

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 Airoidi (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 Ghantuz 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

ACCUSA DOGMATICA DI DOGMATISMO

Una replica a Stefan Müller-Doohm e Roman Yos

di Fabian Freyenhagen*

Abstract

Does theorising always presuppose a programme of justification? Does the Critical Theory of Adorno and Horkheimer do so? Do they claim it does? The answer should be a resounding ‘no’ to all three questions. In regard to the second and third question, I have sketched an argument to that effect in an earlier paper in this journal. In this paper, I offer a rejoinder to the critical reply offered by Stefan Müller-Doohm und Roman Yos on behalf of the Habermasian mainstream in Frankfurt School Critical Theory. This rejoinder depends on giving a negative answer also to the first question. In rejecting the Habermasian idea of a programme of justification, I stand accused of dogmatism and, consequently, decisionism (for how else than by an arbitrary decision can one choose among dogmas?). I show that this accusation itself betrays a certain dogmatism – insofar as it accepts that such a programme of justification is undeniably possible and required, without consideration of evidence or arguments to the contrary. Self-reflective and critical theorising about society can, indeed must, take other forms.

Keywords

Programme of justification; Frankfurt School; Critical Theory; Adorno; Horkheimer; Habermas; Dogmatism

* 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 *Dogmatischer Dogmatismusvorwurf. Eine Replik auf Stefan Müller-Doohm und Roman Yos*, nella “Deutsche Zeitschrift für Philosophie”, 67(1), 2019: 42-58. 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 ed uso.

DOI: <https://doi.org/10.13131/1724-451x.labsquarterly.axxii.n4.4>

INTRODUZIONE

E poi vengono i filosofi di professione a rimproverarci di non avere un solido e stabile punto di vista (Adorno 1951/1954: 78)

La mia tesi secondo cui la Teoria critica dovrebbe essere concepita (e trattata) come un'ortodossia (2017/2020) era ovviamente una provocazione. L'ortodossia riguardava, infatti, questi tre aspetti:

1. Il ritorno agli inizi della Scuola di Francoforte, in particolare alla concezione della Teoria critica formulata da Horkheimer nel 1937, al contempo, rifiutando la svolta del programma di fondazione proposto da Habermas alla fine degli anni Sessanta e nei decenni successivi;

2. La riflessione su ciò che è essenziale per la Teoria critica e – come avevo argomentato – non una riflessione sui nuovi programmi di fondazione di Habermas e altri;

3. Il riconoscimento del fatto che la Teoria critica è in un certo senso associata all'ortodossia, nella misura in cui, al di là di ogni programma di fondazione, assume l'interesse all'emancipazione come proprio nucleo.

Era facile fraintendere. I tre punti erano strettamente collegati e l'ortodossia può essere intesa in un altro modo – ma io mi riferivo solo a questo triplice senso. Avevo respinto l'ortodossia nel senso di opinione prevalente e la proposta di una seconda svolta era eterodossa in questo senso. Non intendevo però nemmeno riproporre l'ortodossia come una osservanza rigorosa e acritica di teorie (o “libri sacri”) da applicare in modo preriflessivo e indipendentemente dalle mutate situazioni storiche.

La provocazione ha avuto successo in quanto ha stimolato la discussione. Müller-Doohm e Yos hanno presentato una replica critica in questa rivista e non si sono trattenuti: mi accusano di dogmatismo, decisionismo, indifferenziazione, vaghezza della ragione, ipostasi, persino canonizzazione e alterazione dei testi. Accolgo con favore l'opportunità di rispondere. La strategia argomentativa sarà di ribaltare la situazione. In breve, suggerirò che l'accusa di dogmatismo mossa contro il mio approccio è il nucleo delle obiezioni di Müller-Doohm e Yos, ma che questa accusa è di per sé presentata dogmaticamente. Per prima cosa ricostruirò in cosa consiste l'accusa di dogmatismo contro la mia concezione della Teoria critica (come ritorno alla prima generazione della Scuola di Francoforte) e risponderò a questa accusa (1). Spero che ciò sia interessante al di là dei dibattiti interni alla Teoria critica. Rigetterò poi l'interpretazione degli scritti di Horkheimer e Adorno compiuta da Müller-Doohm e Yos (2), per rispondere infine brevemente ad altre obiezioni sollevate nella replica dei miei critici (3).

1. UNA PICCOLA CRITICA AL RIMPROVERO DI DOGMATISMO

Müller-Doohm e Yos ricostruiscono le mie osservazioni in modo abbastanza corretto quando scrivono che, a mio parere, la Teoria critica può fare a meno di un programma di fondazione (2018/2020: 27). Tuttavia, non sono menzionati altri due aspetti, ancora più importanti. È mia opinione, infatti, che un programma di fondazione non solo è inutile, ma anche impossibile, in ultima analisi. Soprattutto, esigerne uno è moralmente o eticamente assai problematico – un “delitto”, riprendendo la provocatoria espressione di Adorno (Freyenhagen 2017/2020: 17):

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 (Ivi: 12n).

