

LQ *The Lab's Quarterly*

2020 / a. XXII / n. 4 (ottobre-dicembre)

DIRETTORE

Andrea Borghini

VICEDIRETTRICE

Roberta Bracciale

COMITATO SCIENTIFICO

Françoise Albertini (Corte), Massimo Ampola (Pisa), Gabriele Balbi (Lugano), Andrea Borghini (Pisa), Matteo Bortolini (Padova), Lorenzo Bruni (Perugia), Massimo Cerulo (Perugia), Franco Crespi (Perugia), Sabina Curti (Perugia), Gabriele De Angelis (Lisboa), Paolo De Nardis (Roma), Teresa Grande (Cosenza), Elena Gremigni (Pisa), Roberta Iannone (Roma), Anna Giulia Ingellis (València), Mariano Longo (Lecce), Domenico Maddaloni (Salerno), Stefan Müller-Doohm (Oldenburg), Gabriella Paolucci (Firenze), Massimo Pendenza (Salerno), Eleonora Piomalli (Roma), Walter Privitera (Milano), Cirus Rinaldi (Palermo), Antonio Viedma Rojas (Madrid), Vincenzo Romania (Padova), Angelo Romeo (Perugia), Ambrogio Santambrogio (Perugia), Giovanni Travaglini (The Chinese University of Hong Kong).

CORDINATORE EDITORIALE

Luca Corchia

REDAZIONE

Massimo Airoldi (Recensioni), Andrea Borghini, Roberta Bracciale, Massimo Cerulo, Marco Chiuppesi (Referente linguistico), Luca Corchia, Cesar Crisosto (Sito web), Elena Gremigni (Revisioni), Francesco Grisolia (Recensioni), Antonio Martella (Social network), Gerardo Pastore (Revisioni), Emanuela Susca.

CONTATTI

thelabs@sp.unipi.it

I saggi della rivista sono sottoposti a un processo di double blind peer-review. La rivista adotta i criteri del processo di referaggio approvati dal Coordinamento delle Riviste di Sociologia (CRIS): cris.unipg.it
I componenti del Comitato scientifico sono revisori permanenti della rivista. Le informazioni per i collaboratori sono disponibili sul sito della rivista: <https://thelabs.sp.unipi.it>

ISSN 1724-451X



Quest'opera è distribuita con Licenza
Creative Commons Attribuzione 4.0 Internazionale

“The Lab’s Quarterly” è una rivista di Scienze Sociali fondata nel 1999 e riconosciuta come rivista scientifica dall’ANVUR per l’Area 14 delle Scienze politiche e Sociali. L’obiettivo della rivista è quello di contribuire al dibattito sociologico nazionale ed internazionale, analizzando i mutamenti della società contemporanea, a partire da un’idea di sociologia aperta, pubblica e democratica. In tal senso, la rivista intende favorire il dialogo con i molteplici campi disciplinari riconducibili alle scienze sociali, promuovendo proposte e special issues, provenienti anche da giovani studiosi, che riguardino riflessioni epistemologiche sullo statuto conoscitivo delle scienze sociali, sulle metodologie di ricerca sociale più avanzate e incoraggiando la pubblicazione di ricerche teoriche sulle trasformazioni sociali contemporanee.

LQ *The Lab's Quarterly*

2020 / a. XXII / n. 4 (ottobre-dicembre)

MONOGRAFICO

“La disputa sull’ortodossia della Teoria critica”

A cura di Luca Corchia

Luca Corchia	<i>Presentazione. La disputa sull’ortodossia della Teoria critica</i>	9
Fabian Freyenhagen	<i>Che cos’è la Teoria critica ortodossa?</i>	11
Stefan Müller-Doohm, Roman Yos	<i>Ortodossia fatale. La Teoria critica sul pendio scivoloso del decisionismo. Una replica a Fabian Freyenhagen</i>	25
Fabian Freyenhagen	<i>Accusa dogmatica di dogmatismo. Una replica a Stefan Müller-Doohm e Roman Yos</i>	39
William Outhwaite	<i>Grounding grounded?</i>	55
Luca Corchia	<i>L’unità della Teoria critica nella molteplicità delle sue voci? Proposte e lineamenti per una ricerca collettiva</i>	65

SAGGI

Cristian Perra	<i>La partenogenesi della ragione. Appunti per una storia critica del mito</i>	95
Francesco Giacomantonio	<i>Eclissi e abuso della Ragione. Spunti di meditazione a partire dalla lettura di Max Horkheimer e Friedrich von Hayek</i>	113
Gabriele Giacomini	<i>From neo-intermediation to the return of strategic action. A Habermasian reflection on the Internet of platforms</i>	125
Alessandra Peluso	<i>Frammenti di un discorso filosofico sull’educazione. Tra Nietzsche e Simmel</i>	147

LIBRI IN DISCUSSIONE

Francesco Antonelli	<i>Mirella Giannini (2020, a cura di), Karl Polanyi o la socialità come antidoto all'economicismo</i>	189
Lorenzo Termine	<i>Roberta Iannone, Romina Gurashi, Ilaria Iannuzzi, Giovanni de Gbantuz Cubbe, Melissa Sessa (2019). Smart Society. A Sociological Perspective on Smart Living</i>	193
Giulia Giorgi	<i>Martijn De Waal, José Van Dijck, Thomas Poell (2019). Platform society. Valori pubblici e società connessa.</i>	201

MONOGRAFICO

La disputa sull'ortodossia della Teoria critica

A cura di
Luca Corchia

CHE COS'È LA TEORIA CRITICA ORTODOSSA?

