment*, paper delivered at the *Symposium for New Directions in Critical Theory*, University of Iowa, 12 May 2015.

¹² Cfr. M. Horkheimer, «Teoria tradizionale e teoria critica» (1937), in Id., *Filosofia e teoria critica*, a cura di S. Petrucciani, Einaudi, Torino, 2003, pp. 3-56.

costitutivi di tale realtà, e la cui tematizzazione incorporerebbe in esse l'elemento critico.

4. Per una ricostruzione storica del bisogno ontologico-sociale della teoria critica

A questo punto è opportuno tornare ad affrontare attraverso una ricostruzione storica la domanda se la teoria critica abbia bisogno di un'ontologia sociale. Questo ci permetterà di sostenere che l'apparato ontologico-sociale non è una stampella esterna, o addirittura un corpo estraneo, rispetto alla teoria critica, ma un suo elemento interno, più o meno esplicitato nello sviluppo storico di diverse tradizioni della teoria critica, e che in ogni caso può essere sviluppato immanentemente dalla sua stessa problematica. Questi cenni storici devono corroborare la tesi che la teoria critica non solo sia compatibile con un approccio ontologico-sociale, ma lo richieda immanentemente, ponendo insieme l'esigenza di una trasformazione critica dell'elemento ontologico in direzione di ciò che potremmo chiamare un'ontologia sociale critica.

Nella teoria critica in senso ampio, dunque non ristretta alla sola scuola di Francoforte, e intesa come un insieme di approcci tra cui vi sono forti somiglianze di famiglia, il cui aspetto focale è l'analisi degli ostacoli strutturali all'emancipazione – o dei meccanismi dell'alienazione e della reificazione –, è in effetti sempre stato presente un approccio socio-ontologico che si è posto il problema della costituzione delle realtà sociali, del suo rapporto con la realtà naturale e con i fini dell'emancipazione. In questa sede ci limiteremo a richiamare solo alcuni momenti di questo percorso: lo spirito oggettivo hegeliano in quanto teoria della realtà sociale oggettivamente esistente – *Wirklichkeit* – e delle sue istituzioni collettive fondamentali¹³: i *Manoscritti economico-filosofici* e i *Grundrisse* di Karl Marx, con la teoria dell'autocostituzione del *Gattungswesen* tramite l'attività del lavoro¹⁴; *L'on-*

¹³ Per una lettura in tal senso cfr. ad esempio M. Quante & D. Schweikard, «“... Die Bestimmung der Individuen ist, ein allgemeines Leben zu führen”. La struttura metafisica della filosofia sociale di Hegel», in *Hegel e la teoria sociale*, a cura di A. Bellan e I. Testa, *Quaderni di Teoria Sociale*, n. 5 (2005), pp. 221-249.

¹⁴ Oltre al saggio di Gould, centrato sui *Grundrisse*, si vedano, sui *Manoscritti*, Mi-

tologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità (1932) di Herbert Marcuse, ove l'affermazione dell'irriducibilità individuale delle entità collettive sociali è accompagnata dalla tesi circa l'essenziale storicità dell'essere sociale¹⁵; l'opera postuma di György Lukács, *L'Ontologia dell'essere sociale*¹⁶, ove l'analisi dell'essere sociale e del suo processo di costituzione storico tramite l'attività teleologica del lavoro richiede un'assunzione olistica forte, vale a dire l'introduzione del punto di vista della «totalità»; la *Critica della ragione dialettica* (1960) di Sartre, in particolare la concezione dell'oggettivazione sociale legata alla teoria del «pratico-inerte»¹⁷; *L'istituzione immaginaria della società* (1975) di Cornelius Castoriadis¹⁸, ove la critica della logica insiemistico-identitaria, propria dell'ontologia tradizionale, conduce l'autore a sviluppare un'ontologia critica dell'essere «sociale-storico» basata sull'idea dell'auto-istituzione immaginaria della società.