È opportuno affermare che il rifiuto dei programmi di fondazione non significa rigettare qualsiasi forma di giustificazione, ragione o teoria (Ivi: 18). Il mio abbozzo include esplicitamente l’autoriflessione, la riflessione teorica, l’auto-interrogazione genealogica, cioè delle forme di impegno teorico situato che non sono tuttavia programmi di fondazione. Se, ad esempio, mi ribello di fronte a un’esperienza di ingiustizia o sofferenza devo identificare e determinare l’esperienza di sofferenza o ingiustizia nel modo più preciso possibile e distinguerla dai casi assimilabili ma diversi. Potrei spingermi a riflettere su cosa esattamente renda tali esperienze così problematiche e intraprendere studi genealogici per farlo, ad esempio, per esaminare se il problema è auto-costruito – nel senso di una proiezione o un risentimento –, piuttosto che reale, o analizzare le dinamiche sociali sottostanti e la loro genesi. Sarebbe uno sforzo teorico orientato e potrebbe assumere anche un carattere sistematico, ma non conduce necessariamente e presuppone alcun programma di fondazione. Allo stesso modo c’è una questione ermeneutica: se, ad esempio, attribuisco una certa tesi a un autore, spetta a me fornire una prova testuale e, quindi, “sostanziare” l’interpretazione. Nel farlo, si ammetterà che ciò è del tutto compatibile con il rifiuto della possibilità (e della necessità) di un suddetto programma di fondazione,

Per altro verso, se occorre esporre le accettabili ragioni per cui un programma di fondazione è, in definitiva, impossibile, ciò non significa che abbia seguito per negarlo un implicito programma di fondazione né mi sento consapevolmente obbligato a farlo. È importante qui parlare di “avvicinamento”, piuttosto che di prove o confutazioni incontestabili. Le ragioni che ho fornito sono di tre tipi. I difensori dei programmi di fondazione si preoccupano tipicamente di assicurare «le condizioni universali di possibilità di critica» (Müller-Doohm e Yos 2018: 32). Questa è una scelta generalmente accettabile realizzata in modo indipendente dalla propria posizione nell'ordine socio-economico, dalle proprie preferenze, dai propri piani di vita e dalla propria collocazione storica. Riprendendo il saggio giovanile di Habermas, ad esempio, si ricorda il tentativo di una ricostruzione razionale dell'interesse della conoscenza all'emancipazione (*Ibidem*). Seguendo Horkheimer, in primo luogo, ho obiettato, che non possiamo liberarci dalla nostra situazione storica, per cui una tale assicurazione è impossibile (Freyenhagen 2017: 15-16). Per Müller-Doohm e Yos, invece, la possibilità deriva dal fatto che non sarebbe altrimenti pensabile la garanzia di un interesse all'emancipazione senza ricorrere a «soggetti o modi di reazione sovraistorici» (2018/2020: 29). In secondo luogo, ho fatto notare, sempre con Horkheimer, che la neutralità – o forse meglio l'imparzialità – necessaria per quella auspicata assicurazione è anch'essa irraggiungibile (Freyenhagen 2017: 18). Non accuso i programmi di fondazione di imparzialità (Müller-Doohm e Yos 2018: 34), ma li critico immanentemente perché non hanno soddisfatto la loro stessa pretesa di neutralità. In terzo luogo, ho sostenuto, sia con che contro Honneth, che i principi e i valori generali sono troppo vuoti per costituire un vero fondamento normativo (Freyenhagen 2017: 18-18; cfr. Freyenhagen 2015; Schaub 2015: 117-118): con Honneth, perché lo metto contro Forst; contro Honneth, quando si dimentica delle stesse sue critiche nelle proprie proposte sui criteri del progresso morale¹.

Ognuno di questi argomenti contro la possibilità di un programma di fondazione può naturalmente essere contestato, ma ciò richiede contro-argomentazioni mirate (e convincenti) – e Müller-Doohm e Yos non ne forniscono alcuna. Senza tali contro-argomentazioni, la mia tesi secondo cui il programma di fondazione è impossibile rimane quindi incontestata. E se è impossibile ne consegue che l'assicurazione che i sostenitori del programma di fondazione cercano non può essere intesa come il contrario

¹ In quarto luogo, ho sostenuto con Adorno che la richiesta di assicurare le nostre reazioni morali mediante un programma di fondazione è un “delitto” perché questa pretesa manca ciò che è più importante (Freyenhagen 2017: 463; cfr. Id., 2013a, in particolare il capitolo 5, paragrafo 7). Non approfondirò qui questo aspetto.

del dogmatismo, del decisionismo, del volontarismo o dell'arbitrarietà. Le obiezioni di Müller-Doohm e Yos, tuttavia, presuppongono proprio il contrario, perché la loro argomentazione può essere così ricostruita:

1. [Tesi implicita A] È possibile un programma di fondazione dei criteri normativi della critica.