di *Fabian Freyenhagen**

Abstract

Lukács famously asked: “What is orthodox Marxism?” His answer was that a certain method was quintessential. What if we ask the orthodox question about Critical Theory? The answer in this case, I propose, is not a particular method. Moreover, what’s critical about Critical Theory is also not – contrary to prevailing opinions in the literature – a program of justification. In fact, only without such a program can Critical Theory be adequately and appropriately critical. The position I advocate returns to insights from Horkheimer’s writings of the 1930s (and Adorno’s work). Indeed, it is also orthodox in another sense: taking the conviction of a partisan interest – the interest in abolishing social injustice, misery and unfreedom – as the only general criterion for Critical Theory. Its task is to contribute to the struggle against the aforementioned negative elements through conceptual work, self-reflection, and a critical appropriation of the genuine insights of traditional theorising. I conclude by outlining briefly the implications of this position for the mode of approaching social philosophy (and specifically the idea of social pathology).

Keywords

Critical Theory; program of justification; Horkheimer; Adorno; social pathology

* FABIAN FREYENHAGEN è professore presso l’University of Essex,
Email: ffrey@essex.ac.uk

Il saggio è stato pubblicato originariamente in lingua tedesca con il titolo *Was ist orthodoxe kritische Theorie?*, nella “Deutsche Zeitschrift für Philosophie”, 65(3), 2017: 456-469. La redazione ringrazia l’editore De Gruyter e l’Autore per aver autorizzato la traduzione italiana, a cura di Luca Corchia. Per accordi con l’editore il saggio è soggetto a limitazioni di stampa e uso.

DOI: <https://doi.org/10.13131/1724-451x.labsquarterly.axxii.n4.2>

I

Non senza ironia, nel 1919, Lukács scriveva che alla domanda “Che cos’è il marxismo ortodosso?”, se per ortodossia intendiamo un’osservanza rigorosa o una devozione, «la risposta più adeguata sarebbe ovviamente un sorriso di commiserazione» (1922/1967: 1). Per altro verso, egli precisava che possiamo anche intendere e impostare la questione in modo da giungere a un altro esito. Se la formuliamo come una domanda sulla “quintessenza”, allora, la risposta potrebbe essere la seguente: la «quintessenza del marxismo» non consiste nell’«accettazione acritica dei risultati della ricerca marxiana» o in «un “atto di fede” in questa o in quella tesi» e neppure nell’«esegesi di un “libro sacro”». L’ortodossia «per ciò che concerne il marxismo si riferisce esclusivamente al metodo» (Ivi: 1-2).

In questo saggio vorrei ora porre nuovamente la domanda di Lukács in relazione alla Teoria critica: “Che cos’è la Teoria critica ortodossa?”. A tale proposito, vorrei proporre un approccio secondo il quale la Teoria critica può essere descritta come ortodossa almeno sotto tre aspetti.

In primo luogo, se intendiamo l’ortodossia nel senso di quintessenza, allora la mia domanda – per usare il titolo di un noto saggio di Nancy Fraser (1985) – è “*What’s Critical About Critical Theory?*?”. La critica, dopo tutto, è la quintessenza della Teoria critica, come si può già desumere dal suo nome. Alla domanda sulla quintessenza la risposta oggi prevalente è che la Teoria critica può essere critica solo se ha un programma di fondazione [*Begründungsprogramm*]¹. Infatti, solo se i criteri della critica possono essere dimostrati come generalmente condivisibili, si dice, la teoria sarà giustificata nella messa in pratica. La mia posizione è diametralmente opposta a questo punto di vista: la Teoria critica, per essere critica, non deve necessariamente includere un programma di fondazione – e anzi soltanto senza un tale programma di fondazione la Teoria critica può essere sufficientemente critica.

In secondo luogo, parlo di ortodossia perché penso che dovremmo far

¹ Non descriverò qui le condizioni necessarie e sufficienti di ciò che si intende per “programma di fondazione”. Ho il sospetto che sarebbe comunque un progetto impossibile. Tuttavia, non è impossibile fornire una definizione provvisoria. Quello che ho in mente è l’impresa che Christine Korsgaard tenta quando si interroga sulle fonti della normatività e che Jürgen Habermas e altri esigono quando criticano Adorno e Horkheimer per la mancanza di basi normative nella loro teoria. Come suggerisco nel corpo principale del testo, c’è una diversità impressionante tra coloro che cercano o richiedono un programma di fondazione, con interrogazioni e approcci in parte simili e in parte molto diversi. Ciò che mi interessa sostenere qui è che è possibile rompere con il programma di fondazione, in tutte le molteplici forme, e che la Teoria critica dovrebbe rompere con esso.

rivivere le intuizioni della prima generazione della “Scuola di Francoforte” che, nelle correnti oggi dominanti, sono completamente bistrattate o dimenticate nel loro significato di ampio respiro. Pertanto, quando mi esprimerò a favore di un riorientamento della Teoria critica, farò sempre riferimento agli scritti di Horkheimer degli anni Trenta.

In terzo luogo, si cercherà di dimostrare che – nonostante tutta l’ironia (e anche tutto il laicismo) – la Teoria critica ortodossa alla fine ha qualcosa a che fare con l’osservanza rigorosa.

Un’altra premessa di chiarimento: la mia risposta alla mia domanda sull’ortodossia ha dei parallelismi con la risposta di Lukács alla sua domanda sull’ortodossia, ma vi sono anche importanti differenze. Una di queste è che la Teoria critica ortodossa – diversamente dal marxismo ortodosso di Lukács – non si riferisce “esclusivamente al *metodo*”. Tra l’altro, l’idea che il metodo e il contenuto debbano essere completamente separati, in modo che la teoria possa essere definita esclusivamente dal proprio metodo, mi sembra assurda – e tanto più assurda quando si tratta della Teoria critica (così come della teoria marxiana).