Il bisogno di un'ontologia sociale può essere peraltro motivato anche da una ricostruzione storica che si limiti a prendere a oggetto la teoria critica in senso stretto come scuola di Francoforte: ed è su questa pista che ci concentreremo nella presente analisi. All'interno della scuola di Francoforte, infatti, sono rintracciabili sin dall'inizio due programmi alternativi, o due diverse possibili posizioni rispetto all'ontologia sociale: vale a dire, 1) un programma che comporta un'inclusione costruttiva e critica dell'ontologia sociale all'interno della filosofia sociale; 2) un programma che esclude l'ontologia sociale quale componente esplicita della teoria critica.

chael Quante, «Recognition as the Social Grammar of Species Being in Marx», in H. Ikäheimo & A. Laitinen (a cura di), *Recognition and Social Ontology*, Brill, Leiden, 2011, pp. 239-267; Heikki Ikäheimo, «From the old Hegel to the young Marx and Back – Two Sketches of a Normative Ontology of the Human Life-Form», in J. Kandiyali (a cura di), *Freedom, Alienation and Communism: Essays on Marx's Social and Political Philosophy*, in c.p.

¹⁵ H. Marcuse, *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità* (1932), La nuova Italia, Firenze, 1969.

¹⁶ G. Lukács, *Ontologia dell'essere sociale*, 4 voll., Pgreco, Milano, 2012.

¹⁷ J.P. Sartre, *Critica della ragione dialettica I. Teoria degli insiemi pratici* (1960), Il saggiatore, Milano, 1963.

¹⁸ C. Castoriadis, *L'istituzione immaginaria della società* (1975), Bollati Boringhieri, Torino, 1995.

a) La filosofia sociale critica di Horkheimer

Il primo programma è riscontrabile in uno degli scritti fondanti per la teoria critica francofortese, vale a dire il saggio di Horkheimer su «La situazione attuale della filosofia della società e i compiti di un Istituto per la ricerca sociale» (1931). La filosofia sociale è qui connessa alla tesi che vi siano alcuni fenomeni che possono essere compresi nella loro genesi e struttura solo in rapporto alla vita umana associata (stato, diritto, economia, religione). Questa tesi sarebbe un'eredità della critica dell'idealismo tedesco classico alla «filosofia della persona individuale» di Kant¹⁹, che Horkheimer qualifica come un forma di riduzionismo ontologico individualista, secondo cui «non esistono strutture ontologiche più ampie, che appartengano a una totalità sovraperonale, che possano essere scoperte solo nel tutto sociale»²⁰. La filosofia sociale riprenderebbe in tal senso l'eredità dello spirito oggettivo hegeliano, che Horkheimer caratterizza in termini ontologici-sociali facendo riferimento alla irriducibilità dei fenomeni collettivi quali aspetti costitutivi del nostro essere sociale²¹.

La filosofia sociale è connessa esplicitamente da Horkheimer alla tesi circa l'«esistenza di strutture ontologiche più ampie, che appartengano solo ad una totalità sopra personale» – vale a dire alla tesi circa l'esistenza di una sfera di fenomeni condivisi, collettivi, sovraindividuali. Questo impegno ontologico sarebbe proprio di diverse forme di filosofia sociale contemporanea, come le filosofie neokantiane del valore (Cohen), la fenomenologia e l'etica materiale (Scheler, Hartmann, Reinach), che condividerebbero l'«esigenza di una nuova filosofia dello spirito oggettivo»²². È pur vero che Horkheimer nel saggio critica le filosofie sociali contemporanee, cercando di mostrarne i limiti e le deficienze, e argomentando a favore di un modello di filosofia sociale che superi le limitazioni della filosofia sociale tradizionale. Ma quale è il *punctum* della critica? Esso non riguarda l'impegno ontologico di per sé, che Horkheimer ha riconosciuto come elemento essenziale

¹⁹ M. Horkheimer, *Studi di filosofia della società* (1972), a cura di A. Bellan, Mimesis, Milano, 2011, p. 61.

²⁰ Ivi, p. 62.

²¹ Ivi, p. 63.

²² Ivi, p. 67.

della filosofia sociale. Piuttosto, la critica di Horkheimer è rivolta al modo in cui questo impegno ontologico è concettualizzato, e alle conseguenze che ne deriverebbero per la concezione meta-filosofica del rapporto tra filosofia e scienze empiriche. Il problema non è dunque per Horkheimer costituito dall'ammissione di un impegno ontologico da parte della filosofia sociale, bensì dal fatto che tale sfera ontologica sia concepita come un insieme di «sostanze, forme ontologiche altrettanto originarie, anzi “più autentiche”»²³. Qui l'accento non cade sul fatto che tali forme siano pensate ontologicamente, ma sul modo in cui sono così concepite, vale a dire sul fatto che esse siano intese come qualcosa di «originale», «essenziale», «più autentico», anziché come forme storiche concrete, rivedibili e criticabili.