2. [Tesi implicita B] Un tale programma di fondazione è necessario.

3. [Tesi implicita C] Al di là di un programma di fondazione, vi sono solo posizioni dogmatiche che possono essere scelte solo in modo volontaristico, anzi arbitrariamente (il che equivale al decisionismo).

4. Se la Teoria critica seguisse la proposta di Freyenhagen e rinunciasse a un programma di fondazione cadrebbe sul pendio scivoloso del decisionismo (o almeno rischierebbe di caderci; una situazione che non accadrebbe se non si rinunciasse a un programma di fondazione).

Gli abbozzi di argomentazione svolti sinora sono volti contro la tesi 1, che a sua volta contiene la critica della tesi 2². Ciò significa che il dogmatismo, il volontarismo, l'arbitrio e il decisionismo non possono più essere intesi come il contrario di un programma di fondazione. Il dogmatismo, etc. dovrebbero quindi essere intesi in modo diverso, il che significa rimettere in discussione anche la tesi 3 e, quindi, anche la tesi 4.

Nel *Duden*, il termine “dogmatismo” è definito come “aderenza rigida e acritica a punti di vista, dottrine, etc.” e il termine “dogmatico” come “riferito al dogmatismo; pensare a-criticamente”. Non ho alcuna obiezione a queste definizioni di per sé. Solo quando “a-critico” è immediatamente equiparato alla rinuncia e/o al rifiuto di un programma di fondazione qualcosa va storto. Questa rinuncia e questo rifiuto non sono *sic et simpliciter* irriflessi, rigidi, arbitrari – e di conseguenza non sono necessariamente a-critici. Certamente permettono, per contro, di distinguere tra la “critica” e la “a-critica”, anche se questa distinzione non è poi così sicura come quella che i teorici della fondazione sognano. In altre parole, anche se non è necessario né peraltro possibile elaborare un programma di fondazione, ci sono differenze tra un'adesione a-critica e un'adesione critica nei confronti di opinioni e dottrine. Nel mio saggio parlo esplicitamente di «strategie di auto-riflessione, prese di distanza (anche attraverso studi genealogici) e persino auto-ironia, inclusione e riferimento altre voci che sono state e sono escluse» (Freyenhagen 2017:

² Si potrebbe pensare che anche se è impossibile fornire un programma di fondazione dei criteri normativi della critica, la sua necessità persiste – ad esempio, Lutero sostiene che le persone non sono assolate dall'obbligo di non peccare per il fatto che è impossibile per loro non peccare (Cfr. Martin 2009). Ma questo non mi sembra applicarsi a Müller-Doohm e Yos. Nel loro caso, la possibilità di un programma di fondazione sembra essere una condizione della sua necessità, e così il mio argomento contro questa possibilità nel loro caso argomenta anche contro la sua necessità.

17; cfr. Id. 2013b). Possiamo assumere la non applicazione o solo un'applicazione minima di tali strategie come un criterio di discernimento tra le posizioni critiche e quelle a-critiche. I sostenitori del programma di fondazione – impossibile, come sostengo – non possono offrire nulla al di là di quelle strategie e senza di esse restiamo inevitabilmente impotenti davanti all'irrazionalismo, al dogmatismo e al decisionismo (ritornerò sul decisionismo nei paragrafi 2 e 3). Consideriamo prima un caso di studio per mostrare che cosa significhi trattare dogmaticamente le fonti, mostrando che ci sono altri modi per farlo senza ritenere necessaria l'idea del programma di fondazione.

2. SI FA PRESTO A DIRE METTERE IN ORDINE

Quando si tratta di interpretazioni vi sono tipicamente due modi per procedere nel dibattito: (1) gli interventi degli interpreti sono inseriti come contributi originali e accolti con successo; oppure (2) forniscono del testo un'interpretazione alternativa a quella proposta dall'autore. Müller-Dohm e Yos si limitano quasi esclusivamente al secondo approccio. Prima di passare ai loro argomenti, va notato che la “regola d'oro” nel lavoro ermeneutico è quella di trovare esplicitamente nei testi i termini e i punti di vista che sono cruciali soprattutto per la propria interpretazione. A volte non è possibile rispettare questo *gold standard*, ad esempio, nel caso più semplice, quando i testi interpretati non sono sufficientemente espliciti rispetto alle questioni controverse che si sollevano. Per la qualità del confronto pesa molto di più però se solo un'interpretazione soddisfa tale *standard*. Müller-Dohm e Yos mi accusano di “orientarmi” in un certo modo sul testo programmatico *Teoria tradizionale e critica* di Horkheimer e di leggerlo “idiosincraticamente” (2018/2020: 28). Inoltre, mi biasimano per aver evitato il confronto con la *Dialettica dell'illuminismo*, un “lavoro centrale”, che sostengono deve essere letto come «un programma di fondazione senza il quale il progetto della teoria critica crolla come un castello di carte» (*Ibidem*). E si fa riferimento alla *Dialettica negativa* di Adorno, perché anche questo scritto deve essere inteso come una teoria fondativa (Ivi: 31). Per contro, vorrei qui solo osservare che il concetto di “fondazione” si presenta esplicitamente in uno dei brani presentati da Müller-Dohm e Yos – e, precisamente, nel brano che avevo citato nel saggio (Freyenhagen 2017: 17) quando Adorno afferma con chiarezza che il nuovo imperativo categorico è «resistente alla sua fondazione» (1966/1970: 330). In ogni modo, mi viene contestato che, invece di prendere in esame i passaggi in cui Horkheimer e/o Adorno sostengono esplicitamente o almeno in modo inequivocabile un