II

Vorrei iniziare con due elementi del saggio programmatico *Teoria tradizionale e teoria critica* (1937a/1974) di Max Horkheimer. In tal modo, vorrei anche sottolineare un problema perché si tratta, prima di tutto, di far capire perché molti si sentano attratti da un programma di fondazione – e addirittura lo considerino necessario per la teoria critica.

Il primo elemento che occorre riprendere è la caratterizzazione di ciò che deve essere “escluso”, per Horkheimer e tutti i teorici critici, cioè il riferimento non riflessivo ai criteri ritenuti validi per valutare i progressi sociali: «Le categorie di migliore, utile, conforme allo scopo, produttivo, prezioso vigenti in questo ordine [*cioè nella struttura sociale data*], gli sono [*al teorico critico*] anzi sospette, e non sono affatto presupposti extra-scientifici con i quali non ha nulla a che fare» (Ivi: 153). I criteri socialmente riconosciuti, quindi, non possono semplicemente fornire il modello normativo; altrimenti la critica rimarrebbe imprigionata nel quadro della società esistente, i cui cattivi stati la critica deve invece disvelare. Assumere i criteri socialmente riconosciuti sarebbe tanto più problematico quando i cattivi stati esistenti sono necessariamente collegati all’ordine sociale. In questo senso, una Teoria critica non potrà mai essere produttiva, utile o costruttiva (Ivi: 186).

Il secondo elemento che vorrei riprendere da Horkheimer ruota intorno al radicamento storica della Teoria critica. Una delle principali

preoccupazioni del saggio è la storicizzazione della teoria della conoscenza kantiana. Egli pensa all'oggetto esperito e al soggetto epistemico come preformati non in modo trascendentale bensì socialmente e storicamente: «I fatti che recepiamo tramite i sensi sono doppiamente preformati da un punto di vista sociale: dal carattere storico dell'oggetto percepito e dal carattere storico dell'organo che percepisce» (Ivi: 146)². Da ciò derivano diverse conseguenze per la Teoria critica, tra le quali vorrei soffermarmi in breve su una. Horkheimer scrive: «Nessuno può trasformarsi in un soggetto che non sia quello dell'istante storico»; e si rivolge «contro l'ipotesi di un soggetto assoluto, suprastorico o contro l'interscambiabilità dei soggetti, come se ci si potesse abbandonare all'istante storico presente per trasporci, con tutta serietà, in qualunque altro» (Ivi: 183)³.

Presi insieme, entrambi gli elementi che ho delineato, se correttamente intesi, possono portare di conseguenza ma in modo erroneo a ritenere che la Teoria critica, in realtà, sia impossibile. Come può essere critica una teoria se non può ricorrere né ai criteri di progresso socialmente accettati né a soggetti o modi di reazione sovistorici?⁴

Secondo la visione oggi dominante della storia della Scuola di Francoforte, è proprio a causa di questa problematica [*Problemstellung*] che inizia un processo di apprendimento in questa tradizione teorica. Una seconda generazione, capitanata da Jürgen Habermas, ha riconosciuto il problema implicito e suonato la ritirata dalla *impasse*:

Chi persiste nel paradosso in un punto che un tempo la filosofia occupava con le proprie fondazioni ultime, non solo assume una posizione scomoda; potrà mantenerla solamente se si può almeno render plausibile la *mancaza di vie d'uscita*. Anche il ripiegamento da una situazione aporetica deve essere differito, altrimenti on vi è che una via, appunto quella all'indietro. Ma questo, a mio avviso, è proprio il caso (Habermas 1985/1987: 132)⁵.

² E prosegue: «Entrambi non sono solo naturali, ma anche formati dall'attività umana; nella percezione l'individuo tuttavia si vive come ricettivo e passivo» (1937a/1974: 146).

³ Nell'*Appendice*, Horkheimer affina l'argomento scrivendo che la "forma di classe" di ogni lavoro «imprime il suo marchio a tutti i modi di reazione umana e quindi anche alla teoria» (1937b/1974: 188).

⁴ In particolare, quale punto di vista assume quando intende il mondo dato sia come "cattiva fatticità" che come "falsa totalità", per riprendere le espressioni, rispettivamente, di Marcuse e Adorno degli anni Quaranta?

⁵ Qui si può obiettare che la citazione di Habermas si riferisce a un problema diverso. Habermas sostiene che la critica della ragione di Adorno e Horkheimer è una critica che rende impossibile se stessa e, quindi, accosta alla ragione strumentale una seconda ragione come criterio che consenta di criticare la prima. Non metto in dubbio che Habermas affronti la critica della ragione dei maestri, ma mi sembra che sia solo una delle forme del medesimo problema filosofico che sto affrontando. Riformulato come una critica della ragione, il problema è che Adorno e Horkheimer non possono fare affidamento sulla ragione storica dominante (in base

Da allora, si ritiene che un programma di fondazione sia essenziale per la Teoria critica.

Quel programma è stato poi realizzato in modi diversi, con piccole ma importanti diversificazioni, alcuni orientati verso Kant, attuando la svolta habermasiana, altri verso Hegel. Nonostante le diversità, c'è una costante: tutti i programmi di fondazione perseguono il fine di dimostrare la giustezza morale degli standard critici, anche se il modo in cui realizzarlo rimane controverso. Alcuni ricorrono a qualcosa che non è immediatamente morale (come i presupposti dell'agire comunicativo), altri a una filosofia della storia che sorregge il discorso sui processi storici di apprendimento, e altri ancora, a un fondamento direttamente morale, come un diritto fondamentale alla giustificazione.

