

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 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

PRESENTAZIONE

La disputa sull'ortodossia della Teoria critica

Presentiamo al lettore di “The Lab’s Quarterly” una piccola disputa che si è svolta sulle pagine della “Deutsche Zeitschrift für Philosophie” e che trova occasioni di ripresa e sviluppo in molteplici contesti editoriali. Il confronto è stato avviato dal saggio *Was ist orthodoxe kritische Theorie?* (2017) di Fabian Freyenhagen, da cui sono scaturite la replica *Fatale Orthodoxie. Kritische Theorie auf der schiefen Bahn des Dezisionismus* (2018) di Stefan Müller-Doohm e Roman Yos e, quindi, la controreplica *Dogmatischer Dogmatismusvorwurf* (2019) dello stesso Freyenhagen. L’oggetto della contesa sono alcune tesi controverse sull’idea di “critica” nella Teoria critica francofortese, sulla possibilità e necessità di un programma di fondazione e sull’attualità della concezione filosofica e sociologica della prima “Scuola di Francoforte” rispetto alle svolte compiute da Habermas e poi, dagli approcci neo-kantiani (Forst) e neo-hegeliani (Honneth). Per la nostra rivista, è intervenuto anche William Outhwaite, il cui contributo approfondisce la questione irrisolta degli elementi di continuità e discontinuità tra le generazioni della Teoria critica francofortese. Il monografico è chiuso da un mio scritto rivolto a chi è meno addentro a tali discussioni e che intende fornire una traccia di lettura ripercorrendo sommariamente gli snodi principali di questa storia intellettuale.

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 sovrastorici?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 prefilossico. 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.

ORTODOSSIA FATALE

La Teoria critica sul pendio scivoloso del decisionismo. Una replica a Fabian Freyenhagen

di Stefan Müller-Doohm e Roman Yos*

Abstract

Our reply to Fabian Freyenhagen's article "Was ist orthodoxe Kritische Theorie?" raises the question whether his proposal that Critical Theory only "be adequately and appropriately critical" without a program of justification spares the search for any general criteria. Answering negatively we conversely want to recall, particularly with regard to Horkheimer's and Adorno's Dialectic of Enlightenment as well as Habermas's concept of an emancipatory interest, that such a criterion as a normative foundation of critique is crucial not only for systematical purposes, but also recognised as necessary in this respect by Adorno, who Freyenhagen wants to play off against programs of justification. Critical Theory needs to be clear in this respect. Against this background we are questioning Freyenhagen's recourse to an "interest in abolishing social injustice" as the "only criterion for Critical Theory." Because Freyenhagen ignores the fact that Critical Theory has been understood by its representatives in a twofold manner – as a theoretical program of justification for one and secondly as a cultural diagnosis – his plea for an orthodox Critical Theory is endangered by decisionism.

Keywords

Critical Theory; Decisionism; Habermas; Horkheimer; Adorno; Program of justification

* STEFAN MÜLLER-DOOHM. Institut für Sozialwissenschaften, Carl-von-Ossietzky-Universität Oldenburg. Email: stefan.mueller.doohm@uni-oldenburg.de
ROMAN YOS. Institut für Philosophie, Universität Potsdam. Email: yosroman@gmail.com

Il saggio è stato pubblicato originariamente in lingua tedesca, con il titolo *Fatale Orthodoxie. Kritische Theorie auf der schiefen Bahn des Dezisionismus. Eine Replik auf Fabian Freyenhagen* nella "Deutsche Zeitschrift für Philosophie", 66(6), 2018: 788-801. La redazione ringrazia l'editore De Gruyter e gli Autori 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.n4.3>

I

Un'applicazione sconsiderata e dogmatica della teoria critica alla pratica, nella realtà storica mutata non farebbe che accelerare il processo che invece essa dovrebbe denunciare (Horkheimer 1968/1974: VII).

In senso stretto, la Teoria critica è un progetto sociologico e filosofico il cui scopo è quello di assumere la storia, la società e la cultura come oggetto di riflessione dal punto di vista normativo. Così è nato un ambiente intellettuale – uno “spazio di pensiero” globale (Zwarg 2017: 32) – che comprende tre e ora quattro generazioni, con una moltitudine di voci. All'interno di questa polifonia c'è la tendenza a posizionarsi in modo diverso rispetto alla teoria e alla politica. Così, da qualche tempo, si può osservare una sorta di costruzione di fronti in cui, nonostante le possibili alleanze, in ultima analisi, tre approcci si sforzano di mostrarsi più convincenti nel rinnovare o addirittura trasformare la Teoria critica.

Dal punto di vista della visibilità scientifica, anzitutto, colpiscono le divergenze concettuali tra la teoria dell'intesa e la teoria del riconoscimento, come sono state proposte evidentemente da Jürgen Habermas e Axel Honneth. Pur con le loro specifiche differenze, esse condividono però un duplice sforzo: da un lato, insistono nel definire il modo della critica e le basi normative impiegate nel processo analitico; e, dall'altro lato, ciascuna in forme originali, cerca di rendere fruttuosi gli assunti teorici per l'analisi delle società moderne, delle loro crisi, patologie e deficit di giustizia (cfr. Habermas 1981/1986; Honneth 1992/2006; 2011/2015). In secondo luogo, vi sono interpretazioni importanti che mettono alla prova la validità temporale dei concetti tradizionali della Teoria critica. Il loro comune denominatore consiste in una revisione storicizzante delle fasi evolutive della Teoria critica, che diventa così l'oggetto di ricostruzioni dal punto di vista della storia delle idee (cfr. Demirović 1999, Strydom 2011, Breuer 2016, Jeffries 2016, Jay 2016). Una terza direzione per un approccio originale alla Teoria critica è di utilizzare il lessico e il potenziale interpretativo di un'analisi storicomaterialista del dominio per esaminare gli antagonismi e le dinamiche delle disuguaglianze nelle società capitalistiche del XXI secolo (cfr. Meyer 2005, Braunstein 2011, Thompson 2016). Fabian Freyhagen (2017/2020) sostiene questa idea di Teoria critica. Nel suo saggio in cui tratteggia esplicitamente l'immagine di una “Teoria critica ortodossa” intende fare di tale ortodossia il punto di partenza di un rinnovamento della tradizione. Questo tentativo paradossale di derivare un'innovazione dal recupero di un'ortodossia ipostatizzata sollecita una replica critica.

II

Il punto essenziale della proposta di canonizzare la Teoria critica della “prima generazione della Scuola di Francoforte” (Ivi: 13) è il seguente: una teoria sociale orientata dall’“interesse per l’emancipazione” (Ivi: 16), secondo Freyenhagen, è in grado di collegarsi direttamente alle “esperienze negative degli individui” rispetto alla “miseria”, alla “mancanza di libertà” e all’“ingiustizia” (Ivi: 15). Se la teoria sociale assumesse come oggetto questi “cattivi stati esistenti” in un accesso così diretto potrebbe astenersi dal dover prima fissare i criteri della critica a questa “miseria del mondo”, per riprendere la nota figura di Bourdieu. Freyenhagen ritiene che la critica derivi la propria auto-evidenza dalla stessa “parzialità” e, più precisamente, dall’«interesse per l’emancipazione dell’uomo dalle condizioni di schiavitù», a cui si riferisce e che costituisce il fondamento delle analisi sociali (Ivi: 16). Il prezzo di far riferimento alle sole esperienze negative consiste in una riduzione delle pretese esplicative della Teoria critica e, al tempo stesso, nella inevitabile vaghezza dei criteri di razionalità che *volens volens* deve presumere.

Non è solo problematica l’origine di un tale interesse all’emancipazione, escludendo i «soggetti o modi di reazione sovistorici» (Ivi: 14) – su questo dovremo tornare –, ma è anche sorprendente che Freyenhagen, per assicurare il postulato, faccia riferimento proprio alle dichiarazioni programmatiche di Max Horkheimer, pubblicate nella “Zeitschrift für Sozialforschung” con il titolo *Teoria tradizionale e teoria critica* (1937a/1974). Tutto ciò è sorprendente perché Freyenhagen prende il programma di Teoria critica di Horkheimer – che secondo lui ha come oggetto «gli uomini come produttori della totalità delle loro forme storiche di vita» (1937b/1974: 187) – e lo mette in prospettiva, in un certo modo. La proposta di Horkheimer sia di definire con maggiore precisione la Teoria critica che di aggiornarla è interpretata nel senso che i suoi rappresentanti sono mossi fondamentalmente da un punto di vista “fazioso”. Per il teorico critico in quanto “partigiano” – questa è la presunta concezione dell’Horkheimer di Freyenhagen, è superfluo giustificare le condizioni della possibilità di critica: «I teorici critici sono partigiani nella lotta per sopprimere l’ingiustizia sociale, le relazioni schiavistiche, in cui predomina la miseria» (2017/2020: 15)¹. Tutti i tentativi di elaborare un “programma di fondazione”, come viene definito in numerosi passaggi da Freyenhagen, sono potenzialmente un ostacolo alla realizzazione della Teoria critica come analisi del capitalismo – e, perciò,

¹ Ciò che Adorno pensava dello “Standpunktdenken” è espresso in passaggio dei *Minima Moralia* dal titolo “Per la morale del pensiero” (1951/1954: 78).

i tentativi di Habermas, Apel, Honneth, Forst e altri di giustificare i criteri della critica «squalificano se stessi» (Ivi: 16).

Contro questa lettura idiosincratca del programma di Horkheimer presentiamo alcune obiezioni. Con il proposito di riposizionare la Teoria critica nella situazione del 1937, egli cercava, per un verso, di giustificarne la validità di fronte all'«istante storico» (1937a/1974: 183), per altro verso, di presentare la condizionalità storica su un piano astratto e da una prospettiva generale, a partire dalla premessa che «la critica non si identifica con il suo oggetto» (1937b/1974: 189). La circostanza che Freyenhagen ignori questa premessa costitutiva – come vedremo in seguito – è il difetto principale delle sue argomentazioni. È da tale premessa che Horkheimer tenta di contrastare il difetto della precedente Teoria critica, differenziandola dalle teorie tradizionali che egli osservava come predominanti (cfr. Dahms 1994: 156) – sotto le sembianze della speculazione metafisica e del riduzionismo positivista della scienza – e che valutava come parte stessa della cattiva realtà. Ad esse, Horkheimer contrappone una teoria che si dimostra superiore sia per il rivolgimento autoriflessivo sia per il riferimento all'imperativo moralmente vincolante di una società migliore a cui confrontare l'esistente. Egli rivendica con vigore questa «idea del meglio» ma è in grado di definirla solo nella misura in cui collega materialisticamente il concetto idealistico di ragione al lavoro produttivo, in quanto forza di autorealizzazione del genere. Poiché Horkheimer presuppone un'idea sostanziale del meglio, la critica dell'ingiustizia sociale finisce per presentare una concezione normativamente sostanziale del diritto e della giustizia, che tuttavia egli si limita ad accennare e richiamare. Ciò dipende dal fatto che la concezione normativa è sviluppata negativamente in contrasto al positivismo e alla metafisica. Di fronte ai regimi fascisti europei, era più rilevante affermare che, a causa di una situazione storica che spinge verso «la più tenebrosa barbarie» (1937a/1974: 185), la Teoria critica ha il compito di trasmettere ciò che è potenzialmente ragionevole nella forma di una teoria corretta. Così, si legge: «Se non viene continuato lo sforzo teorico [...] la speranza di migliorare radicalmente l'esistenza umana perde ogni fondamento» (Ivi: 177).