programma di fondazione, io avrei utilizzato tutte le possibili formulazioni che non implicano un impegno a favore di tale programma. Riguardo alla *Dialettica dell'illuminismo*, il termine chiave mobilitato è quello di “auto-riflessione”, mentre nella *Dialettica negativa* si fa riferimento ai verbi “dischiudere” e “spiegare” e all’idea della “negazione determinata” (Müller-Doohm e Yos 2018: 31). Una citazione da *Teoria tradizionale e teoria critica* in cui Horkheimer insiste sulla prosecuzione dello “sforzo teorico” (1937a/1974: 177) – che smentirebbe la mia lettura –, può ben illuminare il modello di pensiero con cui Müller-Doohm e Yos sembrano operare (2018/2020: 28). Questa conclusione, infatti, sembra trovare una giustificazione soltanto sullo sfondo di un certo presupposto implicito, che può assumere queste due formulazioni: (A) “Tutti gli sforzi teorici consistono in un programma di fondazione”; (B) “Tutti gli sforzi teorici consistono o sono basati su un programma di fondazione”.

Se una delle due ipotesi fosse vera sarebbe sufficiente un richiamo positivo alla coscienza di sé [*Selbstbesinnung*], al dischiudimento [*Erschließen*], all’esplicazione [*Explizieren*] o a una negazione determinata [*bestimmte Negation*] per concludere che la possibilità (e la necessità) di un programma di fondazione è confermata. Ma perché dovremmo accettare le ipotesi (A) o (B) come vere? La prima offusca delle importanti differenze tra i diversi sforzi teorici (come quelli tra esplicitare e fondare, e che possono cadere a pezzi, ad esempio quando qualcuno spiega qualcosa che considera infondato). E la seconda richiede una base argomentativa che non può assicurare, alla luce dei miei argomenti contro la possibilità di un programma di fondazione. In realtà, manca anche la prova che Horkheimer e Adorno accettino (A) o (B), come spiegherò in dettaglio più avanti. Ciò dovrebbe già essere sufficiente per respingere le accuse ma vediamo meglio alcuni singoli passaggi del testo.

– Sono d’accordo con Müller-Doohm e Yos che «la critica non si identifica con il suo oggetto» (Horkheimer 1937b/1974: 189; Müller-Doohm e Yos 2018: 28). Non sarebbe stata una critica se avesse solo riflesso fedelmente il proprio oggetto e, a tale riguardo, Horkheimer faceva l’esempio di una scienza positiva come l’economia politica. Ma ciò non implica di per sé la necessità di programma di fondazione e che Horkheimer si sia impegnato in tale direzione. La critica può distanziarsi dal proprio oggetto, ad esempio, se incalza per un suo cambiamento (radicale), senza alcun bisogno di un programma di fondazione. Anche qui è all’opera lo schema di pensiero già menzionato: se presupponiamo semplicemente che la critica richieda un tale programma, allora possiamo capire come la critica possa essere distinta dall’oggetto – cioè, capire

come possa essere critica – solo se un tale programma è anche presente o (per quanto implicitamente) auspicato.