III

Il mio approccio differisce da quelli sopra appena delineati in quanto vorrei proporre una contro svolta che però non consiste in una mera restaurazione di ogni tesi o risultato della prima generazione della Scuola di Francoforte (che equivarrebbe, per parlare con Lukács, di una teoria ortodossa nel senso sbagliato – della quale possiamo solo sorridere pietosamente). Si tratta di difendere la “posizione scomoda” [*unbequeme Stellung*] in cui Adorno e Horkheimer pongono la Teoria critica come “sostenibile” – soprattutto “filosoficamente” sostenibile. Di seguito, illustrerò brevemente alcuni elementi di questa difesa e indicherò come possiamo procedere ulteriormente nella Teoria critica.

Il primo passo consiste nel considerare sul serio il fatto che la Teoria critica – scrive Horkheimer – prende avvio da una necessità del presente (1937a/1974: 163) – una necessità che non è assunta in modo prefilossivo. L'enfasi viene posta soprattutto sulle esperienze negative degli individui in diversi ambiti sociali (non solo l'ingiustizia). La miseria, la mancanza di libertà e l'ingiustizia esigono la loro soppressione («Dice il dolore: perisci», scrive Adorno 1966/1970: 182) e la Teoria critica cerca di contribuirvi. I teorici critici sono partigiani nella lotta per abolire l'ingiustizia sociale e le relazioni schiavistiche in cui predomina la miseria. Non ambiscono a essere degli scienziati neutrali che si preoccupano della «semplice registrazione e sistematizzazione di dati di fatto» (Marcuse 1965/1969: 95) e che separano categoricamente il pensare dall'azione (soprattutto, il pensare scientifico dall'azione politica). Né ritengono che si possa, ignorando le condizioni esistenti, semplicemente costruire con l'ausilio

alla loro analisi) né possono ricorrere a una qualche ragione tran-storica.

delle scienze sociali delle teorie normative da applicare in seguito a quelle condizioni⁶. Niente affatto. Si tratta invece di indagare criticamente «un mondo di parte» [*parteiische Welt*], mossi dall'interesse per l'emancipazione dell'uomo dalle situazioni di schiavitù. In un mondo così "di parte", questa presa di posizione apparirà allora altrettanto «faziosa e ingiusta» (Horkheimer 1937a/1974: 164), da cui deriva la presunzione della necessità di una fondazione indipendente e universale. Ma ciò sarebbe prematuro, come argomenta il primo passo della mia risposta. Chi afferma quella necessità presuppone che possa esserci un luogo neutrale o un modo neutrale di giustificazione. Ora, però, insieme a Horkheimer, è proprio questo l'assunto che vorrei mettere in dubbio: «Non c'è una teoria della società, neppure quella del sociologo generalizzante, che non implichi degli interessi politici sulla cui verità non occorra nuovamente decidere non con una riflessione apparentemente neutrale, ma ancora una volta agendo e pensando, appunto nell'attività storica concreta» (Ivi: 167; cfr. 1933/1974: 108-109).

Vorrei seguire Horkheimer nel senso che non c'è e non può esserci un punto di vista neutrale. Nella misura in cui presuppongono un tale punto di vista, i programmi di fondazione squalificano se stessi. Nessuna teoria può essere veramente neutrale. Qualsiasi tentativo di essere neutrale di fronte a un "mondo di parte", alla fine si converte in un vantaggio per lo *status quo*. Intenzionalmente o meno, tali tentativi finiscono per essere orientati in sintonia con gli interessi dominanti.

Horkheimer mette in gioco un'altra considerazione che è essenziale per la mia argomentazione. In relazione diretta con la citazione precedente, si legge:

Il fatto che l'intellettuale faccia come se bastasse anzitutto solo un suo difficile lavoro mentale per scegliere tra fini e strade rivoluzionarie, liberalistiche e fasciste, ingenera comunque confusione [...] Ciò che serve all'avanguardia è l'intelligenza nella lotta politica, non l'indottrinamento accademico sulla sua cosiddetta posizione (1937a/1974: 167-168).

Il secondo passaggio, quindi, sostiene che almeno certi giudizi di valore non richiedono un pensiero intellettuale (nessuna teoria) – l'indottrinamento accademico su alcuni mali è inutile e persino inopportuno.

Una visione simile si trova anche nella conferenza di Adorno del 1962, in una osservazione incidentale sulla "illibertà e l'oppressione": queste sono «il male che non ha bisogno di tante prove filosofiche tanto

⁶ Qui mi riferisco agli approcci teorico-ideali della filosofia politica contemporanea, specialmente quelli nel quadro della teoria rawlsiana.

per essere malvagio quanto per esistere» (1962/1977: 465). Quattro anni dopo, nella *Dialettica negativa*, Adorno fa un altro passo avanti quando scrive che, per gli uomini, il «nuovo imperativo categorico» – ovvero l'imperativo di «organizzare il loro agire e pensare in modo che Auschwitz non si ripeta», in modo tale che «non succeda niente di simile» – «è tanto resistente alla sua fondazione quanto una volta la datità di quello kantiano»; ancor più, «(t)rattarlo discorsivamente sarebbe un delitto» (1966/1970: 330).