La seconda critica fondamentale di Horkheimer riguarda la tesi, che egli vede soggiacente alle filosofie sociali del suo tempo, per cui queste ultime sarebbero discipline filosofiche che, per il loro ruolo fondativo, potrebbero essere sviluppate puramente a priori, indipendentemente della ricerca empirica di sociologi, economisti, psicologi, storici, e quindi inattaccabili empiricamente. Horkheimer propugna invece un modello interdisciplinare di filosofia sociale secondo il quale quest'ultima può prendersi carico dei propri impegni ontologici relativi alla sfera collettiva solo nella misura in cui l'indagine sia portata avanti in una «continua, feconda interrelazione dialettica tra la teoria filosofica e la prassi della scienza particolare»²⁴.

In «Filosofia e teoria critica» (1937) Horkheimer caratterizza poi in termini socio-ontologici il modo in cui la teoria critica si distingue dalla teoria tradizionale. La teoria critica, infatti, si assumerebbe il compito di comprendere la realtà sociale non come qualcosa di semplicemente dato, bensì come dipendente per la sua esistenza e struttura dall'attività umana. «La teoria critica», scrive Horkheimer, «ha invece per oggetto gli uomini come produttori della totalità delle loro forme storiche di vita»²⁵. Horkheimer definisce così come di pertinenza della teoria critica il problema della costituzione dei fatti sociali o, con i suoi termini, il problema di «riferire alla produzione umana il materiale di fatti apparentemente ultimi». Questa posizione è vista di

²³ Ivi, p. 35.

²⁴ Ivi, p. 37.

²⁵ M. Horkheimer, *Filosofia e teoria critica*, cit., p. 57.

nuovo come un'eredità dell'idealismo tedesco, radicalizzata dalla concezione storico-materialistica dell'attività umana come produzione sociale. L'eredità materialistica, a sua volta, è caratterizzata da Horkheimer in termini ontologico-sociali. Il punto decisivo per Horkheimer è che il materialismo mette in luce come il lavoro sociale sia l'attività umana fondamentale che costituisce la realtà sociale. Il superamento materialistico dell'elemento idealista quindi non consisterebbe nello sbarazzarsi dell'impegno ontologico, bensì nella capacità di sviluppare un modello di analisi dell'attività di costituzione della realtà sociale non solo astratto e formale, ma anche denso di contenuto concreto, materiale e storico.

In conclusione, il programma delineato da Horkheimer in questi scritti non solo ammette esplicitamente gli impegni ontologici della filosofia sociale e della teoria critica della società, ma è anche compatibile con una loro formulazione e regimentazione teorica esplicita dall'interno della teoria; esso richiede cioè che l'impegno ontologico non sia abbandonato, ma sia trasformato rispetto all'approccio della teoria tradizionale ontologica, facendosi carico non solo del problema della costituzione sociale dei fatti sociali, ma anche degli aspetti concreti, storici e materiali di tale costituzione, superando così quell'approccio formale, statico e atemporale che inficiava la teoria tradizionale e anche la filosofia sociale contemporanea.

b) L'ontologia dello stato falso di Adorno

Il secondo programma fa capo ad Adorno e prevede una posizione differente, e fondamentalmente negativa, rispetto all'ontologia sociale. Tale programma è stato sviluppato da Adorno soprattutto negli anni sessanta con la sua *Dialettica negativa* mentre, almeno negli scritti dei primi anni trenta, e in particolare nel saggio sull'*Idea di storia naturale* (1932), Adorno era più possibilista rispetto alla possibilità di sviluppare un'ontologia storico-sociale e materialista della caducità²⁶.

²⁶ Cfr. I. Testa, «Doppia svolta. L'ontologia allegorica del primo Adorno e l'ombra di Heidegger», in *Adorno e Heidegger. Soggettività, arte, esistenza*, a cura di L. Cortella, M. Ruggenini e A. Bellan, Donzelli, Roma, 2005, pp. 159-179.

La presa di posizione negativa, ascrivibile ad Adorno, rispetto all'ontologia sociale non consiste tuttavia nel negare che vi siano degli impegni ontologici impliciti nella teoria critica. Adorno, in effetti, accetta che tali impegni vi siano, ma rifiuta di svilupparli in una teoria ontologica esplicita, positiva. Questo perché ritiene che il linguaggio e le categorie dell'ontologia in quanto tale siano costitutivamente segnati dal «pensiero identificante»: vale a dire, abbiamo una fatale tendenza a reificare ciò che mettono a tema, trasformandolo in qualcosa di invariante e meta-storico. Dunque, per riprendere i termini di Horkheimer, il motivo per cui la teoria tradizionale e la filosofia sociale tradizionale finirebbero per concepire la sfera sovraperonale come qualcosa di «originario», «sostanziale», «più autentico», sarebbe per Adorno da attribuirsi alle categorie dell'ontologia di per sé, che in quanto tali avrebbero un aspetto teoreticamente reificante.