Per Horkheimer, la Teoria critica ha «la funzione dialettica di commisurare ciascuna tappa storica non solo a singoli dati e concetti isolati, bensì al suo contenuto originario e integrale» (1937b/1974: 193) – un contenuto che può essere sviluppato come un ideale. Solo verso la fine del testo, dove cambia il livello di argomentazione e si rimanda a figure storico-filosofiche del pensiero, Horkheimer rompe con questo «progredire lungo la linea tracciata dall'idealismo fino alla massima

suprema della teoria critica» (Breuer 2016: 23). Alla luce di quelle figure, Horkheimer si mostra pessimista sulla continuazione della pur auspicata Teoria critica, e ciò considerando il declino del movimento operaio e l'affermazione del totalitarismo. Queste le ragioni per cui, già ridimensionata nelle prospettive, in questo periodo la Teoria critica viene a determinarsi solo per “formulazione negativa”, cioè dall’«interesse per la soppressione dell’ingiustizia sociale» (1937b/1974: 186). Horkheimer sembra infatti trascurare che già solo il pensare questa soppressione presuppone che il teorico critico elabori un’idea precisa e renda plausibile un’opposta concezione di giustizia sociale. È questo procedimento di fondazione che rende possibile l’individuazione di una norma valida per la denuncia delle forme attuali di ingiustizia. E, a tale riguardo, solo in una enunciazione astratta, Horkheimer fa riferimento «all’idea dell’autodeterminazione del genere umano» (Ivi: 174).

Non è irrilevante notare a questo punto che con questa peculiare oscillazione tra idealismo e pessimismo, Horkheimer si sia implicitamente allontanato dai chiari obiettivi del discorso programmatico tenuto a Francoforte sul Meno nel 1931, quando divenne direttore dell’Istituto per la ricerca sociale. All’epoca, egli poneva l’accento sulla ricerca scientifica cooperativa e durevole tra le discipline tradizionali, come l’economia, la psicologia, la sociologia, la storia e il diritto, le cui prospettive metodologiche e i cui risultati dovevano andare a beneficio di una costruzione teorica di filosofia sociale. Così, se due anni prima della dittatura nazionalsocialista, Horkheimer era interessato principalmente alla ricerca pratica, dopo l’avvento del regime totalitario, egli pone il suo programma teorico sotto premesse completamente diverse. Abbiamo ricordato questo cambiamento nell’autocomprensione della teoria sociale critica solo perché dimostra il proprio indice temporale. Durante pochi decenni, la Teoria critica finisce per sfumare nel “Credo per l’Ortodossia”. Ciò è tanto più sorprendente, se consideriamo la tesi di Walter Benjamin ripresa dalla *Dialettica dell’Illuminismo*, secondo cui la teoria critica non è un progetto (ortodosso) da contrapporre come “immutabile” al movimento storico, in quanto «attribuisce alla verità un nocciolo temporale» (Horkheimer, Adorno 1969/2010: XLV). Sono, soprattutto, il capitolo “Concetto di Illuminismo” e la “Premessa all’ultima edizione tedesca” che possono essere letti come una rinnovata riflessione, costretta dalle circostanze di un crescente “totalitarismo”, a dare conto delle condizioni di possibilità (o impossibilità) di una critica della ragione formalista e quindi a giustificare su un nuovo fondamento il progetto della Teoria critica del “mondo amministrato” [*verwaltete Welt*].

III

Freyenhagen evita di esaminare specificamente la *Dialettica dell'illuminismo* perché questo lavoro centrale deve essere letto come un programma di fondazione senza il quale il progetto della Teoria critica crolla come un castello di carte? Rispetto alla presunta rinuncia a ogni giustificazione e contro la critica mossa da Habermas, per cui – con la loro concezione aporetica della ragione e il loro “scetticismo etico” – Horkheimer e Adorno avrebbero segato il ramo su cui erano seduti, occorre precisare che i due studiosi erano coscienti che la ricostruzione del fallimento della ragione non richiede in alcun modo una generale negazione della ragione. Sin da subito, infatti, essi rimarcano proprio che la Teoria critica, nella forma attuale di critica auto-riflessiva dell'illuminismo, dovrebbe «preparare un concetto positivo» di critica «che lo liberi dall'irretimento nel cieco dominio» (1947/1966: 8). Horkheimer e Adorno sono certo ben lungi dal rivelare l'Illuminismo e il pensiero critico e con essi la loro giustificazione. Si tratta piuttosto di acquisire il suo potere emancipativo attraverso l'“autoriflessione” e la «presa di coscienza di quello stesso pensiero» (Ivi: 48.) – ed è ciò di cui si occupano nel complesso in questo libro. Non è la stessa cosa di «indagare criticamente un mondo partigiano», come pretende il volontarismo di Freyenhagen (2017/2020: 16). Al contrario, Adorno e Horkheimer ritengono che la critica sociale sia ancor più radicale. Al di là delle critiche al capitalismo e alla reificazione, essa deve indagare i profondi abissi della ragione, rispetto ai quali – scriveva Adorno in una lettera a Horkheimer – «occorre tutta l'opera del concetto» (2004: 200). Al centro di questo lavoro speculativo c'è la categoria della ragione. E questa è dicotomicamente concepita, da un lato, come “razionalità strumentale”, dall'altro lato, come “riflessione” – l'ausilio metodologico a cui ricorrono Adorno e Horkheimer nel loro tentativo di «comprendere perché l'umanità, invece di entrare in uno stato veramente umano, sprofondi in un nuovo genere di barbarie» (1947/1966: 3). Il processo della dialettica dell'Illuminismo che gli autori ricostruiscono è la via intrapresa dalla teoria della conoscenza per impegnare la ragione su se stessa in modo che diventi trasparente in tutti i suoi momenti. Questo programma si basa, infine, sull'intenzione di «rendere visibili seppur a mala pena le deboli tracce di qualcosa di meglio» (Wellmer 1985: 99).

Ci si può chiedere qui se la *Dialettica dell'illuminismo* sia riuscita a rendere visibili quelle tracce di qualcosa di meglio o, invece, a cogliere «la possibilità del meglio» nella «coscienza irriducibile della negatività», come scrisse Adorno nei *Minima Moralia* (1951/1954: 16).

Indubbiamente, però, la *Dialettica negativa* tenta tutto il possibile per trovare una nuova strada nella concezione del fondamento (cfr. Thyen 1989: 170-176), che consiste nel «mette(re) le carte sul tavolo», sapendo che «certo il gioco è un'altra cosa» (1966/1970: XI). L'intenzione epistemologica di Adorno è quella di sviluppare un concetto dialettico di verità, ponendo al centro la “negazione del pensiero”, una contraddizione che «libera la dialettica» dalla «natura affermativa» (*Ibidem*). Questo movimento dimostra il proprio valore in quanto il concetto dischiude la materia «nel mezzo della riflessione filosofica» (Cfr. Thyen 1989: 268). Se Adorno fosse stato convinto di poter fare a meno di un programma di fondazione si sarebbe risparmiato la fatica di contrapporre il concetto di “negazione determinata” al pensiero logico-identitario.

Riprendendo la *Dialettica negativa*, Freyenhagen lascia da parte lo sforzo di Adorno di giustificare la fondazione della critica attraverso la teoria della conoscenza. Egli si riferisce esclusivamente alle “Meditazioni sulla metafisica”, accennando solo all'imperativo categorico adorniano di «organizzare il nostro pensiero e il nostro agire in modo che Auschwitz non si ripeta» – un imperativo che viene inteso come «resistente alla sua fondazione» (2017/2020: 17). L'interpretazione di Freyenhagen della natura contraddittoria dell'imperativo è che Adorno si astiene da ogni pretesa di validità universale del nuovo imperativo categorico nei termini di filosofia morale. Piuttosto, l'esplicazione di una filosofia morale negativa si applica come critica di una società in cui «(n)on esiste una sicurezza morale; supporlo sarebbe già immorale, un falso scaricare l'uomo da ciò che dovrebbe essere in qualche modo eticità» (1966/1970: 217). Tuttavia, Adorno non ha voluto in alcun modo escludere la possibilità di un'azione morale: un'azione in cui i momenti di riflessione e di impulso si uniscono. Questa possibilità implica la fondazione della morale nel senso di una “definizione positiva della forma della morale” (cfr. Khurana 2013: 61). L'impulso non è mai l'ultima istanza che decide che cosa è eticamente necessario.

IV

Freyenhagen cerca di giustificare la tesi che il paradigma della fondazione ostacola la Teoria critica ortodossa, facendo ripetutamente riferimento all'interesse all'emancipazione (2017/2020: 17). Sembra convinto che questa mossa, per così dire, dia le ali alla Teoria critica. D'altra parte, con buone ragioni, proprio nel passaggio della *Dialettica negativa* in cui riflette sull'“elemento aggitivo” e sull'“impulso”,

Adorno mette in guardia dal «decisionismo, che annulla la ragione» (1966/1970: 205). Freyenhagen ignora anche che Habermas, seguendo Horkheimer, ha cercato di elaborare una teoria differenziata degli interessi della conoscenza per spiegare i fondamenti di una critica sociale «che possono essere ancorati non contingentemente a tradizioni teoriche» (1962/1973: 385). Habermas distingue tra interessi della conoscenza tecnici, pratici ed emancipatori, che per lui sono i «punti di vista specifici, dai quali soltanto possiamo cogliere la realtà come tale». Essi definiscono i «limiti trascendentali di una possibile concezione del mondo» (1965/1969: 53). Mentre gli interessi della conoscenza tecnico-cognitivi e pratico-morali sono valido *a priori* perché ancorati alle modalità di azione antropologicamente fondamentali del lavoro strumentale e dell'interazione simbolica, l'interesse della conoscenza all'emancipazione ha uno statuto derivato. Esso mira all'abolizione dei vincoli sociali che derivano dalla particolarità delle posizioni di dominio e che causano la «differenza tra il grado *effettivo* della repressione *richiesta* istituzionalmente e il grado della repressione *necessaria* ad un dato stadio delle forze produttive. Questa differenza è una misura per il dominio oggettivamente superfluo» (1968/1970: 62). In tale contesto, Habermas parte dall'assunto che la conoscenza della riflessione innescata dalla critica conduce a processi di auto-chiarificazione che contribuiscono alla liberazione da una dipendenza accettata in modo indiscutibile nella società². Egli differenzierà successivamente tra l'autoriflessione critica e la ricostruzione di strutture normative di significato. E nel *Postscritto* dell'edizione tascabile di *Erkenntnis und Interesse*, il concetto di autoriflessione sarà espressamente rivisto: «Soltanto in seguito mi è di-venuto chiaro che l'uso linguistico tradizionale (che risale all'idealismo tedesco del termine "riflessione" comprende (e confonde) due cose diverse: cioè da una parte la riflessione sulle condizioni di possibilità di competenze del soggetto che conosce, parla e agisce in generale, e dall'altra la riflessione sulle delimitazioni, inconsapevolmente prodotte, alle quali si sottomette nel suo processo di formazione un soggetto determinato di volta in volta» (1973/1990: 330). Adesso, Habermas definisce "ricostruzione razionale" la prima e "critica" la seconda. Mentre la critica dispiega il particolare e ha il compito di rendere consapevoli, la ricostruzione razionale è rivolta alle condizioni universali di possibilità di critica. Freyenhagen non considera questo approccio esplicativo degli interessi della conoscenza emancipatori e delle tensioni tra la critica come

² Nella nuova Introduzione di *Theorie und Praxis*, Habermas scrive che la "pretesa di validità" [*Geltungsanspruch*] avanzata dalla critica «può affermarsi soltanto in processi chiarificatori riusciti, cioè nel discorso pratico degli interessati» (1971/1973: 30).

auto-riflessione e come ricostruzione.

Come già detto, la giustificazione dell'ortodossia di Freyenhagen soffre della fissazione per un interesse all'emancipazione ipostatizzato, con la conseguenza che egli non distingue abbastanza tra la fondazione teorica delle condizioni della possibilità di critica, da un lato, e l'azione della critica come analisi della società storicamente data, dall'altro. In tal modo, egli commette un errore categoriale, mescolando il tentativo di chiarire lo statuto della critica con l'obiettivo di realizzare un'analisi del presente sul capitalismo, la cui necessità è peraltro fuori discussione. Egli trascura anche il fatto che la critica del modo di produzione capitalistico e dello sfruttamento del lavoro, che egli privilegia, è una critica su basi morali che descrive l'ingiustizia delle condizioni esistenti, l'appropriazione del lavoro straordinario non retribuito, in altre parole la sopraffazione dell'altro come mero mezzo. Questa è una delle ragioni per cui da Horkheimer e Adorno sino a Habermas e Honneth, la Teoria critica si è impegnata a sviluppare i fondamenti della filosofia morale.