Vedo qui una critica condivisibile al programma di fondazione (cfr. Horkheimer 1933/1974: 93, 106). Dunque, la Teoria critica – che parte dalla necessità del presente ed è orientata dagli interessi –, secondo Horkheimer e Adorno non ha il compito di sostanziare i mali in quanto tali e dedurre discorsivamente l'interesse all'emancipazione. Niente affatto. Se si vuole dare credito ad Adorno, allora, ciò *non sarebbe solo un'impresa inutile*, ma anche *profondamente problematica* (“un delitto”).

IV

Come possiamo meglio comprendere questa tesi per poterla iniziare a difenderla? Prima di tutto, vorrei appellarmi ancora una volta all'idea che siamo storicamente situati e non possiamo collocarci nella posizione di un soggetto sovrastorico. Se questo è vero, ciò esclude certe strategie di fondazione della critica. Ad esempio, questa considerazione ha conseguenze negative per la strategia di giustificazione basata su una filosofia della storia, come quella di Axel Honneth. Ne *Il diritto della libertà*, Honneth insiste contro Walzer e altri che la Teoria critica non deve essere ancorata soltanto alla realtà sociale, ma richiede anche una prova della razionalità morale dei propri criteri normativi (2011/2015: 33). Al contempo, Honneth critica Rainer Forst (e altri) – giustamente, credo – perché una giustificazione indipendente dalle relazioni storico-sociali sarebbe «completamente vuota» (Ivi: 54).

Per contro, Honneth vuole ricorrere a una versione post-metafisica della filosofia della storia di Kant e Hegel. Un problema centrale in questa mossa è che i criteri del presunto processo di apprendimento storico o sono essi stessi storici (e, come tali, non sono adatti a giustificare le circostanze e i valori storici indipendentemente da essi) oppure sono precisamente “completamente vuoti” – la critica di Honneth a Forst. Perciò, non è nemmeno chiaro perché Honneth, in altre opere, pensi di poter sostenere che l'”inclusione sociale” e l'”individualizzazione” siano criteri adeguati del progresso. Il dilemma che ho appena delineato persiste infatti sia per il “diritto alla giustifica-

zione” che per i criteri di “inclusione sociale” e “individualizzazione”.

Questo mi porta a un'altra considerazione che mi sembra altrettanto importante. Non solo la neutralità è impossibile, ma c'è anche che «(p)er vivere e percepire queste tendenze occorre un certo interesse in tal senso» (Horkheimer 1937a/1974: 158, 167; crf. 1933/1974: 91). In altre parole, abbiamo accesso alla verità solo quando siamo guidati da un certo interesse – l'«interesse per la soppressione dell'ingiustizia sociale» (1937a/1974: 186). L'accesso non è imparziale o neutrale rispetto agli interessi, ma avviene da parte di un soggetto che abbia un tale interesse – solo allora possiamo percepire la verità come tale. Da ciò consegue che non ci può essere alcun fondamento per l'interesse che orienta la Teoria critica, poiché ogni accesso alla verità (e, parallelamente, ogni accesso ai criteri di giustezza e alle strategie di fondazione) presuppone già tale interesse. Forse il “delitto” di cui parla Adorno dovrebbe essere inteso in questo modo: pensare che l'interesse all'emancipazione debba essere fondato e che c'è qualcosa di più importante che fornisce prima di tutto questa giustificazione. L'ingiustizia, la mancanza di libertà e l'oppressione non vengono più considerate meta-eticamente come se parlassero da sole. Ciò, a sua volta, comporterebbe che la loro soppressione non sarebbe considerata la cosa più importante. Inoltre, significherebbe che l'ingiustizia, la mancanza di libertà e l'oppressione – almeno in linea di principio – potrebbero essere addirittura considerate giustificate, cioè, se ciò che è più importante e deve essere sostanziato è disposto in un certo modo⁷.

V

Si noti qui brevemente che il rifiuto del programma di fondazione non implica il rifiuto dell'argomentazione, della filosofia, della ragione o della normatività. Al contrario, significa solo un diverso modo di procedere nella filosofia, un'altra maniera di argomentare e una differente comprensione della ragione e della normatività. Particolarmente essenziali in questo approccio è la strategia di evidenziazione [*Sichtbarmachung*]. Alcuni dei mali saranno facilmente comprensibili,

⁷ Rispondere che la cosa più importante non è o, addirittura, non può essere di tale natura non rende giustizia alla situazione problematica – perché, allora, o la giustificazione è (in fondo) superflua o si trascura che lasciare aperta la possibilità che la mancanza di libertà e l'oppressione non siano un male è già problematico – così tutti i solenni proclami dei difensori dell'utilitarismo – per i quali, in realtà, una volta ottenuta la supremazia, gli innocenti non si sarebbero mai impiccati – non sono sufficienti a difendere quell'approccio. Si può avere torto anche se si danno false ragioni per qualcosa che è di per sé giusto.

ma, alla luce della preformazione degli organi percettivi e degli oggetti della percezione, è necessario soprattutto contribuire alla esperibilità e alla visibilità dei mali sociali più complessi – per renderli accessibili a noi. Un aspetto importante è la lotta contro quei costrutti teorici che, intenzionalmente o meno da parte dei loro proponenti, nascondono o camuffano la visibilità dei mali sociali. Ciò che la Teoria critica rende visibile come un male non deve quindi essere fondato in quanto tale.

Con le critiche al programma di fondazione, il discorso sull'ortodossia – sull'osservanza rigorosa – non è quindi del tutto fuori luogo, nonostante tutta l'ironia con cui è stato introdotto da Lukács (e da me). E anche su questo credo di essere d'accordo con Horkheimer quando spiega che:

Non esistono criteri generali per la teoria critica come totalità [...] Nonostante tutta la consapevolezza dei singoli passi da compiere e la concordanza dei suoi elementi con le teorie tradizionali più progredite, la teoria critica non ha dalla sua nessuna istanza specifica se non l'interesse per la soppressione dell'ingiustizia sociale che con essa è connesso (1937a/1974: 185-186).