– Müller-Doohm e Yos sottolineano giustamente che Horkheimer ha reagito al momento storico e modificato conseguentemente la Teoria critica (2018: 28). Essi vedono correttamente che anche Adorno aveva una posizione simile, che entrambi erano convinti che la verità ha un “nocciolo temporale” (Ivi: 29) e che, quindi, la Teoria critica, se vuole rimanere vera, deve cambiare se stessa. Tuttavia, essi trascurano il fatto che quella tesi sulla temporalità si pone proprio contro la possibilità del programma di fondazione – quello che desiderano Müller-Doohm e Yos e dovrebbe fornire una sicurezza al di là del momento storico – e, quindi, contro il presupposto che un tale programma sia necessario in ogni momento storico. Questi passaggi vanno in definitiva a favore della mia interpretazione di Horkheimer e Adorno come rappresentanti di un contestualismo storico piuttosto che dell’ipotesi che essi avvertano la costante necessità di un programma di fondazione. Inoltre, Müller-Doohm e Yos dimenticano il fatto che per Horkheimer, sebbene insista sull’idea che la teoria debba adattarsi alla situazione storica, non tutti i cambiamenti in quanto tali sono appropriati. In particolare, non si deve tralasciare che «nonostante tutto il mutare della società, la sua struttura economica fondamentale, il rapporto di classe nella sua forma semplice, e quindi anche l’idea del suo superamento, rimangono identici» (1937a/1974: 178). Non tutti i processi di trasformazione della Teoria critica mantengono alla fine la Teoria critica. Se, ad esempio, si esclude metodologicamente sin dall’inizio che una radicale dissoluzione della struttura fondamentale (e dei valori associati) sia necessaria per eliminare le disfunzioni sociali³, allora, è discutibile che la teoria sociale possa ancora essere intesa come Teoria critica (nel senso di Horkheimer).

– La *Dialettica dell’illuminismo* non deve (e non dovrebbe) essere letta come un programma di fondazione non solo perché i suoi concetti centrali (come l’”auto-riflessione”) non implicano in alcun modo un tale programma. Anche perché “indagare profondi abissi della ragione” (Müller-Doohm e Yos 2018/2020: 30) – come caratterizzano il senso del libro i miei critici contro la mia interpretazione – significa riconoscere che la ragione non è in grado di fornire un programma di fondazione. Non è un caso che la *Dialettica dell’illuminismo* affermi «l’impossibilità di produrre, in base alla ragione, un argomento di principio contro

³ Sul recente sviluppo della teoria di Honneth cfr. Schaub (2015). Caratterizzo altrove i processi di trasformazione della teoria critica come sequenze multiple di *Morphing* (cfr. Freyenhagen 2018).

l'assassinio» (Horkheimer, Adorno 1947/1966: 129). In questo senso, è vero che essi non rivelano «l'Illuminismo e il pensiero critico» ma non conservano l'idea della "giustificazione" (Müller-Doohm e Yos 2018/2020: 30). Parte del loro rischiaramento dell'Illuminismo è proprio di sottoporre a critiche il programma di fondazione.

– Müller-Doohm e Yos non contemplano che si possa evitare di recriminare a Horkheimer l'«oscillazione tra idealismo e pessimismo» (2018/2020: 29). Questa critica è del tutto inutile, a meno di ritenere semplicemente che le formulazioni negative non siano sufficienti per la critica e che sia sempre necessario sviluppare e rendere plausibile una «idea precisa» di «un'opposta concezione di giustizia sociale» (*Ibidem*). Non si valuta che ci possono essere buone ragioni per essere negativisti (cfr. Freyenhagen 2013a, in particolare l'Introduzione e il capitolo 8).

– Altrettanto dogmatica è la presentazione della posizione di Habermas in *Erkenntnis und Interesse* che si presume io "ignori" (Müller-Doohm e Yos 2018/2020: 32). Il fatto che mi sia preoccupato della questione fondamentale, ossia se un programma di fondazione sia possibile e necessario, e non di muovermi nei dettagli delle particolari varianti non vale per i miei critici. Inoltre, avrebbero dovuto utilizzare quella variante per argomentare contro di me sulla questione fondamentale. Tuttavia, non vengono addotte argomentazioni di sostegno alle tesi di Habermas che vengono presentate come se fossero innegabilmente vere.

– Müller-Doohm e Yos vedono correttamente che Adorno «non ha voluto in alcun modo escludere la possibilità di un'azione morale» (2018/2020: 31). Non è chiaro, tuttavia, perché ciò dovrebbe essere un'obiezione alla mia interpretazione. Di nuovo, è all'opera uno schema di pensiero per cui il rifiuto della possibilità del programma di fondazione significa il rifiuto di tutto il resto, compresa la possibilità di un'azione morale. La circostanza che Adorno si opponga alla giustificazione e al contempo si aggrappi all'azione morale l'ho ricostruita dettagliatamente altrove (Freyenhagen 2013a, specialmente i capitoli 5-7), ma è ciò escluso da Müller-Doohm e Yos senza alcun indugio. Non sono peraltro l'unico a proporre questa interpretazione. Anche Thomas Khurana, a cui si riferiscono Müller-Doohm e Yos (2018/2020: 31), sostiene che il ruolo della riflessione nell'opera di Adorno non sia quello di stabilire delle norme ma di infrangerle (Khurana 2013: 75, 82). Khurana ed io siamo anche d'accordo che per Adorno l'impulso può essere «l'ultima istanza che decide che cosa è eticamente necessario», contrariamente a quanto ritengono Müller-Doohm e Yos (2018/2020: 31). Solo che qui l'impulso