Freyenhagen non considera che i rappresentanti della Teoria critica nel corso delle generazioni hanno perseguito tale progetto in due modi: come programma di fondazione teorica e come diagnosi del tempo. Da quest'ultimo scaturisce senza dubbio il ruolo di intellettuale pubblico che Adorno e Habermas, ad esempio, hanno svolto per decenni. Ma anche in questo caso hanno compiuto una distinzione tra la costruzione teoretica e l'intervento pubblico dell'intellettuale che dipende proprio da quella «intelligenza nella lotta politica» che Freyenhagen, riferendosi a Horkheimer, rivendica per la Teoria critica ortodossa (2017/2020: 16).

Il riferimento all'intelligenza, tuttavia, non può disconoscere che in ultima analisi sono i motivi e addirittura gli interessi a orientare le azioni, in generale ma anche e soprattutto quelle nella lotta politica. Freyenhagen lo sottolinea espressamente. Di fronte ai suoi teorici critici come faziosi³, è inevitabile il ricordo della concezione del partigiano di Carl Schmitt, tanto più perché quella figura è stata mantenuta neutrale nei confronti di ogni visione del mondo in modo deliberato. È rilevante – laddove la “teoria del partigiano” è una continuazione del “concetto di politico” basato sulla distinzione tra amico e nemico – che il partigiano – derivato dal “membro di partito” [*Parteiläufer*] – non si interroga sulla generalizzabilità delle ragioni di proprio agire. La sua condotta si basa infatti su una visione del mondo faziosa che tuttavia non dipende in alcun modo da una particolare concezione del mondo e quindi non è vincolata ai contenuti. Questo lo accomuna a ciò che Sartre chiamava “la libertà e la fattualità della situazione”. Solo i criteri formali – come «l'irregolarità,

³ L'*abstract* in lingua inglese del contributo parla addirittura di un “interesse di parte”.

la maggiore mobilità della lotta attiva e la superiore intensità dell'impegno politico» – sono decisivi per il partigiano di Schmitt (1963: 26). A ciò si aggiunge il radicamento nella “terra di origine”, il suo carattere “tellurico”. Se questi sono i tratti che Freyenhagen attribuisce alla faziosità dell'intellettuale, alla “intelligenza nella lotta politica” di Horkheimer, allora, è tanto più urgente mettere in guardia contro il pericolo del contestuale rifiuto di un programma di fondazione. Freyenhagen si dovrebbe chiedere che cosa protegge il teorico critico in quanto partigiano dal rischio dell'arbitrarietà dei possibili effetti, mentre rivendica la “lotta per sopprimere l'ingiustizia sociale” (2017/2020: 15). Non si espone forse all'arbitrarietà della situazione e all'imprevedibile gioco dei poteri? Chi, come Freyenhagen, intenda prendere posizione contro l'“irrazionalismo” deve rispondere a questa domanda.

Non bisogna cercare a lungo nella scatola delle falene della storia intellettuale tedesca per trovare l'etichetta di “schmittianesimo di sinistra”⁴. Ma proprio l'appello di Freyenhagen per un'ortodossia della Teoria critica senza programma di fondazione consegna l'intellettuale partigiano ai soli interessi di parte e l'“accesso alla verità” ai soli intellettuali partigiani. L'esistenzialismo politico è un'idea che nel secolo scorso ha spinto verso la realtà. Non c'è bisogno di dirlo specificamente a coloro che si sentono legati alla Teoria critica. Ma ciò che si fa e si farà oggi per porre fine all'«emancipazione dell'uomo dalle condizioni di schiavitù» (Ivi: 16) non può essere lasciato esclusivamente alla partigianeria (sia essa quella di un'avanguardia intellettuale). Non ne consegue, tuttavia, che la Teoria critica debba preoccuparsi di mantenere una “posizione neutrale”. Non lo è mai accaduto in passato e non c'è segno di una tale neutralità nelle voci odierne. Gli oggetti della critica e i soggetti individuali e collettivi che la praticano appartengono al medesimo contesto senza che si produca un rispecchiamento. Freyenhagen sospetta comunque della neutralità e rifiuta i programmi di fondazione ma mentre riduce la Teoria critica a un elemento di insubordinazione rinuncia così ai predicati di validità.

In conclusione di questa replica, è possibile riconoscere che Freyenhagen pone una domanda corretta e importante: Che cos'è la Teoria critica? Tuttavia, la sua risposta, «(l)a critica, dopo tutto, è la quintessenza della Teoria critica» (Ivi: 12), ci sembra banale fintanto che la grammatica normativa della critica sociale rimane non trasparente, cioè finché non viene mostrato come la critica sia fondata e altresì come queste giustificazioni siano mutate (cfr. Jaeggi, Wesche 2009; Iser 2008). Se si guarda da questa prospettiva alla storia evolutiva della Teorie critica di

⁴ Per la polemica negli Stati Uniti cfr. Zwarg 2017.

Horkheimer, Adorno, Habermas e Honneth non si può fare a meno di notare che il concetto di critica e la sua giustificazione hanno subito trasformazioni. Diventa così evidente che il tratto tipico della Teoria critica – non essendo un'unità omogenea – è che, nella formazione della critica, essa si mostra soltanto nella trasformazione. Eppure, ciò che le diverse concezioni della Teoria critica hanno in comune è di cercare di rendere trasparente la connessione tra la critica e la ragione come fondamento delle analisi sociologiche sul presente. Contro questa autoassicurazione, Freyenhagen ritiene che la Teoria critica debba essere immunizzata, quindi – rileviamo non da ultimo –, anche da Adorno, il quale ha insistito sul fatto che la Teoria critica «deve continuamente rinnovarsi nello sviluppo» (1966/1970: 31).

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- ADORNO, TH. W. (1951). *Minima Moralia*. Torino: Einaudi, 1954.
- ADORNO, TH. W. (1966). *Dialettica negativa*. Torino: Einaudi, 1970.
- ADORNO, TH. W., HORKHEIMER, M. (2004). *Briefwechsel 1927-1969. Band II: 1938-1944*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- BRAUNSTEIN, D. (2011). *Adornos Kritik der politischen Ökonomie*. Bielefeld: Transcript Verlag.
- BREUER, S. (2016). *Kritische Theorie. Schlüsselbegriffe, Kontroversen, Grenzen*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- DAHMS, H.-J. (1994). *Positivismusstreit. Die Auseinandersetzungen der Frankfurter Schule mit dem logischen Positivismus, dem amerikanischen Pragmatismus und dem kritischen Rationalismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- DANNEMAN, R., PICKFORD, H., SCHILLER, H.E. (2018, Hg.). *Der aufrechte Gang im windschiefen Kapitalismus. Modelle kritischen Denkens*, Wiesbaden: Springer VS.
- DEMIROVIĆ, A. (1999). *Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- FREYENHAGEN, F. (2017). Che cos'è la Teoria critica ortodossa?. *The Lab's Quarterly*, 22(4), 2020: 11-24.
- HABERMAS, J. (1962). Compiti critici e conservatori della sociologia. In Id., *Prassi politica e teoria critica della società* (pp. 367-386). Bologna: il Mulino, 1973.
- HABERMAS, J. (1965). Conoscenza e interesse. In Id., *Teoria e prassi nella società tecnologica* (pp. 43-58). Bari: Laterza, 1969.
- HABERMAS, J. (1968). *Conoscenza e interesse*. Bari: Laterza, 1970
-

- HABERMAS, J. (1971). Introduzione: la difficile mediazione tra teoria e prassi. In Id., *Prassi politica e teoria critica della società* (pp. 29-75). Bologna: il Mulino, 1973.
- HABERMAS, J. (1973). Poscritto 1973. In Id., *Conoscenza e interesse* (pp. 293-338). Bari-Roma: Laterza, 1990.
- HABERMAS, J. (1981). *Teoria dell'agire comunicativo*. Bologna: il Mulino, 1986.
- HABERMAS, J. (1991), *Teoria della morale*. Roma-Bari: Laterza, 1994.
- HONNETH, A. (1992). *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*. Milano: il Saggiatore, 2002.
- HONNETH, A. (2011). *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica*. Torino, Codice Edizioni, 2015.
- HORKHEIMER, M. (1931). La situazione attuale della filosofia della società e i compiti di un Istituto per la Ricerca Sociale. In Id., *Studi di filosofia della società. Saggi, discorsi e contributi 1930-1972. Con un'appendice su università e studi accademici* (pp. 61-76). Milano-Udine: Mimesis, 2011.
- 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. (1968), Premessa alla ripubblicazione di questi scritti. In Id., *Teoria critica. Scritti 1932-1941 (I)* (pp. VII-XII). Torino: Einaudi, 1974.
- HORKHEIMER, M., ADORNO, TH. W. (1947). *Dialettica dell'illuminismo. Frammenti filosofici*. Torino: Einaudi, 1966.
- HORKHEIMER, M., ADORNO, TH. W. (1969). Premessa all'ultima edizione tedesca. In Id., Id., *Dialettica dell'illuminismo* (pp. XLV-XLVI). Torino: Einaudi, 2010.
- ISER, M. (2008). *Empörung und Fortschritt. Grundlagen einer kritischen Theorie der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.-New York: Campus.
- JAEGGI, R., WESCHE, T. (2009, Hg.). *Was ist Kritik?*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- JAY, M. (2016). *Reason after its Eclipse. On late Critical Theory*. Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- JEFFRIES, S. (2016). *Grand Hotel Abyss. The Lives of die Frankfurt School*, London: Verso Books.
- KHURANA, T. (2013). Impuls und Reflexion. Aporien der Moralphilosophie und die Moral der Aporien nach Adorno. *Zeitschrift für kritische Theorie*, 19(36-37): 60-82.
-

- MEYER, L. (2005). *Absoluter Wert und allgemeiner Wille*, Bielefeld: Transcript Verlag.
- SCHMITT, C. (1963). *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkungen zum Begriff des Politischen*. Berlin: Duncker & Humblot
- STRYDOM, P. (2011). *Contemporary Critical Theory and Methodology*. New York: Routledge.
- THOMPSON, M. J. (2017). Das Scheitern des Anerkennungsparadigmas in der neueren Kritischen Theorie. *Sozialwissenschaftliche Literaturrundschau*, 75: 106-119.
- THYEN, A. (1989). *Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- WELLMER, A. (1985). *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- ZWARG, R. (2017). *Die Kritische Theorie in Amerika. Das Nachleben einer Tradition*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
-

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 sovrastorici» (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.
-

GROUNDING GROUNDED?

di *William Outhwaite**

Abstract

This comment on the exchange between Stefan Muller-Doohm/Roman Yos and Fabian Freyenhagen aims to put the debate in the context of the broader question of the relative merits of earlier and later critical theory. I agree with Muller-Doohm and Yos in suggesting that the approaches of Horkheimer and Adorno on the one hand, and Habermas on the other, to the question of *Begründung* are less far apart than Freyenhagen claims.

Keywords

Begründung; Habermas; Adorno; Horkheimer; Apel

* WILLIAM OUTHWAITE è Emeritus Professor in sociologia presso la Newcastle University.
Email: William.Outhwaite@newcastle.ac.uk

DOI: <https://doi.org/10.13131/1724-451x.labsquarterly.axxii.n4.5>

Joining a debate in which the protagonists have thoroughly addressed each other's claims, I shall aim here merely to contextualise the discussion. As in the case of Hegel and Marx, adherents of critical theory have often polarised between enthusiasts for the younger version and those who prefer the later one, the latter notoriously characterised, in Althusser's interpretation of Marx, as "mature" and "scientific". In the case of critical theory, there has been a welcome turn to a re-examination of the work of Horkheimer and Adorno, as in the recently launched *Berlin Journal of Critical Theory*, which has its goal «to focus on the critical theory of the first generation of the Frankfurt School and to extend its theories to our age»¹.