Questo sarebbe un buon punto di conclusione ma da un altro lato non è così; e, infatti, siamo solo all'inizio. Concludo con due osservazioni.

In primo luogo, vorrei rispondere in breve a un'obiezione. Come può la Teoria critica, così come l'ho delineata, sfuggire all'accusa di dogmatismo e irrazionalismo? Non ha ragione Habermas quando afferma che questa è una posizione scomoda, anche aporetica, dalla quale faremmo meglio a ritirarci?

Ammetto che l'approccio che ho delineato suona, *da una certa prospettiva*, poco filosofico e problematico. Se la filosofia è intesa come rivolta ai programmi di fondazione e alle verità universali, allora, la linea tradizionale della Teoria critica che ho sostenuto è poco filosofica o addirittura anti-filosofica. Se, inoltre, si è convinti che un programma di fondazione è tanto possibile quanto necessario e che le verità universali esistono e sono accessibili a noi, allora il mio approccio deve inevitabilmente apparire assai problematico.

La mia risposta è la seguente: se la nostra è una condizione in cui i programmi di fondazione e l'adesione a verità universali sono ambizioni sbagliate – e ciò che ho scritto in questo saggio sull'argomento non è stato ovviamente in grado di affrontare in modo definitivo un tema estremamente complesso – se, comunque, tali ambizioni sono sbagliate, allora, è più riflessivo e più filosofico esserne consapevoli e scegliere altre strategie per contrastare l'irrazionalismo e il dogmatismo: strategie di auto-riflessione, prese di distanza (anche attraverso studi genealogici) e persino auto-ironia, inclusione e riferimento ad altre voci

che sono state e sono escluse – come, ad esempio, nelle opere di Nancy Fraser, Amy Allen e altri (2016). Si tratterebbe allora di mettere a disagio la società *e se stessi* – anche questa è la quintessenza della Teoria critica.

Tali strategie possono anche essere aperte a coloro che si dedicano ai programmi di fondazione, ma è un'illusione credere che sia possibile offrire di più attraverso dei programmi di fondazione. Al contrario, c'è il pericolo che, concentrandosi su tali programmi, le strategie di auto-riflessione e distanziamento da sé vengano trascurate o addirittura distorte. Ciò può accadere quando tutto è compresso all'interno di uno schema astratto o quando un programma di fondazione specifico restringe la visuale. Prendiamo, ad esempio, l'approccio di Honneth ne *Il diritto di libertà*. In quest'opera (e non a caso), egli si limita a ricostruire normativamente le pratiche indispensabili alla riproduzione dell'ordine sociale presente (Cfr. Schaub 2015). Si perde in tal modo la ricostruzione normativa di pratiche sovversive che potrebbero destabilizzare i valori e le istituzioni dominanti, che forse sono per noi molto più significative per l'auto-riflessione e l'emancipazione. Ammetto che le strategie di auto-riflessione non offrono alcuna garanzia – ma se tale il programma fondazione è veramente fuorviante, allora niente e nessuno può offrire garanzie. La “posizione scomoda” (di cui Habermas parla con riferimento ad Adorno e Horkheimer) sarebbe allora senza speranza. Elaborare una filosofia sociale critica che non sia né dogmatica in senso negativo né impegnata in un programma di fondazione è uno dei compiti filosofici più importanti – e a cui, credo, dovremmo dedicarci.

VI

Naturalmente la filosofia sociale non si limita all'auto-riflessione critica (e alla critica del programma di fondazione). In questa occasione mi sono concentrato solo sul modo in cui, secondo me, la tradizione della Scuola di Francoforte dovrebbe essere portata avanti.

Nel lavoro di Horkheimer si trovano già informazioni su altri compiti della filosofia sociale, che considero tutti significativi, come la critica delle scienze sociali. Così spiega nell'*Addendum*:

Tuttavia, a differenza dell'attività della moderna scienza specialistica, la teoria critica della società è rimasta filosofica anche in quanto critica dell'economia politica: il suo contenuto è il rovesciamento dei concetti dominanti dell'economia nel loro contrario, il rovesciamento dell'equo scambio nell'approfondimento dell'ingiustizia sociale, dell'economia libera

nel dominio del monopolio, del lavoro produttivo nel consolidamento di rapporti che ostacolano la produzione, della conservazione della vita della società nella pauperizzazione dei popoli (1937b/1974: 190).

Implicitamente, la filosofia è qui equiparata a un certo tipo di lavoro concettuale – all’analisi critica dei processi economici (o, più in generale, sociali) che si trasformano nel loro opposto. Una tale analisi è filosofica nella misura in cui questi processi sono determinati da concetti e lavorare sui concetti – per esempio, la ricostruzione e la critica delle commutazioni concettuali – è il mestiere della filosofia⁸.

La concettualizzazione degli sviluppi sociali indesiderati come “patologie sociali”, come suggerita da Honneth, è un buon esempio di un lavoro concettuale critico. Ma dovremmo continuare questo programma di ricerca sulle patologie sociali in una forma modificata, cioè in una forma compatibile con la seconda svolta che ho proposto. Un tale programma di ricerca dovrebbe, anzitutto, partire dal bisogno dominante nella società attuale e dai meccanismi che lo nascondono.