non è inteso come l'opposto della riflessione, ma è vi collegato in una costellazione. Di conseguenza, Khurana afferma che «l'impulso [...] nasce o si pone in questo soggetto sulla base della situazione morale» e «mette in moto la realizzazione di norme» (2013: 78, 82). Il rimprovero del decisionismo (con le sue connotazioni attivistico-volontariste) mi sembra così particolarmente fuori luogo, dato che sottolineo la dimensione orientata dalla situazione, oggettiva e in un certo senso passiva dell'azione morale nella riflessione di Adorno (Freyenhagen 2013a, soprattutto i capitoli 7 e 9). A mio parere, Adorno non è un decisionista o un esistenzialista ma un aristotelico per cui la moralità sopravvive oggi solo nel «motivo materialistico non ritoccato» (1966/1970: 330; cfr. Freyenhagen 2013a, specialmente il capitolo 9).

– In modo analogo procede la critica allo sfruttamento che Müller-Doohm e Yos attribuiscono a Horkheimer e Adorno. Non viene citata alcuna prova testuale che si tratti di «una critica su basi morali» (2018/2020: 33), come se fosse una affermazione auto-evidente. E ciononostante le polemiche, su cui si basano Horkheimer e Adorno, se e in che misura Marx abbia inteso la critica dello sfruttamento come una critica morale. Anche il brano successivo, in cui si scrive che una critica moralmente fondata implica che la Teoria critica di Horkheimer e Adorno si sia «impegnata a sviluppare i fondamenti di filosofia morale» (*Ibidem*), è un'affermazione dimostrata soltanto per chi esclude sin dall'inizio che la morale non possa esistere indipendentemente da un programma di fondazione, *non sequitur*. Di nuovo, il programma che dovrebbe essere al centro della contesa viene semplicemente presupposto.

– Le dicotomie tra il programma di fondazione e la diagnosi del tempo, tra la giustificazione e l'applicazione della critica, tra la costruzione teorica e l'intervento pubblico sono presenti nell'opera di Habermas, ma ciò non dimostra né che queste dicotomie siano state (e siano tuttora) accettate dalle generazioni della Scuola di Francoforte né che sia stato un difetto del mio approccio non aver separato categoricamente i due livelli. Mi limiterò a mostrare, a titolo esemplificativo che tali dicotomie non vanno considerate necessarie per la Teoria critica. Nel caso di Horkheimer, la differenziazione tra lo scienziato sociale e il cittadino connota la teoria tradizionale che «si rassegna a separare il pensiero e l'azione» e quindi «ha già rinunciato all'umanità» (1937a/1974: 186). Al contrario, la Teoria critica è intesa come parte della «lotta in cui rientra il suo pensiero, non il pensiero come momento autonomo, separabile da essa» (Ivi: 161-162)⁴.

⁴ Anche se viene respinta una distinzione netta, come fa Horkheimer, ciò non significa che l'auto-riflessione teorica non possa divenire un punto focale, come ad esempio nel

Müller-Doohm e Yos sono certo liberi di sostenere che Horkheimer si sbagliava. Avrebbero potuto farlo con riferimento ai passaggi che ho proposto. Ad esempio, mettendo in dubbio il suo rifiuto della «ipotesi di un soggetto assoluto, suprastorico», o la tesi della “intercambiabilità dei soggetti” e la possibilità della neutralità (Ivi: 183, 168). Oppure avrebbero potuto criticare il fatto che egli indichi l’interesse per la trasformazione come l’unica “istanza specifica” della Teoria critica – invece del programma di fondazione (Ivi: 186). Nella replica non si trova nulla di ciò a fronte di una interpretazione correttiva improntata al dogmatismo.

3. NON C’È UNA MEDICINA PER TUTTO

Anche alcune obiezioni che non sono direttamente rivolte al contenuto del mio testo sembrano dogmatiche.

Avrei dovuto immaginare che Carl Schmitt sarebbe stato messo in gioco per l’uso del termine partigiano e che questo mi avrebbe immediatamente screditato (Müller-Doohm e Yos 2018/2020: 33-34), e forse avrei dovuto prendere in anticipo le distanze. Suppongo di aver sperato che fosse chiaro che l’idea del teorico critico come “partigiano” non è – come scrivono Müller-Doohm e Yos riferendosi alla concezione schmittiana – «deliberatamente mantenuta neutrale nei confronti di ogni visione del mondo» (Ivi: 33). Dopo tutto, avevo presentato l’interesse all’emancipazione dell’uomo dalla condizione di schiavitù come costitutiva della Teoria critica (e quindi dei teorici critici) e che precede tutto il resto, anche ogni sforzo per giustificarlo.