Among the precursors of this trend I would point in particular to two critical theorists from the Anglosphere, Gillian Rose and Jay Bernstein². Rose's doctoral thesis, which became her first book, was on Adorno, in which she wrote of the Frankfurt School's «particular fusion of the Idealism, which arose in opposition to neo-Kantianism, with the revival of Marxism» (1978: 2) Three years later, in *Hegel Contra Sociology*, she was writing that both Lukács and Adorno had tried unsuccessfully «to break out of the neo-Kantian paradigm of validity and values. Their work has achieved renown as an Hegelian Marxism, but it constitutes a neo-Kantian Marxism» (1981: 27) Habermas, in turn, "mistreats" Hegel in order to establish his own methodologically oriented critical theory (Ivi: 36)

In her critique of Habermas, Rose had an ally in Jay Bernstein, who has argued that Habermas's sociological account of the colonisation of the life-world «[...] theoretically colonises the very existence it aims to protect. The aphoristic procedure of [Adorno's] *Minima Moralia* can thus usefully be seen as a corrective to theoretical colonisation; it aims to express as well as reflect (on) the experience of the individual» (2001: 45)³. Bernstein (1995) had earlier argued for a much more speculative model of critical theory, oriented more strongly to Adorno than to Horkheimer or Habermas, and thus, in his terminology, to issues of meaning and the problem of nihilism rather than to those of exploitation and justice.

¹ This article draws in part on one for the *Berlin Journal* (Outhwaite 2017)

² I am less familiar with the German scene, and sadly ignorant of much that has been written in Italy.

³ There are parallels to Bernstein's critique in the work of Seyla Benhabib and Nancy Fraser.

In a more polemical intervention, a conference report which was also a brief critique of the aridity of certain parts of the North American Habermas industry, Peter Osborne wrote that Habermasians celebrate the fiftieth Anniversary of the *Dialectic of Enlightenment* “tied firmly to the mast”, for «how are followers of Habermas to celebrate *Dialectic of Enlightenment* in the wake of their forced marriage to functionalist sociology and Rawlsian political theory?» (1998: 53-54).

It is to be expected that a *parti pris* for early over later critical theory, or vice versa, will lead to some caricaturing of the alternative. Habermas, perhaps more in his earlier work than more recently, has tended to emphasise the aporia in which Horkheimer and Adorno had ended up after the war, identifying himself more fully with the early programme of critical theory to whose outputs his access was impeded by Horkheimer’s notorious concealment of the back numbers of the *Zeitschrift*.

This however leads me to the main point I wish to make in this short contribution, which is to address the diversity, as well as the continuities and affinities, in critical theory, which have emerged in the course of the exchange between Freyenhagen and his critics. Habermas explicitly, and Horkheimer implicitly, stress the discontinuities in their respective approaches, though both are also drawn on occasion to stress their continuing concerns.

I think that Müller-Doohm and Yos have convincingly demonstrated that Horkheimer and Adorno were indeed concerned to ground their theorising both in their analysis of current realities and in the theoretical resources of the intellectual traditions which they so impressively mastered. Of the two, Horkheimer was more prone to present critical theory “in genereller Perspektive” (2018: 791), but we should also note Adorno’s meticulous concern with language, both his own and that which he analysed with a care matched only, perhaps, by J.L. Austin (who was beginning his career at Oxford while Adorno was there). Horkheimer was closer to what we might call the standard Marxist totalising gesture well expressed by Lukács, «For every genuine Marxist there is always a reality more real and therefore more important than *isolated* facts and tendencies – namely, *the reality of the total process*, the totality of social development» (1970: 18). Adorno’s approach to language is driven rather by a Benjaminian impulse to blow things apart from the inside in a process of demystification. In other words, Horkheimer’s conception of critique is context-theoretic; Adorno’s is concept-theoretic. As Wiggershaus puts it,

For Horkheimer, dialectics in the first place meant thinking in relative totalities, and served a critical theory of the sciences as evidence that an alternative to the

narrowness of the various scientific disciplines and metaphysics existed. For Adorno, dialectics meant the possibility of demythologizing and demystifying a broad spectrum of current phenomena. This linked him with Bloch and Benjamin (1994: 189).

The distinction is only a rough one, because Horkheimer also engaged in demystificatory conceptual analysis and Adorno was *also* concerned to stress the social totality, not least in the form of totalitarianism and other pathological manifestations of Herrschaft. A thinker like Marcuse is probably somewhere between these two poles.

The question, then, is whether a more explicit grounding of critical theory of the kind attempted by Habermas is possible or necessary. As we know, he made three attempts: first, with his conception of an empirically falsifiable philosophy, second, with the “cognitive interest” model and finally with his conception of communicative action, which underpins his analyses of morality, law and politics. All three however, I suggest, were driven more by substantive concerns than by a search for formal foundations.

For Habermas, there were probably two main contexts for his initial approach to these issues. One was his writing on Marxism, initially in a book review (1955) and then, at Gadamer’s request, in his longer *Literaturbericht* of 1957 republished in *Theorie und Praxis*. Here, Habermas picked up from Merleau-Ponty to express his own view that the «Anspruch des Marxismus, zugleich Theorie der Gesellschaft und der Veränderung dieser Gesellschaft zu sein’, can be tested according to whether it performs better than other theories [...] er könne die Bedingungen der Möglichkeit einer empirisch überprüfaren Geschichtsphilosophie angeben – und stelle selber eine Geschichtsphilosophie dieser Art dar» (1971: 305-306) At the beginning of the 1960s he expanded on this theme in *Zwischen Philosophie und Wissenschaft – Marxismus als Kritik und Kritische und konservative Aufgaben der Soziologie*.

The other main reference point was the Positivismusstreit, beginning in 1961 with the initial bout between Adorno and Popper and continuing in print two years later with Habermas’s exchange with Hans Albert. Here Habermas, in terms very close to those of Horkheimer, stressed the need to see «den gesellschaftlichen Lebenszusammenhang als eine die Forschung selber noch bestimmende Totalität», with the result, as Müller-Doohm noted, that social science is bound to what Habermas calls «die hermeneutische Explikation von Sinn» (2014: 155). The “cognitive interest” model emerges fairly directly out of these considerations, though Habermas also sees it as a way of grounding critical theory.

The communicative paradigm, similarly, emerges out of a long-

standing sense, expressed in his Frankfurt inaugural lecture of 1965, that «Das, was uns aus Natur heraushebt, ist [...] der einzige Sachverhalt, den wir seiner Natur nach kennen können: *die Sprache*. Mit ihrer Struktur ist Mündigkeit für uns gesetzt». (Habermas 1968: 163). As Müller-Doohm notes, this echoes a passage in a letter of 1941 from Horkheimer to Adorno: «Die Rede an einen richten, heißt im Grunde, ihn als mögliches Mitglied des zukünftigen Vereins freier Menschen anerkennen» (2014: 127-8). Habermas works this model out formally in terms of validity claims, but these are again embedded in active discursive processes of assertion and justification, rather than postulated, in the more abstract formulation of Apel (1967) as an “a priori of communication”.

Habermas and Apel do indeed develop their models of discourse and discourse ethics in parallel, but with significant differences of emphasis, summed up in the terminological difference between, respectively, universal and transcendental pragmatics. Apel traced these differences in his contribution to the volume he edited in 1976 and in his earlier essay, significantly entitled *Das Problem der Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik* (Apel 1976a). In the 1976 volume Apel writes:

Transzendentalpragmatische Voraussetzungen der Kommunikation sind nicht “Präsuppositionen” im Sinne der empirisch-pragmatischen Kontext-Bedingungen einer nachweisbar regelmäßig erfolgreichen Kommunikation [...] Eine *universalpragmatische Theorie* kann [...] Voraussetzungen als solche der “kommunikativen Kompetenz” [...] Aber zwingend nachweisen lassen sich die jetzt gemeinten Voraussetzungen m.E. nur aus der *transzendentalpragmatischen Refleionsperspektive*, d. h. aus der Perspektive von Dialog-Partnern, die [...] gezwungen sind, sich auf solche “Präsuppositionen” zu besinnen, die sie als Bedingungen der Möglichkeit aller kommunikativen Verständigung notwendigerweise akzeptiert haben (1976b: 117).

Apel returned to this theme in what must be one of his last essays, restating his position on a transcendental Letztbegründung of discourse ethics in opposition to Habermas.

Habermas hat [...] die zuerst vertretene *Begründung* der Ethik in einer Diskurs-Präsupposition aufgegeben und die hier relevante *normative Relevanz* des von uns anzuerkennenden *Diskursaprioris* auf die *moralisch neutrale* Funktion einer “formalen” Diskursbedingung *reduziert* (2014: 97).

The details of Apel’s position need not concern us here (See, for example, Gethmann and Hegselmann 1977; Bremer 1995; Dorschel et al 1993; Kettner 2009). The point is that Habermas has resisted this approach

(1976: 198-204; 1986: 352-357). Not, perhaps, sufficiently vigorously to satisfy Freyenhagen, but perhaps strongly enough to suggest that what he means by *Begründung* is closer to a hermeneutic process of drawing out the implications and presuppositions of a form of life than a strictly transcendental process. Even Apel seems to concede the importance of contextual elements of this kind, as least in the domain of applied ethics:

Hierbei muss der Fall berücksichtigt werden, dass es zu keiner Verständigung über Normen kommt, sondern nur zu Verhandlungen, in denen es um strategische Vorteile geht, oder gar zu kriegerische Auseinandersetzungen. In diesem Fall ist die Dimension der Teleologie erforderlich: um ein letztes Ziel im Auge zu haben, um in dieser Situation [...] zur Begründung der Ethik zu stehen. Und dann braucht man die Werte im Sinne einer geschichtsbezogenen Verantwortungsethik (2014: 115).

A significant modification of Habermas's approach can be found in *The Inclusion of the Other*. Although Habermas does not go as far in the direction of a greater openness to difference as the title perhaps suggests, he stresses that he is defending

den vernünftigen Gehalt einer Moral der gleichen Achtung für jeden [...] Das postmoderne Mißtrauen gegen einen rücksichtslos assimilierten und gleichschaltenden Universalismus mißverstet den Sinn dieser Moral (1996: 7).

He responds, among other things, to critiques of the formalism of his model:

Eine moralische Verbindlichkeit kann sich aus der gleichsam transzendentalen Nötigung unvermeidlicher Argumentationsvoraussetzungen alleine nicht ergeben; sie haftet vielmehr den speziellen Gegenständen des praktischen Diskurses an – den in ihn *eingeführten* Normen, auf die sich die in der Beratung mobilisierten Gründe beziehen [...] Die hier nur skizzierte Begründungsstrategie teilt sich die Bürde der Plausibilisierung mit einer genealogischen Fragestellung, hinter der sich gewisse modernitätstheoretische Annahmen verbergen (Ivi: 63).

For critics such as Honneth, Benhabib and Fraser, Habermas does not go far enough in this direction. On occasion, as in his largely misconceived critique of Foucault, and his suspicion for a time of Bourdieu, he has seemed to pose demands for forms of justification which are beside the point in relation to thinkers so manifestly motivated by concerns which he shares. Critical theory, for Honneth, is alive and well as resuscitated by Habermas; but it needs to be tweaked back into a direction which

recalls Marx's early concern with a wide variety of social conflicts and the claims raised within them.⁴ Most important of these, I think, is Honneth's bold rehabilitation of a strong notion of social pathology. This makes explicit something which had been latent in much of critical theory. The theme of suffering, of misdevelopment and "damaged life" (Adorno 1951/1954), pervades the work of the first generation of critical theorists, and Habermas' reworking in *Theory of Communicative Action* of Marxist, Weberian and indeed Parsonian theory contains a substantial discussion of social pathologies. In Honneth's formulation, it is the conceptual model of the

Verschänkung von Theorie und Geschichte, das die Einheit der Kritischen Theorie in der Vielheit ihrer Stimmen begründet: Ob in positiver Form beim frühen Horkheimer, bei Marcuse oder Habermas, ob in negativer Form bei Adorno oder Benjamin, stets bildet die Vorstellung, daß ein geschichtlicher Bildungsprozeß durch die gesellschaftlichen Verhältnisse auf eine nur praktisch zu behebende Weise enstellt worden ist, den Hintergrund der verschiedenen Entwürfe (2007: 30).