Su queste basi Adorno, nella *Dialettica Negativa*, qualifica la concezione hegeliana dello spirito oggettivo come un'«ontologia dello stato falso»²⁷. Secondo l'analisi sviluppata in particolare nell'Excursus su «*Spirito universale e storia naturale*», la teoria hegeliana dello spirito, infatti, da un lato rivelerebbe, rispetto alla teoria tradizionale, la mediazione sociale e storica delle istituzioni. Ma nello stesso tempo, descrivendo tale mediazione come spirito, come una sfera oggettuale autonoma distinta dalla sfera naturale – una seconda natura oggettivata – starebbe già trasformandola in un'immediatezza, in un'essenza: una struttura invariante di tipo metastorico. Ma c'è qualcosa di più sottile nella posizione di Adorno. L'espressione «ontologia dello stato falso», infatti, non si limita a dirci che Hegel alla fine ricadrebbe nella trappola del pensiero ontologico, reificando concettualmente la mediazione sociale che vorrebbe pensare. Tale espressione ha anche un valore descrittivo: qualificando la teoria dialettica dello spirito oggettivo come un'ontologia dello stato falso, Adorno intende sostenere che questa teoria (reificata) è una descrizione fin troppo aderente della struttura di un mondo sociale reificato. In un certo senso la teoria dello spirito oggettivo afferrerebbe veramente uno stato di cose, farebbe presa sulla realtà, descrivendo un modo d'essere del mondo sociale. E si noti che anche la *dialettica negativa* di Adorno paga questo prezzo:

²⁷ Th.W. Adorno, *Dialettica negativa* (1966), a cura di S. Petrucciani, Einaudi, Torino, 2004, trad. mod., p. 21.

l'espressione «ontologia dello stato falso», infatti, è riferita nell'opera non solo alla dialettica hegeliana, ma anche alla «dialettica negativa».

La teoria dello spirito oggettivo hegeliana e la dialettica negativa adorniana sarebbero così, nei termini di Horkheimer, un tipo di filosofia sociale critica: implicitamente nel primo caso, esplicitamente nel secondo. E a suo modo anche Adorno riconosce che questa teoria sociale critica implichi degli impegni ontologico-sociali: sia perché essa metterebbe a tema la mediazione storico-sociale della realtà spirituale; sia perché, proprio nella misura in cui ricadrebbe in una forma di pensiero reificante, finirebbe per mettere paradossalmente a nudo la struttura di uno stato falso. Se nella dialettica negativa non vi fosse tale impegno ontologico implicito, infatti, essa finirebbe per perdere presa descrittiva sulla realtà, risolvendosi in una teoria meramente critica, priva di componente descrittiva adeguata del reale. E tuttavia tale impegno ontologico per Adorno non può essere articolato positivamente. Sulla base dell'assunzione del carattere essenzialmente identificante delle categorie ontologiche, non appena la teoria tentasse di farsi carico dei propri impegni ontologici, essa finirebbe per perdere forza critica, trasformandosi in una legittimazione della realtà in quanto tale.

Il programma adorniano di una teoria critica senza ontologia è così sempre sull'orlo di ribaltarsi una forma di ontologia sociale negativa²⁸. Ci offre, ex negativo, una descrizione della costituzione e della struttura di uno stato di cose sociale – la realtà reificata – senza però poter riscattare teoricamente le forme di pensiero ontologico che così mobilita. In secondo luogo, può avere presa sulla realtà sociale, e quindi ammettere la legittimità del lessico ontologico che la cattura, solo nella misura in cui quest'ultimo afferri un realtà negativa, falsa, distorta reificata. In conclusione, questo movimento del programma adorniano, per cui la teoria critica senza ontologia si rivela un'ontologia sociale negativa, o peggio, un'ontologia sociale nascosta, è alla fine insostenibile. E, soprattutto, è basato su un presupposto da verificare: perché mai le categorie ontologiche dovrebbero essere di per sé identificanti?