Non sono i criteri formali ma piuttosto un orientamento sostanziale ad essere decisivo per la presa di parte della Teoria critica, senza che ciò faccia coincidere la mia posizione con quella di Schmitt (o degli schmittiani di sinistra). Anche il modo in cui è presentata l’obiezione tradisce un rapporto non riflesso con il programma di fondazione. Secondo Müller-Doohm e Yos, il mio rifiuto espone a particolari pericoli, vale a dire al «pericolo dell’arbitrarietà dei possibili effetti [...] all’arbitrarietà della situazione e all’imprevedibile del gioco dei poteri» (2018/2020: 34). Questi pericoli riguardano ovviamente solo o soprattutto coloro che si rifiutano di partecipare al programma di fondazione. Non mi sembra che sia così, soprattutto alla luce delle esperienze della storia tedesca del XX secolo. Anche l’etica kantiana, nonostante il suo (tentato) programma di fondazione, non è rimasta immune all’arbitrarietà dei possibili effetti e

saggio *Teoria tradizionale e teoria critica*. Ciò che è decisivo è che la diagnosi del tempo non è categoricamente separata dalla costruzione della teoria e che ogni impresa teorica è già di per sé considerata come politica, non solo l’intervento pubblico dell’intellettuale.

all'imprevedibile gioco dei poteri. Pur rispettosa di Kant, Hannah Arendt merita un certo credito per aver affrontato proprio questo problema. Müller-Doohm e Yos non lo fanno.

Essi si limitano a ribadire il pericolo che – con la rinuncia al programma di fondazione – i criteri della ragione diventino vaghi (2018/2020: 27). Da un lato, ciò dimostra ancora una volta che la possibilità di questo programma è semplicemente presupposta; dall'altro, diventa ancora una volta evidente che tale programma è inteso come una sorta di panacea. Tuttavia, mi sembra assai discutibile che, ad esempio, l'imperativo categorico di Kant come criterio della ragione sfugga alla vaghezza, nonostante il programma di fondazione (cfr. Freyenhagen 2011). Inoltre, non si tiene conto del fatto che il concetto di ragione di Horkheimer (e di Adorno) può essere chiaramente definito anche senza un programma di fondazione (cfr. Schiller 2018; Freyenhagen (2019).

Dovrebbe essere sorprendente l'origine del mio interesse all'emancipazione, «escludendo i soggetti o modi di reazione sovrastorici» (Müller-Doohm e Yos 2018/2020: 27). I due studiosi però non dicono perché questo interesse non può essere “preso” dalle esperienze negative di persone storicamente situate. Perché – come scrive Horkheimer a proposito della finalità della Teoria critica – non può essere fondato nella «misera del presente» (1937a/1974: 162)? Parafrasando Adorno – «Dice il dolore: perisci» (1966/1970: 182) – Müller-Doohm e Yos non danno alcuna risposta. Presumibilmente ciò è dovuto sempre allo schema di pensiero per cui senza un programma di fondazione tutto ci scappa dalle mani – compreso l'interesse all'emancipazione. Suppongo che loro possano ammettere che le persone afflitte da sfruttamento, schiavitù e miseria hanno interesse a sfuggire a queste condizioni. Ma è probabile che non siano convinti che tale interesse sia davvero emancipatorio. E in effetti, non tutte le reazioni alle esperienze negative sono emancipatorie. Secondo l'analisi di Horkheimer e Adorno, l'antisemitismo, ad esempio, non è una reazione accidentale alle esperienze negative di quella che chiamiamo civiltà (cfr. Freyenhagen (2020)). Le esperienze negative pongono dunque problemi reali. Se, tuttavia, non è possibile fornire una base teorica per la fondazione, allora ci rimangono gli altri strumenti di auto-riflessione e presa di distanza di cui ho già parlato. Questi mezzi non ci offrono alcuna garanzia, ma se ho ragione nel rifiutare il programma di fondazione, nulla e nessuno ci offrirà mai delle garanzie. In definitiva, non manca nulla nella concezione della Teoria critica che ho raccomandato ai lettori della rivista di filosofia.

4. IN CONCLUSIONE

Il punto del mio saggio era di riprendere la questione dell'ortodossia di Lukács in relazione alla Teoria critica, ma di rispondere in modo diverso rispetto a quanto egli avessi fatto in relazione al marxismo. La "quintessenza" non sta nel metodo – né nel materialismo storico (come lo intendeva Lukács per il marxismo) né nel programma di fondazione – ma in un certo interesse sostanziale. I miei abbozzi di argomentazione intendevano mostrare, al contempo, che non è a-critico rifiutare l'idea e la necessità del programma di fondazione. E anzi, rende più giustizia allo spirito critico prendere atto del nostro profondo *deficit* di ragione e riconoscere che dobbiamo procedere nell'impegno critico senza alcuna garanzia, senza alcuna sicurezza assoluta.