Müller-Doohm's biography cites a remark from Habermas himself, in the Wuppertal conference of 2012: «Wer kennt schon seine wirklich spekulativen Motive?» (2014: 563). As Müller-Doohm (2014a) goes on to spell out, Habermas is more conscious than most people of the creative tension between intuitions which emerge from one's life and the demands of scholarship and truth. As Habermas said in an interview:

In meinen Überzeugungen gibt es doch auch einen dogmatischen Kern. Ich würde lieber die Wissenschaft fallen lassen, als diesen Kern aufweichen zu lassen – denn das sind Intuitionen, die ich nicht durch Wissenschaft erworben habe, die überhaupt kein Mensch durch Wissenschaft erwirbt, sondern dadurch, daß er aufwächst in einer Umgebung mit Menschen, mit denen man sich auseinandersetzen muß, und in denen man sich wiederfindet (1985: 205-206).

And yet, «Wenn man sich an Wahrheitsfragen orientiert...dann darf man nicht, wie es Heidegger und Adorno gemeinsam versuchen, Wahrheiten an der Wissenschaft vorbei produzieren wollen und so auf irgendeine höhere Einsicht setzen» (Ivi: 204).

Scientific claims must then be grounded, as Müller-Doohm and Yos

⁴ One could draw a parallel between Honneth's development of a Habermasian framework and Boltanski and Thévenot's development of Bourdieu's "critical sociology" into a "sociology of critique" – in other words, the social critiques formulated by lay members of society. See Susen 2007; Susen and Turner 2014.

stress, but in an awareness of the broader motivations underlying their Fragestellungen, which will typically include the sorts of responses to injustice invoked by Freyenhagen. The dilemma between formalistic Begründung and decisionism seems to me a false one in relation to the trajectories of critical theory.

BIBLIOGRAPHY

- APEL, K-O. (1967). Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. In Id., *Transformation der Philosophie, Bd. 2. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft* (pp. 358-435). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- APEL, K-O. (1976a). Das Problem der Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik. In B. Kanitscheider (Hg.), *Sprache und Erkenntnis. Festschrift für Gerhard Frey zum 60. Geburtstag* (pp. 55-82). Innsbruck: Amoe.
- APEL, K-O. (1976b). Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen. In Id. (Hg). *Sprachpragmatik und Philosophie* (pp. 10-173). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- APEL, K-O. (2014). Transzendentalpragmatik – Drittes paradigm der Ersten Philosophie. In S. Rapic (Hg), *Habermas und der historische Materialismus* (pp. 87-103). Freiburg: Karl Alber-Verlag.
- BERNSTEIN, J. M. (1995). *Recovering Ethical Life. Jürgen Habermas and the Future of Critical Theory*. London: Routledge.
- BERNSTEIN, J. M. (2001) *Adorno: Disenchantment and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BREMER, M. (1995). Ist die Transzendentalpragmatik Letztbegründet oder Holistisch?. *Journal for General Philosophy of Science*, 26: 153-168.
- DORSCHEL, A., KETTNER M., KUHLMANN W. & NIQUET M. (1993). *Transzendentalpragmatik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- GETHMANN, C. F. & HEGSELMANN, R. (1977). Das Problem der Begründung zwischen Dezisionismus und Fundamentalismus. *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, 8(2): 342-368.
- HABERMAS, J. (1968). *Technik und Wissenschaft als Ideologie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- HABERMAS, J. (1976). Was heißt Universalpragmatik?. In K-O. Apel (Hg), *Sprachpragmatik und Philosophie* (pp. 198-204). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- HABERMAS, J. (1985). *Die neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- HABERMAS, J. (1986). *Entgegnung*. In A. Honneth, H. Joas (Hg),
-

- Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' "Theorie des kommunikativen Handelns"* (pp. 327-405). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- HABERMAS, J. (1996). *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- HONNETH, A. (2007). *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- KETTNER, M. (2009). Pragmatizismus. In H. Brunkhorst, R. Kreide & C. Lafont (Hg.), *Habermas-Handbuch* (pp. 26-29). Stuttgart-Weimar: Metzler.
- LUKÁCS, G. (1924). *Lenin*. London: NLB, 1970.
- MÜLLER-DOOHM S. (2014a). *Habermas. Eine Biographie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- MÜLLER-DOOHM S. (2014b). Der innere Kompass. Das Intuitive als geistige Quelle bei Jürgen Habermas. In S. Farzin & H. Laux (Hg), *Gründungsszenen soziologischer Theorie* (pp. 80-89). Wiesbaden: Springer.
- OSBORNE, P. (1998). Anniversary blues. *Radical Philosophy*, 89: 52-54.
- OUTHWAITE, W. (2017). Generations of Critical Theory?. *Berlin Journal of Critical Theory*, 1(1): 5-27.
- ROSE, G. (1978). *The Melancholy Science. An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*. Basingstoke: Macmillan.
- ROSE, G. (1981). *Hegel contra Sociology*. London, Athlone Press.
- SUSEN, S. (2007). *The Foundations of the Social: Between Critical. Theory and Reflexive Sociology*. Oxford: Bardwell Press.
- SUSEN, S. & TURNER, B., (2014) (eds.), *The Legacy of Pierre Bourdieu: Critical Essays*. London: Anthem Press.
- WIGGERSHAUS, R. (1986). *The Frankfurt School*. Cambridge: Polity Press, 1994.
-

L'UNITÀ DELLA TEORIA CRITICA NELLA MOLTEPLICITÀ DELLE SUE VOCI?

Proposte e lineamenti per una ricerca collettiva

di Luca Corchia*

Abstract

Starting from the fact that “Critical Theory” today shows a unity only in a multitude of voices, the essay aims to outline a research programme on the Paradigm-core of “Critical Theory” and its transformations – taking Hauke Brunkhorst (1983/1984) as a starting point. From a reconstructive point of view, this task should first of all carry out a periodization of the critical models. This requires both analyses of the extrinsic events that have conditioned the history of an intergenerational community of scholars (“evolutionary dynamics”) and analyses of the intra-paradigmatic changes of that thought tradition (“evolutionary logic”). It is a matter of proving how, in certain socio-historical situations, internal theoretical contradictions have first turned into “anomalies” and then become real “crises”. These have made the continuation of the programme impossible, if not through a paradigmatic re-foundation. As first provisional case studies, we consider Axel Honneth’s, Rainer Forst’s and Hartmut Rosa’s post-Habermasian theories.

Keywords

Critical Theory; Epistemological Paradigm; Frankfurt School generations

* LUCA CORCHIA è post-doc presso l’Università de Corse Pascal Paoli.
Email: luca.corchia@sp.unipi.it

Il saggio riprende la relazione del 18 dicembre 2020 al Seminario annuale “Riles” diretto da Franco Crespi e Ambrogio Santambrogio, per la presentazione del numero doppio *Forme e spazi della Teoria critica* dei “Quaderni di Teoria Sociale”. Sono stati eliminati tutti i riferimenti contestuali direttamente riferiti al dibattito interno alla comunità perugina mentre si è scelto di mantenere come fonti privilegiate dell’interpretazione dei tre approcci post-habermasiani (Axel Honneth, Rainer Forst e Hartmut Rosa) gli autori del mono-grafico (Lorenzo Bruni, Matteo Bianchin e Giorgio Fazio), che qui ringrazio ancora dei loro contributi, assieme all’altro relatore della sessione, Walter Privitera, al *discussant*, lo stesso Santambrogio, e ad Alessandro Ferrara e Antonio De Simone per i loro commenti.

DOI: <https://doi.org/10.13131/1724-451x.labsquarterly.axxii.n4.6>

1. NUCLEO PARADIGMATICO E LOGICA EVOLUTIVA?

Chi volesse formulare anche solo un abbozzo di ricostruzione e genealogia della Teoria critica si troverebbe davanti a una molteplicità di figure di pensiero che qualificano concezioni differenziate e temporalmente non coeve, non potendo peraltro stabilire chiare linee di sviluppo: la “teoria critica” di Horkheimer, la “dialettica dell’illuminismo” di Adorno e Horkheimer, la “dialettica negativa” di Adorno, l’“agire comunicativo” di Habermas, la “pragmatica trascendentale” di Apel, il “potere noumenico” di Forst, la “lotta per il riconoscimento” di Honneth, la “critica dell’ideologia” di Jaeggi, l’“accelerazione” e la “risonanza” di Rosa, senza considerare altri studiosi, alcuni certo non minori, che si ascrivono alla multiforme costellazione di questa filosofia sociale. Basti pensare a quelli che Honneth (1989) ha incluso nel “centro” più ristretto rispetto alla vasta periferia di questa tradizione, come Marcuse e Fromm, a cui si dovette il primo innesto freudiano. Ma non meno significative sono altre figure della “prima generazione”, come Benjamin, Pollock, Löwenthal, Kirchheimer, Kracauer, Neumann, Wittfogel e altri più marginali come Sohn-Rethel. Con un salto in avanti, vi sono poi i tanti studiosi della “seconda generazione”, quelli formati nella Repubblica Federale, dopo la Seconda guerra mondiale, anzitutto Alfred Schmidt, quelli che non hanno condiviso la svolta linguistica della coppia Habermas-Apel, ad esempio tutta la cosiddetta “sinistra adorniana”, ma anche i primi assistenti di filosofia e sociologia di Habermas nel periodo 1964-1971, che hanno poi differenziato in modo originale le loro filosofie sociali, come Oevermann, Offe, Oskar e Wellmer. Non meno discussi oramai sono gli approcci della terza e della quarta generazione. Tra i tanti menzioniamo qui Brunkhorst e Ferrara. *Last but not least*, una rassegna della “compagnia dei critici”, come la chiama Michael Walzer (2002/2004), deve considerare che la Teoria critica è internazionale, dunque non solo tedesca, e lo è da oltre cinque decenni. Ricordiamo il versante statunitense, con McCarthy e Bernstein, Benhabib e Fraser, la New School for Social Research di New York, etc. Ma anche in Italia c’è una considerevole comunità di Teoria critica.

La principale difficoltà nell’elaborare ricostruzioni e genealogie, tuttavia, non riguarda tanto la comprensione, cioè il numero di soggetti a cui il concetto si riferisce, ma l’estensione, ossia il significato stesso del concetto. Vi è un’ineludibile legge di proporzionalità inversa tra i due termini: più aumenta l’estensione, cioè più caratteristiche specifiche definiscono il concetto, più diminuisce la comprensione, cioè minore è il numero di soggetti ricompresi. Ora, nel nostro caso, ci muoviamo in

mezzo a due pericoli opposti. Per un verso, voler precisare troppo che cosa sia la Teoria critica, con il rischio di irrigidirci in sterili ortodossie, con tutti i portati anche umani che le lotte intestine si trascinano dietro e il rarefatto clima intellettuale delle “tribù” che eleggono *founding fathers* per legittimare una discendenza, accaparrarsi l’”eredità” e accrescere il proprio capitale simbolico – come denunciava Bourdieu (1980). Per altro verso, lasciare troppo indeterminato il significato filosofico, scientifico ma anche culturale e politico di un’impresa comune, con il rischio di trovare il senso dell’appartenenza solo sulla base di elementi estrinseci piuttosto che interni al pensiero. Non voglio dire che i legami tra i vissuti biografici, le discendenze accademiche, la continuità delle istituzioni (istituti, centri, cattedre, riviste, seminari, etc.) non siano essenziali nella costituzione del senso di appartenenza di una comunità. Tutt’altro, e proprio la storia della Teoria critica ne mostra la profonda e vasta incidenza. Ciò emerge anche nelle vicende personali in cui lo stare assieme si manifesta in eterogenee forme di “tormentato disamore” e “distanziamento” dalla Teoria critica, come ha ben scritto Paolo Costa (2020) ricordando Massimo Rosati e Alessandro Bellan. Ma questo ricordo così minuto, eppur caro, nella vasta storia degli effetti della Teoria critica rimanda a un confronto che ha sempre animato una vivace discussione sui modi di intenderla, almeno i suoi presupposti, metodi e scopi la cui chiarificazione, riprendo qui la *Logica delle sociali* di Habermas, predetermina anche la scelta degli oggetti di indagine, lo spettro delle possibili interpretazioni e il modo essere studiosi e persone. Il merito di ogni dibattito – sia collaborativo oppure confliggente, come quelli contenuti nel monografico dei “Quaderni di Teoria Sociale” (2020) o nella disputa sulla “Deutsche Zeitschrift für Philosophie” – è proprio di favorire le condizioni della conoscenza reciproca, attraverso un confronto amichevole-ostile delle prospettive che ciascuno di noi privilegia: allargare gli orizzonti, mettere in evidenza i concetti sensibilizzanti per cogliere gli aspetti sconosciuti o sottovalutati, soprattutto, instillare la scintilla del dubbio nelle nostre concezioni più radicate, senza aver la pretesa di redimere quelle altrui.