La presa di posizione di Adorno verso l'ontologia sociale, anche una volta abbandonato il paradigma della dialettica negativa, è in

²⁸ Per una analisi più dettagliata cfr. I. Testa, «Ontology of the False State. On the Relation Between Critical Theory, Social Philosophy, and Social Ontology», *Journal of Social Ontology*, 1, 2 (2015), pp. 271-300.

qualche misura divenuta egemonica entro la teoria critica francofortese. La sua eredità è stata raccolta dalla tesi habermasiana del pensiero post-metafisico quale condizione della teoria critica contemporanea e sta pure alla base del rapporto ambivalente che un autore come Honneth tuttora mantiene verso l'ontologia sociale (e verso la teoria dello spirito oggettivo)²⁹. A riprova di ciò mi limiterò per ora a riportare una citazione dal pensiero post-metafisico: «dopo la metafisica, l'Intero inoggettuale di un mondo della vita concreto, presente soltanto come sfondo, si sottrae alla presa teorica oggettivante»³⁰. Troviamo qui, da un lato, un'implicita ammissione di un impegno ontologico di sfondo – la nozione di mondo della vita è una nozione ontologica, e inoltre implica la categoria di totalità – ma per altro verso Habermas ritiene che tale impegno ontologico possa valere solo come impegno di sfondo e non possa e non debba essere tematizzato teoricamente. Ma è giustificata questa posizione?

5. Due tipi di ontologia sociale

Abbiamo preso le mosse da una definizione di ontologia sociale tratta da un saggio di Carol Gould. Ora è importante ricordare che Gould nel suo libro traccia anche una distinzione importante tra due accezioni che la nozione di ontologia sociale può assumere, vale a dire come a) «branca dell'ontologia generale» oppure b) «ontologia socializzata»³¹.

a) *Ontologia speciale*. L'ontologia sociale può essere intesa come un'ontologia speciale, un ramo specifico dell'ontologia generale. Si assume in tal senso che la società sia un dominio specifico d'esistenza, come la natura, e quindi si procede a studiare le strutture fondamen-

²⁹ Per un verso Honneth ha abbracciato una concezione ontologico-fondamentale del riconoscimento – cfr. *Reificazione* (2005), Meltemi, Roma, 2007 – ma per altro verso, si è ritratto dallo sviluppare positivamente in senso ontologico-sociale la sua teoria delle istituzioni moderne, pur dichiarandola per principio compatibile con un'analisi in termini di intenzionalità collettiva: cfr. Id., «The Normativity of Ethical Life», *Philosophy & Social Criticism*, n. 40 (2014), 8, pp. 817–826.

³⁰ J. Habermas, *Il pensiero postmetafisico*, a cura di M. Calloni, Laterza, Roma-Bari, 1991, p. 55.

³¹ C. Gould, *Marx's Social Ontology*, cit., pp. xv-xvi.

tali di questo dominio (la natura della realtà sociali, le entità fondamentali che la compongono, le forme basilari di interazione tra questi elementi, etc.) applicando ad esse le categorie dell'ontologia generale.

b) Ontologia socializzata. In una seconda accezione, l'ontologia sociale non si limiterebbe a studiare formalmente la natura della realtà sociale, gli elementi che la compongono, applicando a esse le categorie dell'ontologia generale. L'ontologia sociale si occuperebbe invece di portare in luce le radici sociali delle concezioni della realtà, vale a dire come le teoria della realtà siano influenzate dal contesto sociale – come ad esempio un certo tipo di individualismo sia il riflesso di una certa forma sociale. Essa quindi sarebbe volta a sviluppare un'interpretazione delle categorie ontologiche nelle forme concrete e specifiche che assumono in diversi contesti sociali e storici. L'ontologia di Marx, per Gould, è un'ontologia sociale in questa seconda accezione: un'ontologia sociale sviluppata come teoria critica della società.

In altri termini, l'ontologia sociale, almeno una sua corrente, sarebbe legata a un impegno a trasformare il pensiero ontologico. Non si tratterebbe né di applicare categorie ontologiche già date alla realtà sociale, né di liquidare tout court l'approccio ontologico, bensì di assumersi un impegno a socializzare l'ontologia. In base alla nostra ricostruzione storica, tale impegno era in un certo senso già stato sottoscritto anche dal programma di una filosofia sociale critica di Horkheimer – sebbene mai condotto a termine – ove si trattava non di dismettere gli impegni ontologici, bensì di sottrarsi al modo di pensarli proprio della teoria tradizionale. Reinterpretando la distinzione di Gould, potremmo dire che Horkheimer poneva l'esigenza di distinguere un'"ontologia sociale tradizionale" da un'"ontologia sociale critica". Ma tale impegno non è del tutto estraneo anche all'ontologia sociale analitica. E questo non solo perché, per quanto in molti casi formalistiche, le categorie di quest'ultima tendono ad essere sviluppate a partire da un'analisi della realtà sociale piuttosto che essere applicazioni a un caso specifico di categorie metafisiche generali. Ma anche perché all'interno dell'ontologia sociale analitica sono comunque presenti anche correnti impegnate nel compito, per riprendere il titolo di un volume collettivo, di «socializzare la metafisica»³².