In secondo luogo, uno dei compiti della Teoria critica sarebbe allora quello di chiarire in che misura questa esigenza è legata alla struttura sociale – e di mostrare che essere malati è normale, in una qualche misura, nelle circostanze in cui viviamo⁹. Così facendo, non si deve escludere fin dall’inizio (soprattutto non per scelte metodologiche) che possa essere necessario superare la struttura sociale e persino la nostra rappresentazione della libertà sociale. Non escluderlo non conduce a un rivoluzionismo azionista, come quello rifiutato da Adorno, bensì implica mantenere la possibilità che una trasformazione dell’insieme sociale sia necessaria. Questa opzione non dovrebbe essere semplicemente esclusa, anche se momentaneamente non ci sono gli attori sociali che possano realizzare questa trasformazione¹⁰.

In terzo luogo, un tale programma di ricerca dovrebbe evitare un monismo spesso suggerito dai programmi di fondazione – perché non

⁸ Non è necessario chiarire che questa non è un’opera concettuale nel senso dell’analisi concettuale della filosofia anglosassone. E non è nemmeno idealismo. Si tratta piuttosto della tesi che i processi sociali non possono essere facilmente separati da certi concetti fondamentali che li caratterizzano. Questi concetti non sono semplicemente attribuiti alle pratiche dal pensiero ma sono, in un certo senso, “generati” da questi processi – sono “astrazioni reali” (per parlare con Alfred Sohn-Rethel). L’inversione dei concetti, dunque, non è esterna all’inversione delle pratiche, ma non è nemmeno la causa ultima (sarebbe un cattivo idealismo); e il lavoro concettuale non è una pura analisi concettuale, ma si collega sempre all’analisi della società e alle diagnosi del tempo.

⁹ Cfr. l’aforisma “La salute mortale” nei *Minima Moralia* (Adorno 1951/1954: 58-61).

¹⁰ In questi paragrafi, faccio riferimento alla mia critica a *Il diritto alla libertà* (Freyenhagen 2015) e alla replica di Honneth nello stesso numero monografico (2015).

tutti i fenomeni sono adeguatamente compresi e criticati attraverso, ad esempio, il prisma dell'agire comunicativo o quello del riconoscimento¹¹. La tortura può rendere impossibile l'azione comunicativa e non mirare alla comprensione reciproca; può comportare il disinteresse per il riconoscimento e rendere difficile il riconoscimento di se stessi. Tuttavia, pensare che la tortura sia sbagliata e riprovevole solo per queste ragioni mi sembra un fraintendimento di qualcosa di essenziale. La tortura è sbagliata anche perché provoca un dolore grave e inutile. Solo già questo è un motivo sufficiente per condannarla. E, in generale, è probabilmente più appropriato intendere la tortura come un paradigma del male e condannare altri fenomeni perché ne condividono gli elementi.

In quarto luogo, il pluralismo dovrebbe emergere anche in un secondo asse, cioè riguardo alla concettualizzazione delle patologie sociali. Alcuni fenomeni possono essere meglio descritti intendendo la società (o uno dei sottosistemi costitutivi) come "malata", ad esempio le istituzioni della democrazia rappresentativa, la cui disfunzionalità è resa visibile dal movimento Occupy o dai disordini di Parigi, Londra e Ferguson. Altri fenomeni possono essere meglio descritti quando si capisce che la società fa ammalare le persone, come attesta ad esempio l'aumento del tasso di depressione dagli anni Settanta o l'aumento del tasso di suicidio e della mortalità infantile nei Paesi in cui l'austerità è stata scelta o imposta in risposta alla crisi finanziaria del 2008¹².

Infine, non dovremmo ritirarci di fronte ai giudizi etici. L'obiezione di Rawls secondo cui ciò deriverebbe dal pluralismo di visioni del mondo onnicomprensive si applica tanto ai valori morali (e alla questione di ciò che può essere considerato come "morale") quanto ai valori etici. Se dovessimo sottoscrivere l'idea che i criteri normativi devono essere generalmente condivisibili, allora la negatività del dolore fisico, dei fenomeni psicopatologici come la depressione o della tragedia della morte prematura di bambini avrebbe una probabilità molto maggiore di raggiungere tale obiettivo rispetto alle particolari idee di libertà e uguaglianza che sono candeggiate da Rawls e altri.

Ho qui solo brevemente delineato alcuni elementi di un programma di ricerca. Ciò che li mette in relazione e li unisce in una costellazione non è un sistema deduttivo né un programma di fondazione né un monismo normativo ma piuttosto l'interesse a superare l'ingiustizia e la miseria sociale.

Cos'è dunque la Teoria critica ortodossa? È l'adesione a questo

¹¹ A proposito di Habermas, cfr. Stahl 2013.

¹² Anche qui, alludo criticamente ai recenti lavori di Honneth, in particolare *Die Krankheiten der Gesellschaft: Annäherung an einen nahezu unmöglichen Begriff* (2014).

interesse come unica istanza di una possibile Teoria critica; è l'impegno, guidato da questo interesse all'emancipazione, a contribuire alla lotta contro la miseria, l'ingiustizia e la mancanza di libertà, attraverso il lavoro concettuale, l'autoriflessione e il riferimento critico alle scienze umane e sociali: «come lato teorico degli sforzi per sopprimere la miseria esistente» (Horkheimer 1933/1974, 91).