Müller-Doohm e Yos sono riusciti a vedere solo il dogmatismo in questa posizione e mi hanno accusato di decisionismo (in che altro modo, se non volontaristicamente e quindi arbitrariamente, si potrebbe scegliere tra i dogmi?). La loro replica, tuttavia, presuppone semplicemente quella possibilità e quella necessità del programma di fondazione che ho inteso mettere in dubbio. Se c'è qualcosa di dogmatico qui è la loro rigida insistenza su queste possibilità e necessità, la loro a-critica adesione. Nelle loro obiezioni mancano convincenti contro-argomentazioni per respingere la mia proposta di tornare a una Teoria critica dogmatica al di là del programma di fondazione.

Müller-Doohm e Yos forse erano solo preoccupati di chiarire come la Teoria critica doveva essere portata avanti al di là del programma di fondazione, che cosa si intenda per auto-riflessione e come la teoria e la prassi debbano relazionarsi l'una con l'altra in tale processo. Sono questioni importanti, ma sono state presentate troppo sotto l'incantesimo del programma di fondazione. Questa replica non è il luogo per dedicarsi a tali domande ma occorre continuare a lavorarci – volentieri insieme. Tuttavia, soltanto dopo aver compiuto un primo passo importante, ossia quello di rompere quell'incantesimo. È già abbastanza difficile sottoporre a un'analisi critica le società moderne, le loro crisi, le patologie e i *deficit* di giustizia, contribuendo in tal modo – senza che manchi la necessaria auto-riflessione – alle lotte per l'emancipazione. Dovremmo concentrarci su questo compito, invece di scavare per ottenere delle fondamenta impossibili e, in ultima analisi, auto-minarci⁵.

⁵ I miei ringraziamenti a Stefan Müller-Doohm e Roman Yos per la replica; a Polona Curk, Christine Freyenhagen, Timo Jütten, Thomas Khurana e Jörg Schaub per le critiche, alcune formulazioni e altri suggerimenti; e ai redattori per la possibilità di rispondere.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- ADORNO, Th. W. (1951). *Minima Moralia. Meditazioni della vita offesa*. Torino: Einaudi, 1994³.
- ADORNO, Th. W. (1966b), *Dialettica negativa*. Torino, Einaudi, 1970.
- FREYENHAGEN, F. (2011). Empty, Useless, and Dangerous? Recent Kantian Replies to the Empty Formalism Objection. *Bulletin of the Hegel Society*, 63: 95-118.
- FREYENHAGEN, F. (2013a). *Adorno's Practical Philosophy: Living Less Wrongly*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FREYENHAGEN, F. (2013b). Ethical (Self-)Critique. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 113(3): 253-268.
- FREYENHAGEN, F. (2015). Honneth on Social Pathology: A Critique. *Critical Horizons*, 16(2): 131-152.
- FREYENHAGEN, F. (2017). Che cos'è la Teoria critica ortodossa?. *The Lab's Quarterly*, 22(4), 2020: 11-24.
- FREYENHAGEN, F. (2018). Critical Theory: Self-Reflexive Theorizing and Struggles for Emancipation. In W.R. Thompson (ed.). *Oxford Research Encyclopedia of Politics*. Oxford: Oxford University Press.
- FREYENHAGEN, F. (2019). *Objective reason and irrational society: the "linguistic turn" in Horkheimer and Adorno*, Oxford Critical Theory Seminar, 21 febbraio.
- FREYENHAGEN, F. (2020). Adorno and Horkheimer on Anti-semitism. In P. Gordon, E. Hammer, M. A. Pensky (eds.), *A Companion to Adorno* (pp. 117-136). Oxford: Wiley Blackwell.
- HONNETH, A. (2017). Is there an emancipatory interest? An attempt to answer critical theory's most fundamental question. *European Journal of Philosophy*, 25: 908-920.
- 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.
- HORKHEIMER, M., ADORNO, Th. W. (1947). *Dialettica dell'illuminismo*. Torino: Einaudi, 1966.
- KHURANA, T. (2013). Impulse und Reflexion. Aporien der Moralphilosophie und die Moral der Aporien nach Adorno. *Zeitschrift für kritische Theorie*, 19(36-37): 60-82.
- MARTIN, W. (2009). Ought but Cannot. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 109: 103-128.
- MÜLLER-DOOHM, S., YOS, R. (2018). Ortodossia fatale. La Teoria critica
-

- sul pendio scivoloso del decisionismo. Una replica di Fabian Freyenhagen. *The Lab's Quarterly*, 22(4), 2020: 25-38.
- SCHAUB, J. (2015). Misedevelopments, Pathologies, and Normative Revolutions: Normative Reconstruction as Method of Critical Theory. *Critical Horizons*, 16(2): 107-130.
- SCHILLER, H.-E. (2018), Antagonismus. 12 Thesen zu Vernunft und Unvernunft in gesellschaftskritischer Perspektive. In R. Danneman, H. Pickford, H.-E. Schiller (Hg.), *Der aufrechte Gang im windschiefen Kapitalismus. Modelle kritischen Denkens* (pp. 123-139). Wiesbaden: Springer Fachmedien, 2018.
-

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
-