³² Cfr. F.F. Schmitt, *Socializing Metaphysics. The Nature of Social Reality*, Rowman and Littlefield, New York, 2003.

Anche in questa luce, allora, occorre chiedersi se effettivamente la posizione, di derivazione adorniana, successivamente assunta dalla scuola di Francoforte, sia giustificata – se non misconosca il fatto che la socializzazione dell'ontologia comporta una presa di distanza da alcuni modi di pensare della teoria tradizionale e del pensiero identificante. E d'altra parte, negare per principio la possibilità della socializzazione della metafisica e dell'ontologia, non equivarrebbe a definire essenzialmente il pensiero metafisico, ricadendo così proprio nel pensiero identificante che si intendeva evitare?

6. Revisione del paradigma postmetafisico nella teoria critica francofortese

Il confronto della teoria critica francofortese con la questione dell'ontologia sociale contemporanea comporta dunque delle conseguenze revisioniste per almeno un paio di assunti propri del paradigma habermasiano per quanto riguarda sia la presa di posizione verso il pensiero post-metafisico – ove si sconta l'eredità adorniana – sia la comprensione del senso della svolta linguistica.

Anzitutto, occorre tenere conto del fatto che nella costellazione contemporanea assistiamo a una qualche trasformazione sociale dell'ontologia, che si distanzia da diversi aspetti della metafisica tradizionale. Il fatto che nell'ontologia sociale analitica questa tendenza sia meno visibile, e possa rimanere preda di effetti di ritorno della metafisica tradizionale, non significa che tale impulso non sia presente e non possa essere radicalizzato. Per altro verso, l'approccio ontologico-sociale ci parla comunque di strutture oggettive della realtà, di strutture dell'essere sociale, quindi mantiene un elemento di continuità con il discorso ontologico. Peraltro, come abbiamo visto, sia la posizione di Habermas sia quella di Honneth di fatto pensano le strutture formali della comunicazione, o le strutture formali dell'eticità, come aventi un ruolo costitutivo nella riproduzione del mondo sociale, vale a dire come aventi un ruolo implicitamente ontologico-sociale nella costituzione del mondo della vita. Ma allora, perché non tematizzare teoreticamente tali impegni?

Procedere nel senso sopra delineato comporterebbe senz'altro una revisione dell'impostazione postmetafisica teorizzata da Haber-

mas negli anni ottanta e recentemente confermata in *Nachmetaphysisches Denken 2*³³. Per Habermas i tratti caratterizzanti del pensiero metafisico sarebbero i seguenti: primato dell'identità sulla differenza; primato dell'idea sulla materia; primato della teoria sulla prassi. E i tratti caratterizzanti del post-metafisico sarebbero invece: razionalità procedurale, detrascendentalizzazione; primato della prassi sulla teoria; svolta linguistica come nuovo paradigma della filosofia³⁴. Ma se si accetta la ricostruzione che abbiamo proposto, tali tratti non dovrebbero essere più intesi come criteri di demarcazione tra metafisica e post-metafisica, ma al massimo potrebbero essere reinterpretati come indici di trasformazione della metafisica³⁵ – indici di una trasformazione che è in atto non solo nell'ontologia sociale, ma anche nella teoria critica habermasiana e honnethiana, che di fatto sta già utilizzando nozione metafisiche in senso trasformato. Inoltre, alcuni criteri andrebbero senz'altro sottoposti a revisione. In particolare ciò si applicherebbe a) alla concezione procedurale della razionalità, e b) alla svolta linguistica.

a) Per quanto riguarda la proceduralizzazione della razionalità, quest'ultima, in base al nostro argomento, non potrebbe essere portata a termine senza di nuovo far capo ad una comprensione ontologica di tale razionalità come forma di vita, modo d'essere di un mondo sociale.

b) Quanto alla svolta linguistica, per un verso l'attenzione in ontologia sociale per la dimensione simbolica della costituzione della realtà sociale (regole costitutive, dichiarazioni, dimensione performativa) può essere intesa anche come conseguenza di certi aspetti della svolta linguistica. Ma per altro verso l'idea stessa di ontologia sociale implica che il linguaggio non sia l'orizzonte ultimo, il paradigma della filosofia. L'approccio interdisciplinare di molte indagini dell'ontologia sociale analitica e delle teorie dell'intenzionalità collettiva sta portando in luce come forme di interazione prelinguistica giochino un ruolo costitutivo rispetto al mondo sociale³⁶. Nei termini della tradizione ontologico-

³³ Cfr. J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken 2*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2012.