Se la situazione attuale vede la compresenza di “costellazioni mutevoli” [*wechselnde Konstellationen*], per riprendere l’espressione di Adorno, dovremmo però individuare almeno il nucleo che le accomuna, riproponendo il problema “Che cos’è la teoria critica?” (tra i tanti cfr. Costa 1994). In tal senso, si era mosso Müller-Doohm nel saggio *Sentieri interrotti e segnavia nelle teorie critiche della società* (2006/2018) e in contributi più recenti (2015/2018; 2019). La questione è aperta perché, pur essendo molto dibattuta, non vi sono ancora recenti ricerche

sistematiche¹. La questione che dovremmo affrontare, precisiamo, concerne l'unitarietà degli elementi intrinseci della Teoria critica, al là delle vaghe "somialtanzze di famiglia", di una affine sensibilità per le ingiustizie sociali e delle comuni prese di posizione sulle questioni pubbliche mosse da una istanza emancipatoria di rischiaramento radicale. Dico dovremmo affrontare perché qui non sarò in grado di proporre soluzioni neppure sufficientemente provvisorie e dubito che queste non possano che essere il risultato di un lavoro collettivo. Ciò che vorrei delineare è solo il modo con cui potrebbe essere impostato il problema a partire dal fatto in sé della «divergente unità della "cosiddetta" Scuola di Francoforte» (Calloni 2020)².

Come punto di partenza è utile riprendere la proposta che Hauke Brunkhorst aveva delineato nel saggio *Nucleo paradigmatico e dinamica della teoria critica della società* (1983/1984) – tradotto in Italia da Emilio Agazzi in un periodo costituente della nostra comunità nazionale. La questione era stata collocata, a mio parere, nel quadro epistemologicamente più rigoroso, ossia mettendo in gioco il concetto di "paradigma" e articolando la ricostruzione della storia della Teoria critica combinando le analisi sulla "dinamica evolutiva" degli accadimenti contingenti, per quanto causalmente rilevanti, e sulla "logica evolutiva" del mutamento teoretico che un sistema di credenze ha dovuto compiere per motivi di razionalizzazione interna dei propri fondamenti – per quanto lo spostamento dell'orizzonte storico-sociale non sia indifferente nella costituzione degli oggetti e nelle scelte dei presupposti, metodi e finalità. L'approccio è promettente perché la Teoria critica, in origine, si è autorappresentata come un modello paradigmatico dentro l'alveo del marxismo occidentale e ne presenta tutti gli elementi intrinseci ed estrinseci, teorici e sociali. Volendo ricostruire la storia della cosiddetta "Scuola di Francoforte" dovremmo ripercorrere le fasi di genesi, istituzionalizzazione e sviluppo di quel "paradigma" sino al momento in cui gli "enigmi" del nuovo spirito del tempo e le contraddizioni e aporie teoriche interne sfociano dapprima in "ostinate anomalie" per poi diventare vere e proprie "crisi" che rendono impossibile la prosecuzione della riflessione filosofica e delle ricerche sociali di una "scienza normale".

¹ Durante la stesura, Giorgio Fazio mi ha inviato le bozze del suo libro *Ritorno a Francoforte. Le avventure della nuova teoria critica*, in pubblicazione nella collana "Filosofia e pensiero critico" per l'editore Mimesis. È la direzione di ricerca che intendo.

² Non condivido la scelta di utilizzare l'etichetta "Scuola di Francoforte", in uso nelle semplificazioni della pubblicistica e della scolastica universitaria. L'idea di una vera e propria "scuola" implica una continuità di tradizione intorno a un programma di ricerca unitario che non risulta dall'evidenza dei fatti storici. E di conseguenza, seguendo William Outhwaite (2017), non mi pare appropriato neppure l'uso del concetto di "generazioni".

Qui mi limito a introdurre alcuni momenti della discontinuità rispetto al modello originario formulato da Horkheimer – a cui si devono sia la nascita del paradigma di ricerca che le basi della continuità istituzionale – soffermandomi in particolare su tre riformulazioni post-habermasiane della questione dei fondamenti della critica, lasciata irrisolta dai “maestri”.

2. IL PROGRAMMA DI RICERCA E LE SUE RICCORRENTI CRISI

La nascita della Teoria critica avviene ufficialmente con l’assunzione della direzione dell’Istituto di ricerca sociale di Francoforte da parte di Horkheimer nel 1931. Il “quadro istituzionale” definito al precedente direttore, l’austro-marxista Carl Grünberg, gli assicurano i pieni poteri (l’organigramma gerarchico), le risorse (un autonomo fondo finanziario e un cospicuo numero di collaboratori) e la legittimazione (il rapporto con l’Università, in cui ricopre la prima cattedra di “Filosofia sociale”) per realizzare il suo programma di ricerca. Il discorso di insediamento – *La situazione attuale della filosofia della società e i compiti di un Istituto per la ricerca sociale* (1931/1981) contiene tutti gli elementi progettuali di una scuola scientifica di materialismo storico: la separazione tra insegnamento e ricerca, a rimarcare la distinzione tra la funzione pedagogica di trasmissione del sapere e il lavoro teoretico cooperativo; la costruzione di una “scienza sociale cognitivamente specializzata” in molteplici discipline; il ruolo della riflessione sui fondamenti della ricerca riservato alla filosofia; il riferimento al nesso tra la teoria e la prassi attraverso la teoria della coscienza di classe. Un aspetto peculiare riguardava inoltre la divisione interna del lavoro derivata dall’indiscussa autorità che Horkheimer pretese per la direzione che – come ha documentato Helmut Dubiel – egli «identificò con la distinzione fra analisi scientifica specializzata e costruzione filosofica. [...] Horkheimer si riservava sistematicamente la funzione di esposizione, mentre i suoi collaboratori erano assegnati alla funzione di prestazioni di servizio delle scienze specialistiche che a quella dovevano riferire» (1978; cit. in Habermas 1978/1983: 174). La conduzione di Horkheimer e il programma di ricerca sui due principali nuclei tematici di matrice weber-lukácsiana – il problema della razionalizzazione (e della reificazione) e quello del nesso tra teoria e prassi (e della coscienza di classe) – hanno trovato piena attuazione nella *Zeitschrift für Sozialforschung*, la rivista dell’Istituto, pubblicata tra il 1932 e il 1940, in Germania, Francia e Stati Uniti. Nella rivista compare anche per la prima volta il concetto di “Teoria critica”, nel famoso saggio *Teoria tradizionale e teoria critica* (1937/1974). In opposizione alla “teoria tradizionale”, con cui egli

indicava la tradizione positivista delle scienze naturali, da Descartes sino a Carnap, il nuovo approccio si proponeva di esplicitare la funzione conoscitiva e pratica della riflessione e della ricerca sociale, assumendo come oggetto la “totalità sociale” e la “dialettica degli antagonismi”. Alla critica del riduzionismo delle specializzazioni disciplinari, con i loro metodi particolari, si accompagnava la critica all'autodistruttività del un sistema sociale, ovvero dei meccanismi economici che generano delle strutture socio-culturali “repressive”.

Nell'esilio americano matura la crisi per una serie di ragioni. La mancata problematizzazione della teoria marxiana del valore, le divisioni interne sul teorema del “capitalismo di Stato” e, paradossalmente, la riuscita falsificazione della teoria della coscienza di classe (e della rivoluzione), sia nelle democrazie di massa che nei regimi totalitari – si vedano la ricerca sui lavoratori in Renania del 1932, gli *Studi sull'autorità e la famiglia* del 1936 e quelli contenuti nei volumi sulla *Personalità autoritaria* del 1944-1950 –, questi e altri fattori generarono una serie di dilemmi insolubili. La fine della “scuola di Francoforte”, infatti, trova solo una forma estrinseca nell'abbandono della Columbia University, il rapporto esclusivo di Horkheimer e Adorno nel ritiro di Santa Monica e la diaspora dei collaboratori dell'Istituto. Sebbene Horkheimer tentasse di collegare la pretesa normativa della critica a una pretesa oggettiva di verità, che ne fondasse lo “stato auto-riflessivo”, un crescente scetticismo circa l'efficacia storica aveva preso il sopravvento. La *Dialettica dell'illuminismo* (1947/1966) segna dunque il consapevole e aulico congedo dalla prima Teoria critica, mantenendo tuttavia la crisi a uno “stato latente” «mediante il ritorno dalle scienze, denunciate globalmente come “ragione strumentale”, alla filosofia della storia» (Brunkhorst 1983/1984: 185). Per un esame critico delle tesi del “libro più nero” di Horkheimer e Adorno, come lo ha etichettato Habermas (1982/1986: 109), rimando al saggio di Ambrogio Santambrogio (2020).

Ciò che qui interessa è che la latenza della cesura si tramuta in una sorta di mimetizzazione con il rientro nella Repubblica Federale, nel 1951, grazie alle doti promozionali di Horkheimer – il quale aveva riottenuto l'anno precedente, con l'appoggio dei comandi delle truppe alleate, la cattedra di Filosofia sociale abolita nel 1933, e raccolto dall'Office of the US High Commissioner for Germany, dalla Città di Francoforte, dalla Società per la ricerca sociale e da finanziatori privati i fondi necessari per la ricostituzione dell'Istituto di ricerca sociale³. Il

³ In un documento del 1950, indirizzato agli sponsor, Horkheimer non mancava di lodare il lavoro collettivo dell'Istituto come sintesi tra la «più colta tradizione tedesca della filosofia sociale e delle scienze dello spirito» e «i metodi della ricerca empirica più progredita della

legame con le istituzioni politiche tedesche e americane, in un periodo dominato dal maccartismo e dall'*Adenauerschen Restauration*, aveva spinto prudentemente Horkheimer, non solo a occultare il contenuto eversivo degli studi degli anni Trenta sulla teoria della rivoluzione, ma anche ad attenuare il contenuto critico della teoria della civiltà mancata e a dirigere le attività dell'Istituto verso le ricerche empiriche che tali istituzioni avevano interesse a commissionare. La delicata situazione dell'Istituto è così descritta da Rolf Wiggershaus: «La rifondazione dell'Istituto di Francoforte fu portata a termine senza che Horkheimer avesse preventivamente considerato che un Istituto non più indipendente dal punto di vista finanziario avrebbe dovuto prima o poi accettare incarichi di ricerca, e che, in tempi di restaurazione, sarebbe stato difficile per dei teorici critici non incappare in conflitti di coscienza» (1988/1992: 445). In questo periodo, tuttavia, Horkheimer e Adorno non solo hanno rimosso l'interesse verso la trasformazione della società capitalistica ma non riescono neanche più a realizzare le grandi ricerche empiriche da porre al servizio della filosofia sociale, cosicché la proposta di combinare le idee europee e i metodi americani finiva per essere una formula vuota. L'Istituto per la ricerca sociale non è più un centro di aggregazione capace di coinvolgere gli specialisti in un progetto collettivo e interdisciplinare – volto a «porre un apparato di ricerca empiricamente orientato al servizio di riflessioni generali di filosofia sociale» e, nel quadro di una contestualizzazione storica dei fenomeni sociali, «incoraggiare una teoria della società esistente considerata come un tutto» – come si leggeva nella relazione inaugurale di Horkheimer del 1931. Al momento della ricostruzione, l'Istituto per la ricerca sociale presentava una formazione ridotta: ne facevano parte solo Horkheimer, Adorno, Pollock e pochi giovani ricercatori come Heinz Maus, Diedrich Osmer e Egon Becker. Fromm era stato allontanato da tempo, Walter Benjamin era morto, Marcuse veniva tenuto a distanza, Neumann era interpellato occasionalmente, Kirchheimer e Wittfogel rimanevano degli interlocutori sempre più sporadici; i contatti con Henryk Grossmann, Franz Borkenau erano interrotti; anche Löwenthal e Weil, che sino agli anni Quaranta appartenevano al cerchio più stretto dei collaboratori del *managerial scholar*, stavano perdendo ogni residuo contatto. Il fallimento degli innesti di Ralf Dahrendorf e del primo Habermas negli anni Cinquanta è soltanto la conseguenza di una ritirata strategica (cfr. Corchia 2019).