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- ADORNO, Th. W. (1951). *Minima Moralia. Meditazioni della vita offesa*. Torino: Einaudi, 1954.
- ADORNO, Th. W. (1962). Wozu noch Philosophie? In Id., *Gesammelte Schriften*. Bd. 10.2. (pp. 459-473). Hrsg. Rolf Tiedemann. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1977.
- ADORNO, Th. W. (1966). *Dialettica negativa*. Torino, Einaudi, 1970.
- ALLEN A. (2016). *The End of Progress. Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press.
- FRASER (1985). What's Critical About Critical Theory? The Case of Habermas and Gender. *New German critique*, 35 (Issue on "Jürgen Habermas"): 97-131.
- FREYENHAGEN F. (2015). Honneth on Social Pathologies. A Critique. *Critical Horizons*, 16(2): 131-152.
- HABERMAS J. (1985). *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*. Roma-Bari: Laterza, 1987.
- HONNETH, A. (2011). *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica*, Torino, Codice Edizioni, 2015.
- HONNETH, A. (2014). Die Krankheiten der Gesellschaft. Annäherung an einen nahezu unmöglichen Begriff. *WestEnd*, 11.1: 45-60.
- HONNETH, A. (2015). Rejoinder. *Critical Horizons*, 16.2: 204-226.
- HORKHEIMER, M. (1933). Materialismo e morale. In Id., *Teoria critica. Scritti 1932-1941 (I)* (pp. 71-109). Torino: Einaudi, 1974.
- HORKHEIMER, M. (1937a). Teoria tradizionale e teoria critica. In Id., *Teoria critica. Scritti 1932-1941 (II)* (pp. 135-186). Torino: Einaudi, 1974.
- HORKHEIMER, M. (1937b). Teoria tradizionale e teoria critica. Appendice. In Id., *Teoria critica. Scritti 1932-1941 (II)* (pp. 187-195). Torino: Einaudi, 1974.
- LUKÁCS, G. (1923). *Storia e coscienza di classe*. Milano: SugarCo, 1967.
- MARCUSE, H. (1937). Filosofia e teoria critica. In Id., *Cultura e società. Saggi di teoria critica 1933-1965* (pp. 87-108). Torino: Einaudi, 1969.
-

- SCHAUB, J. (2015). Misedevelopments, Pathologies, and Normative Revolutions: Normative Reconstruction as Method of Critical Theory. *Critical Horizons*, 16(2): 107-130.
- STAHL, T. (2013). Habermas and the Project of Immanent Critique. *Constellations*, 20(4): 533-552.

Numero chiuso il 25 febbraio 2021

2020 / XXII(2 - aprile-giugno)

- ROBERTO CIPRIANI, *Presentazione*;
MARIELLA NOCENZI, ALESSANDRA SANNELLA, *Quale conflitto sociale nell'era dei robots e dell'intelligenza artificiale?*;
RICCARDO FINOCCHI, MARIELLA NOCENZI, ALESSANDRA SANNELLA, *Raccomandazioni per le future società*;
FRANCO FERRAROTTI, *La catarsi dopo la tragedia. Le condizioni del nuovo umanesimo*;
MARCO ESPOSITO, *La tecnologia oltre la persona? Paradigmi contrattuali e dominio organizzativo immateriale*;
ALEX GIORDANO, *Tecnica e creatività – Societing 4.0. Per un approccio mediterraneo alle tecnologie 4.0*;
PAOLO DE NARDIS, *Conflittualità urbana, AI e digitalizzazione*;
VITTORIO COTESTA, *Tecnica e società. Il caso della Fabbrica integrata Fiat a Melfi*;
ANTONIO LA SPINA, *Trasformazioni del lavoro e conflitti*;
LUCIO MEGLIO, *Evoluzione tecnologica e tecnologie educative in una società conflittuale*;
MARTINA DE SOLE, *Aspetti orizzontali dell'IA, Gli aspetti di genere*;
RENATO GRIMALDI, SANDRO BRIGNONE, LORENZO DENICOLAI, SILVIA PALMIERI, *Intelligenza artificiale, robot e rappresentazione della conoscenza*;
MICHELE GERACE, *Il conflitto ideale*;
ANGELO ROMEO, *Maria Cristina Marchetti (2020), Moda e politica. La rappresentazione simbolica del potere*;
DOMENICO MADDALONI, *Edmond Goblot (2019). La barriera e il livello. Studio sociologico sulla borghesia francese moderna. A cura di Francesco Pirone*;
LUCA CORCHIA, *Francesco Antonelli (2019). Tecnocrazia e democrazia. L'egemonia al tempo della società digitale*.

2020 / 22(3 - luglio-settembre)

- MARIA CATERINA FEDERICI, ULIANO CONTI, *Vilfredo Pareto. Dialogo postumo con la modernità*;
DONATELLA PACELLI, *Vilfredo Pareto oggi. Ancora un talento da de-ideologizzare?*;
Maria Cristina Marchetti, *Rileggere Weber e Pareto. Ragione e sentimento nella teoria dell'azione sociale*;
MINO GARZIA, *Pareto e la matematica*;
ALBAN BOUVIER, *La théorie des croyances collectives de Pareto. Essai de reconstruction et d'évaluation de la théorie des « dérivations » et des « résidus » du point de vue des recherches contemporaines*;
FRANCESCO ORAZI, FEDERICO SOFRITTI, *La sfida della digitalizzazione in Italia. Transizione forzata e welfare tecnologico ai tempi del Covid-19*;
LUCA BENVENGA, MICHELE LONGO, *Kropotkin. Mutualismo e Anarchia*;
ANDREA BORGHINI, *Paolo De Nardis (2019). Il crepuscolo del funzionalismo. Appunti di teoria sociale*;
SIMONE TUZZA, *Philippe Combessie (2020). Sociologia della prigione, a cura di Sabina Curti*;
DARIO LUCCHESI, *Nick Couldry, Ulises A. Mejias (2019). The Costs of Connection. How Data is Colonizing Human Life and Appropriating It for Capitalism*
-