³⁴ Cfr. J. Habermas, *Il pensiero post-metafisico*, cit., pp. 33-38.

³⁵ Cfr. I. Testa, «Una totalità opaca. Motivi metafisici nel 'Pensiero post-metafisico' di Habermas», in *Teoria critica e metafisica*, a cura di L. Cortella, Mimesis, Milano, 2009, pp. 183-209.

³⁶ Per un'analisi del tipo di revisione che potrebbe discenderne per il paradigma lin-

sociale dello spirito di matrice hegeliana si potrebbe dire che il linguaggio è *uno* dei medi dello spirito (assieme al lavoro e al riconoscimento) e come tale, pur giocando un ruolo imprescindibile, non può rendere conto di tutte le modalità di costituzione del mondo sociale.

7. Contributo della teoria critica alla revisione di aspetti dell'ontologia sociale contemporanea

Il confronto tra ontologia sociale e teoria critica in senso ampio fa però emergere anche aspetti importanti rispetto ai quali il paradigma ontologico-sociale contemporaneo dovrebbe essere corretto.

a) Relativizzazione svolta agenziale. Buona parte dell'ontologia sociale contemporanea (Searle, Gilbert, Tuomela, Pettit) prende le mosse da un paradigma agenziale. Vale a dire, sviluppa una concezione della realtà sociale essenzialmente basata su una teoria dell'azione, dell'agency sociale. A ben vedere questo è un modello proprio anche di molta teoria sociale contemporanea, inclusa la teoria critica habermasiana e honnethiana, che sembra aver fatto proprio un modello pragmatista dell'azione sociale. E tuttavia, per quanto sia importante il paradigma dell'agency sociale, la teoria critica in senso esteso – centrata sull'idea che la sofferenza sociale sia causata da elementi sistematici – dovrebbe farci riflettere sul fatto che ci sono buone ragioni per non basare la teoria sociale unicamente su di una teoria dell'agency.

b) Strutture sociali e mutamento. Un'idea che pare irrinunciabile per una teoria critica è che nella realtà sociale siano all'opera ostacoli strutturali alla trasformazione sociale, i quali seguirebbero tendenze o logiche irriducibili all'intenzionalità individuale e collettiva, e che nelle diverse teorie sono intesi di volta in volta come meccanismi dotati di potere causale quali modi di produzione economica, *habitus*, pratico-inerte, totalità sociale, apparati ideologici, costruzioni egemoniche, naturalizzazioni, etc. Ma se così è, allora non possiamo guardare solo all'agenzialità, ma dobbiamo mantenere sempre uno sguardo anche alle strutture sociali, o comunque dobbiamo avere una teoria di come

guistico habermasiano dell'interazione sociale cfr. M. Bianchin, «From Joint Attention to Communicative Action. Some Remarks on Critical Theory, Social ontology and Cognitive Sciences», *Philosophy & Social Criticism*, n. 41 (2015), 6, pp. 493-508.

forme di agency possano trasformarsi in ostacoli strutturali. Una considerazione che, riprendendo anche alcuni aspetti della concezione bourdieusiana dell'*habitus* quale struttura strutturante, è supportato da alcuni settori dell'ontologia sociale critica contemporanea, quali il realismo critico – che con Roy Baskhar e David Elder-Vass teorizza la dualità tra agency e strutture, implicante sia il carattere irriducibile delle strutture sia il potere trasformativo dell'agency³⁷ – e la metafisica sociale femminista di Haslanger, attenta al bilanciamento tra agency e strutture per quanto riguarda l'analisi critica dei generi sociali quali gender e razza.

c) *Critica del paradigma intenzionalista.* Una buona parte dell'ontologia sociale contemporanea di marca analitica si muove in un paradigma intenzionalista, conferendo un ruolo prioritario alla nozione di intenzionalità, individuale e/o collettiva, per quanto riguarda la costituzione dei fatti sociali. E qui l'attenzione per il ruolo costitutivo delle strutture e dei meccanismi sociali oggettivi, così come l'impulso materialistico che proviene dalla teoria critica, e che era giunto sino alla critica dei paradigmi intenzionalisti del significato nella teoria dell'agire comunicativo habermasiana, dovrebbe portarci a nutrire forti sospetti verso questa strategia, che nasconde un residuo idealista; e quindi dovrebbe condurci ad esplorare altri modelli di costituzione sociale che non facciano capo unicamente o essenzialmente alla nozione di intenzionalità.