Su Adorno va riconosciuto che accanto agli studi di filosofia teoretica, estetica musicale, critica letteraria e cultura di massa, egli aveva accentuato gli interessi sociologici, partecipando ai progetti empirici

scienza sociale americana» e di rimarcare il ruolo di consulenza per le sfide urgenti del Paese.

dell'Istituto e riuscendo ad accreditarsi come esperto di ricerca sociale. Questa esperienza aveva contribuito a porre al centro della riflessione la metodologia delle scienze sociali, su cui Adorno esprimerà i suoi convincimenti in una serie di conferenze degli anni Cinquanta e poi nel *Positivismusstreit*. Sin dai primi interventi, egli aveva dichiarato il tentativo di salvaguardare la ricerca empirica da una concezione metodologicamente positivista e socialmente amministrativa della sociologia applicata e recuperare, per contro, una teoria generale della società in grado di «mettere in luce, rigorosamente e senza mistificazioni, l'oggettività dell'accadimento sociale, oggettività che è ampiamente sottratta all'individuo singolo e anche alla coscienza collettiva» (1951: 482). Quello di Adorno, però, rimase un proposito che non ebbe seguito. Del resto, come rimarca Wiggershaus anch'egli non prese sul serio ciò che aveva in mente come “empiria critica”: «Dopo lo studio dei gruppi sulla coscienza politica dei tedeschi occidentali, egli, che aveva svolto il lavoro con grande slancio pensando a una ricerca sociale critica empirica, non partecipò più in maniera decisiva a nessun altro progetto dell'Istituto per la ricerca sociale. Si limitò soltanto a compilare relazioni di ricerca e a scrivere introduzioni e prefazioni» (1988/1992, 508). Muller-Doohm (2003/2003) ha ricostruito puntualmente come Adorno abbandonò le scienze sociali per il progetto di una filosofia senza l'“angoscia della mancanza del fondamento” e seguì il motivo di una “redenzione deflazionata” nell'arte. *La dialettica negativa* (1966/1970) e la *Teoria estetica* (1970/1975) di Adorno rappresentano il tentativo coerente di ritrovare tramite la “negazione determinata” e la “mimesi” i fondamenti normativi della critica a partire però da un'analisi del processo di totale reificazione che non è più condotta sul piano delle scienze sociali. In questa concezione la Teoria critica diventa una forma specifica di riflessione che considerava criticamente la realtà sociale dal punto di vista di una “possibile alterità”. Per una migliore interpretazione della filosofia di Adorno si legga il saggio di Cortella (2020).

Ciò che mi interessa sottolineare è la normalità apparente con cui, nel clima della Repubblica Federale di Adenauer, Horkheimer – tra le tante sue cariche anche Rettore dell'Università (1951-1952) – e Adorno – divenuto codirettore dell'Istituto, portavoce della sociologia tedesca al 4° Congresso mondiale di Milano-Stresa, nel 1959, e poi eletto Presidente della Società tedesca di sociologia (1963-1967) – continuarono a dissimulare la continuità della Teoria critica avendone mutato il programma di ricerca. Il pensionamento di Horkheimer (1959), la contestazione studentesca capeggiata a Francoforte e Berlino da simpatizzanti, allievi e persino dai loro assistenti (1967-1969), la morte di

Adorno (1969), le insofferenze di Habermas – il quale, dopo aver tentato in quel decennio di rinnovare dall'interno la Teoria critica, lascia la cattedra di "Filosofia sociale", all'origine di questa storia, per andare a co-dirigere il Max-Planck-Institut di Starnberg, in cui lavorare a un nuovo programma di ricerca scientifico, interdisciplinare e collettivo e di respiro internazionale (1971-1980) – queste sono sommariamente gli eventi estrinseci che ridestano l'attenzione sulla crisi interna relativa ai fondamenti epistemologici e normativi della Teoria critica e, ancora, ai presupposti, metodi e scopi di una tradizione adeguata al proprio tempo. Per una ricostruzione sintetica della svolta habermasiana si legga il saggio di Stefan Müller-Doohm (2020), mentre sul tentativo di ricostituire la critica su fondamenta strettamente filosofico-trascedentali nel quadro della svolta linguistica da parte dell'amico-collega Karl-Otto Apel –, a cui Habermas deve molto e con cui ha continuato a confrontarsi nel tempo, rimando al saggio di Virginio Marzocchi (2020).

Tutta questa vicenda è ampiamente documentata dalla letteratura storiografica. Si vedano gli studi di Martin Jay (1973/1979; 1974), Helmut Dubiel (1978; 1981) e con Alfons Söllner (1989), David Held (1978, 1980), Raymond Geuss (1981), Rolf Wiggershaus (1986/1992), Axel Honneth e Albrecht Wellmer (1986) e molti altri. Se notiamo bene le date, queste pubblicazioni sono esse stesse espressione di una transizione, dalla crisi alla rifondazione paradigmatica della Teoria critica o meglio alla legittimazione della ri-fondazione operata da Habermas con il progetto di una scienza ricostruttiva che combina pragmatica trascendentale e ricerca empirica (Tra i tanti cfr. McCarthy 1978; Bubner 1982; Schnädelbach 1982; Protti 1984; Alexander 1985; Rasmussen 1994; Petrucciani 1995; Cortella 1996, 2015; Vandenberghe 1998; Cook 2006; Privitera 2013; Baynes 2014; Wellmer 2014; Corchia 2015; Thompson 2017). I testi di Habermas (1984/2020; 1985a/2020; 1985b/2020, 1990/2020) che abbiamo raccolto a tal fine nella seconda sezione del monografico "QTS", curata da Marina Calloni, corroborano dall'interno la tesi di una "svolta" e le ragioni che l'avrebbero resa più convincente rispetto alla mera continuità o alle rifondazioni concorrenti.

Quarant'anni dopo, non è difficile prevedere che una prosecuzione attualizzata della ricostruzione impostata da Brunkhorst finirebbe per ratificare la compresenza di molteplici programmi di ricerca, e soltanto in parte interpolabili, dentro un medesimo nucleo di "Teoria critica". Un terreno di prova ancora del tutto preliminare è dato dal raffronto tra i programmi di ricerca di Forst, Honneth e Rosa, con le divaricazioni della critica post-habermasiana date da impostazioni troppo kantiane o hegeliane o da inattesi ritorni alle vie di fuga della prima Teoria critica.

3. LA LOTTA PER IL RICONOSCIMENTO DI AXEL HONNETH

Axel Honneth è considerato il maggior esponente della terza generazione della “Scuola di Francoforte”. Nato nel 1949, formatosi alle Università di Bonn e Bochum, dal 1977, assistente all’Institut für Soziologie della Freien Universität Berlin, dove ha conseguito il dottorato di ricerca con la tesi “Foucault und die Kritische Theorie” (1983), deve le proprie fortune iniziali alla collaborazione con Habermas, che lo ha seguito dalla fine degli anni Settanta e voluto assistente alla cattedra di filosofia al rientro a Francoforte. Tutta la prima produzione di Honneth – da *Terrorismus und Gesellschaftskritik* (1979a), *Adorno e Habermas* (1979b/1983) e *Lavoro e azione strumentale* (1980/1984), attraverso la pubblicazione della tesi, con il titolo *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas* (1985/2002), sino alle monumentali curate sulla teoria dell’agire comunicativo (con Hans Joas, 1986), su *Die Frankfurter Schule und die Folgen* (con Albrecht Wellmer, 1986) – e per la ricorrenza dei sessant’anni di Habermas (con Thomas McCarthy, Claus Offe e Albrecht Wellmer, 1989) – è un’interpretazione originale della svolta habermasiana a confronto con le fonti e scritti della prima Teoria critica. Con Habermas, Honneth si è abilitato nel 1900 discutendo la tesi “Sulla grammatica morale dei conflitti sociali” pubblicata con il titolo *La lotta per il riconoscimento* (1992/2002) e nel 1996 è subentrato nella cattedra di filosofia, assumendo, dal 2001-2018, anche la direzione dell’Istituto per la ricerca sociale. Volendo semplificare al minimo la presentazione di un Autore familiare alla comunità italiana, mi limito a dire che il nucleo della fase matura dell’opera è costituito dal concetto di “riconoscimento sociale”, che Honneth concepisce come un rinnovato fondamento normativo per la Teoria critica delle “patologie sociali”.

Nel saggio *Riconoscimento e normatività in Axel Honneth. Variazioni normative del legame sociale*, Lorenzo Bruni ne ripercorre la genealogia, gli aspetti qualificanti e le implicazioni sociologiche, rimarcando la distanza dal “kantismo habermasiano” di questo progetto riconducibile alla “critica immanente di ispirazione hegeliana”. Bruni pone in evidenza per altro verso, le condizioni post-metafisiche di una possibile epistemologia critica, che costituiscono il punto di avvio di Habermas e Honneth e formula il “nodo problematico fondamentale della riflessione normativa”: «il punto di vista che legittima il criterio di validità della critica deve essere sufficientemente esterno alla situazione sociale criticata, così da poter prendere da essa una distanza che ne consenta la valutazione [...]. Al tempo stesso, però, [...] il punto di vista non può diventare totalmente esterno, altrimenti si ricadrebbe in forme di dogmatismo paternalistico, o

nell'essenzialismo antropologico» (2020: 131).

Qual è la soluzione di Honneth al dilemma di un criterio al contempo “interno” ma che non sia “troppo interno” ed “esterno” ma che non sia “troppo esterno”? Come noto, si tratta di una posizione comunemente definita di “critica immanente” che lega in modo indissolubile la filosofia normativa e l'analisi delle scienze sociali.

La filosofia sociale di Honneth ricostruisce i “criteri” normativi della critica a partire dalla normatività implicita nella riproduzione delle istituzioni e delle relazioni interpersonali: «per ricostruzione normativa si deve adesso intendere il portare in superficie nella realtà sociale di una data società quegli ideali normativi che offrono un punto di riferimento per una critica che, proprio per questo, trova fondazione poiché raffigura l'incarnazione della ragione sociale» (2000/2012: 83). Va precisato che non tutti gli ideali normativi forniscono i criteri di critica dell'ordine sociale, bensì solo quelli in cui si «incarna un processo progressivo di realizzazione della ragione» (Bruni 2020: 134). Honneth ammette quindi – e ciò andrebbe approfondito – che «il modello critico della Scuola di Francoforte presuppone, se non proprio una filosofia della storia, almeno una concezione di progresso orientato della razionalità umana» (2000/2012: 84). Da ciò ne deriva una normatività universalmente valida, ma eticamente connotata, con cui ripercorrere la strada del ritorno alla critica della società in “carne e ossa”.

Il principale ideale normativo razionale che regola la riproduzione sociale, per Honneth, è il “reciproco riconoscimento”. A tale riguardo, Bruni sottolinea che la sua teoria si colloca tra le concezioni positive dell'intersoggettività, per cui una socializzazione riuscita è, al contempo, la condizione di possibilità della autocoscienza, dell'autonomia e dell'autorealizzazione (2020: 133). Senza un tessuto di relazioni di riconoscimento nelle sfere della socialità non vi è alcuna individualizzazione. Qui, Honneth recupera in chiave post-metafisica la fenomenologia dello spirito hegeliana – a cui, un inciso mio, ha fatto ricorso tempo prima anche Habermas – e applica il modello alle relazioni affettive, alle relazioni giuridiche e alle relazioni più estesamente solidali regolate dall'amore, dal diritto e dalla cooperazione sociale.