8. Conclusione: per un'ontologia sociale del riconoscimento

Ammesso che si accetti l'argomentazione per cui la teoria critica dovrebbe far posto al suo interno per un modello socio-ontologico, in che modo questa operazione potrebbe essere portata avanti? E quale sarebbe il punto di attacco? La proposta che avanzo, sulla base delle considerazioni che precedono, è di sviluppare la teoria critica come ontologia sociale del riconoscimento, ricostruita sulla base di una concezione non intenzionalista dell'abitudine.

³⁷ Cfr. Dave Elder-Vass, *The Causal Power of Social Structures: Emergence, Structure and Agency*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.

La nozione di riconoscimento oggi è un concetto centrale in diversi modelli di teoria critica, accomunando autori quali Habermas, Honneth, Butler, Fraser. Ma contrariamente a quanto questi autori assumono, la teoria del riconoscimento non è principalmente una teoria normativa della morale (Habermas), dell'eticità (Honneth), una componente della teoria della giustizia (Fraser) o dell'etica della vulnerabilità (Butler) ma, nel suo nucleo centrale, è piuttosto una teoria della costituzione socio-ontologica. Tale teoria, infatti, ci parla, già nelle sue origini hegeliane, della costituzione dei soggetti sociali (l'autocoscienza sociale della *Fenomenologia*), individuali e collettivi, e delle istituzioni. Questo è il significato focale di tale teoria: il significato verso cui anche altre accezioni (teoria del riconoscimento come teoria della morale, teoria normativa dell'eticità, teoria della giustizia, etc.) convergono e che finiscono per presupporre.

Questo aspetto può essere sviluppato sia internamente alla teoria critica – in particolare, rivedendo il paradigma di Honneth – ma può essere recuperato anche attraverso una critica dell'ontologia sociale analitica. Se ad esempio si riflette sul ruolo decisivo che nella posizione di Searle gioca il fenomeno dell'accettazione/riconoscimento per quanto riguarda la costituzione dei fatti sociali³⁸, si può realizzare come tale teoria non possa funzionare se si limita ad assumere la nozione di intenzionalità individuale e collettiva come data: il riconoscimento è costitutivo sia del contenuto che della forma dell'intenzionalità, individuale e collettiva³⁹.

In secondo luogo, se vogliamo afferrare il ruolo ontologico costitutivo del riconoscimento, non dobbiamo concepirlo sul modello di credenze intenzionali e pratiche attributive, ma piuttosto dobbiamo assumere che il livello fondamentale socio-ontologico del riconoscimento operi in termini di pratiche preintenzionali⁴⁰. La nozione di abitudine diventa decisiva per mettere a punto un modello delle pratiche sociali riconoscitive e dell'oggettivazione sociale che, sfuggendo ai limiti del paradigma agenziale, sia in grado di cogliere gli aspetti

³⁸ **MANCA NOTA**

³⁹ Cfr. I. Testa, «Social Space and the Ontology of Recognition», in *Recognition and Social Ontology*, a cura di H. Ikäheimo & A. Laitinen, Brill Books, London, 2011, pp. 287-308.

⁴⁰ **MANCA NOTA**

strutturali di tali pratiche, ed eventualmente anche di diagnosticare le patologie sociali cui tali meccanismi sono connessi. In tal senso, un approccio ontologico-sociale all'oggettivazione quale prodotto di pratiche riconoscitive abitudinarie potrebbe meglio dar conto, rispetto a modelli epistemici o morali, del fenomeno della reificazione – intesa come oggettivazione addizionale che maschera la contingenza sociale e le conferisce apparenza di necessità. La reificazione non consisterebbe semplicemente nella violazione di norme epistemiche o morali, o di condizioni dell'agenzialità, ma andrebbe piuttosto intesa come avente a che fare con la produzione di stati di cose nel mondo che agiscono causalmente su di noi, sedimentandosi in strutture abituali della pratica.