Il reciproco riconoscimento, per Honneth è “un valore normativamente difendibile o desiderabile” e sono proprio le esperienze di misconoscimento, offesa, disprezzo e umiliazione che radicano un interesse fondato per la critica nel «concreto conflitto generato dalle aspettative di riconoscimento» (Ivi: 134). A giudizio di Honneth, il più grande *deficit* dei teorici critici risiede nella loro incapacità di fornire una compiuta spiegazione empirica dei modi in cui i conflitti derivino dalle

patologie sociali e di come l'esperienza soggettiva della sofferenza possa essere convertita in azioni concrete, le quali devono essere considerate come la preconditione per l'eliminazione delle situazioni degradanti. Le "patologie sociali" (1996a/1996; 1996b/1998) sono definite come «realizzazioni deficitarie della razionalità riconoscitiva» intrinseca nei legami sociali e che assicura le possibilità di una riuscita individualizzazione (Bruni 2020: 136). Il duplice compito della filosofia sociale consiste nella riattualizzazione della diagnosi delle patologie prodotte dai processi di modernizzazione al fine di estrarre, chiarire e giustificare gli stessi giudizi etici a partire da principi non negoziabili della vita umana frutto anch'essi del "progresso morale" della modernità. Honneth interpreta, infatti, la ricostruzione come un metodo immanente di critica, che permette di descrivere gli ideali emancipativi che sono socialmente implementati ma repressi. Tali ideali possono essere il punto di riferimento di una critica "trascendente il contesto" perché ciò che esprimono è l'ultimo stadio storico della razionalità sociale o gli ultimi possibili livelli di libertà [*mögliche Freiheitsgrade*].

Honneth esprime, inoltre, la convinzione che la ricostruzione normativa debba essere relativizzata da una "riserva genealogica" della critica che illumina il fatto che i valori «possono andare incontro a una riconfigurazione di significato conseguente al mutamento del contesto pratico all'interno del quale trovano applicazione» (Bruni 2020: 138). Il progetto ricostruttivo-genealogico si sviluppa allora come analisi storica del "contesto reale di applicazione delle norme morali" senza cui la critica «non potrebbe essere sicura che gli ideali da lei coltivati nella prassi sociale possedano ancora il significato normativo che originariamente li distingueva» (Honneth 2000/2012: 85). Bruni rimarca come l'innesto della critica genealogica che lega Nietzsche a Foucault nella matrice hegeliana della ricostruzione normativa consenta a Honneth di esaminare i "paradossi della autorealizzazione nel contesto socio-culturale del neoliberalismo" con il rovesciamento di istanze progressive (2002/2010; 2004a/2010; 2004b/2010; Bruni 2020: 139).

Esaminiamo adesso la revisione di taluni aspetti cardine della teoria normativa di Honneth ne *Il diritto della libertà* (2011/2015), in particolare la sostituzione dei concetti di riconoscimento sociale con quello di "libertà sociale" e di "patologia sociale" con "distorsione normativa"; e, soprattutto, come – pur mantenendo il "pilastro" filosofico hegeliano –, il cambiamento dei riferimenti sociologici, da Mead e Marx a Durkheim e Parsons, abbia determinato un mutamento di prospettiva (Bruni 2020: 137). Per un verso, il terreno di applicazione della Teoria critica, infatti, si allarga dalla sfera dell'esperienza intersoggettiva a

quella istituzionale. Il mercato capitalistico, le relazioni familiari e la formazione democratica della volontà rappresentano le “istituzioni della libertà sociale” in cui il riconoscimento reciproco si condensa in forme socialmente stabilizzate e si realizza la condivisione duratura degli scopi. Ciò è comune alle tre sfere istituzionali è la consapevolezza di una cooperazione “routinizzata” in cui si incarnano pratiche e valori vigenti che assicurano il fondamento e giustificano i criteri della critica sociale. Se le istituzioni della libertà sociale distorcessero la dimensione di cooperazione che è loro immanente, infatti, tale distorsione dovrebbe necessariamente innescare delle reazioni morali di carattere conflittuale. Per altro verso, Honneth sembra aver accantonato la critica genealogica da cui – sostiene Bruni – l’immanenza della ricostruzione traeva un prezioso complemento per analizzare non solo «l’adesione della realtà alla norma» ma anche «quanto la norma continui o meno ad essere in sintonia con la realtà analizzata» (2020: 140). Ciò finisce per condurre Honneth verso ricostruzioni normative “eccessivamente idealizzanti” che gli impediscono di riconoscere forme di conflitto sociale esistenti ma soprattutto verso una “saturazione normativa” per cui le istituzioni della libertà sociale sembrano aver realizzato tutto il “potenziale di riconoscimento sociale”, mentre in *Lotta per il riconoscimento* – come osserva puntualmente Eleonora Piromalli, si trattava di un processo aperto e indefinito di «acquisizione di una sempre maggiore sensibilità normativa» e di «un maggiore spirito critico circa il modo in cui è organizzata la società» (2018: 74).

In termini propositivi, con la rilettura di *Reificazione* (2005/2007), in cui Honneth collegava il riconoscimento a una dimensione interattiva di natura pratica e radicata nella vita quotidiana, da ultimo, Bruni suggerisce di recuperare il pragmatismo di Mead per rilanciare una analisi sociologica della «intersoggettività riconoscativa come processo esperienziale aperto» e che non rimuove l’eterogenea «eccedenza che sfugge a quanto fissato in ciò che viene di volta in volta riconosciuto» (2020: 144).

4. IL “POTERE NOUMENICO” DI RAINER FORST

Sulla linea kantiana della riflessione habermasiana si colloca invece Rainer Forst, meno noto in Italia – nonostante le traduzioni nella collana curata da Leonardo Ceppa (2011/2013) –, se non come codirettore, assieme a Klaus Günther, dal 2009, Cluster di eccellenza “Normative Ordnungen” presso la Goethe-Universität di Francoforte. La collaborazione di Forst con Habermas risale al 1987, quando aveva ventitre anni ed era suo studente di filosofia. È interessante ricordare il contesto di

quella prima intesa. Nel 1986, la Fondazione di ricerca tedesca assegnò ad Habermas il Premio Gottfried Wilhelm Leibniz ad Habermas, un premio cospicuo di due milioni di marchi tedeschi, da utilizzare in una ricerca a propria libera scelta. Habermas propose un progetto sulla filosofia del diritto che si concluse nel 1991 – l'anno di pubblicazione di *Faktizität und Geltung*, tradotto da Leonardo con il titolo "Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia". Del gruppo di ricerca erano parte Rainer Forst, Günter Frankenberg, Klaus Günther, Ingeborg Maus, Bernhard Peters e Lutz Wingert, e spesso Helmut Dubiel e Axel Honneth. Nella relazione finale, Habermas precisava le quattro aree che il progetto aveva affrontato e che ritroviamo nei suoi scritti di quel periodo e in quelli successivi di Forst: 1) la relazione co-originaria tra diritto e morale e la soluzione discorsiva al problema della giustificazione post-convenzionale delle norme; 2) una concezione procedurale e de-sostanzializzata della sovranità popolare; 3) la funzione del diritto come *medium* di integrazione nelle società complesse; e 4) il nesso tra condizioni pragmatiche dell'intesa linguistica e garanzie giuridiche per la libertà comunicativa. Due anni dopo questa esperienza di assistente di ricerca, nel 1993, Forst conseguì il dottorato di ricerca sempre con Habermas con una tesi sulle teorie della giustizia politica e sociale [*Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, 1994] per poi abilitarsi, dieci anni dopo, con Axel Honneth con una tesi *Toleranz im Konflikt*, citata più volte da Habermas. Divenuto professore di teoria politica all'Università di Francoforte, l'anno successivo, e consolidato i rapporti accademici-scientifici con la sponda statunitense della Teoria critica, nell'ultimo decennio, Forst ha proposto il concetto chiave di "potere noumenico" su cui è animato un vivace dibattito internazionale.

Il saggio *Ragioni, potere, dominio. Rainer Forst e la teoria critica del potere* di Matteo Bianchin (2020) va visto come il primo tentativo di discutere analiticamente quel concetto nel nostro Paese. Qui, mi limito a presentare tre questioni introduttive: che cos'è il potere noumenico? Come si colloca nella Teoria critica? Quali sono i pregi e quali i difetti?

Con il concetto di "potere noumenico", Forst si colloca in uno degli ambiti di riflessioni più importanti e problematici della Teoria critica, cioè il rapporto tra la ragione e il potere, con la discriminazione tra l'esercizio arbitrario e giustificato del potere. In tale ambito, Matteo ritiene che il concetto di Forst trovi opportunità di applicazione sia per le forme di "potere agentivo" che per quelle di "potere strutturale", ossia nelle relazioni intersoggettive e nei rapporti sociali istituzionalizzati. Il potere è "noumenico" perché, a differenza della violenza, non è

normativamente neutrale e richiede una legittimazione assicurata dall'adesione motivata. Sul piano intersoggettivo, il potere è «la capacità posseduta da A di motivare B a fare o pensare qualcosa che B non avrebbe altrimenti pensato o fatto» (Forst 2015b: 115). Bianchin nota i tre aspetti cruciali della definizione: a) il potere è definito in termini di capacità piuttosto che di esercizio – di potenzialità piuttosto che di attualità; b) il potere consiste nella capacità di offrire una giustificazione per il pensiero e l'azione – per cui la legittimità del potere si gioca nel campo discorsivo; c) il potere presuppone il riconoscimento delle ragioni addotte da parte di chi ne è soggetto. A Forst non interessano i nessi causali esterni ma i nessi intenzionali interni, le ragioni argomentative ma anche quelle prudenziali di adesione all'ordine normativo – evitare i costi che deriverebbero dall'agire contrariamente all'ingiunzione –, per quanto queste ragioni condizionate dalle pretese di potere siano contingenti. Sul piano strutturale, le istituzioni sono costituite da regole collettivamente accettate che attribuiscono a qualcuno o qualcosa *status* riconosciuti e determinano le norme che governano il comportamento assegnando autorizzazioni e proibizioni. Le istituzioni circoscrivono l'ambito delle ragioni pertinenti nella formazione delle deliberazioni dei singoli attori operando sulle cause strutturali, cioè sulle condizioni di contesto che rendono ragionevoli o meno tali deliberazioni. Il loro potere, tuttavia, secondo Forst, è “derivato” dalle ragioni che le istituzioni presentano agli agenti e questi riconoscono come valide per conformarsi alle “pretese di potere”. In questo modo, rispetto alla cornice formulata da Habermas attraverso la dicotomia tra “mondo della vita” – e “sotto-sistemi sociali” e, quindi tra “razionalità comunicativa” e “razionalità funzionale”, secondo Matteo, il concetto di “potere noumenico” di Forst restituisce direttamente gli ambiti delle relazioni mediate dal potere a un giudizio di legittimazione discorsiva che le rende permeabili alla critica. Il problema è che si tratta di una critica “interna” e non di una critica “immanente”. Bianchin parafrasa la definizione di Rahel Jaeggi: «La critica immanente deve poter oltrepassare i limiti di una critica interna alle pratiche sociali [...], per riconoscere gli effetti del potere su quelle pratiche, ma deve non di meno poter ancorare la dimensione normativa della critica ai fatti sociali che ne costituiscono l'oggetto» (2020: 110).

La prospettiva richiama due questioni su cui l'idea di potere noumenico non fornisce elementi sufficienti: il “dominio” e l’“ideologia”.

Riguardo al primo, distanziandosi dalla teoria weberiana, Forst definisce come dominio la situazione in cui le istituzioni e le norme sono espressione di un potere arbitrario, che «non può essere giustificato tra liberi e uguali» (Forst 2015a/2017: 32). La legittimità, tuttavia, si fonda

su due diversi “ordini normativi di giustificazione”. In primo luogo, vi è la “normatività normalizzatrice” delle giustificazioni “convenzionali” incarnate nelle pratiche sociali ordinarie, che costituiscono, per dirla con Schütz, il mondo “scontato” dell’esperienza quotidiana. Da questa “normatività normale o convenzionale”, in secondo luogo, si devono distinguere: a) i “principi della ragione” che consentono di problematizzarla e b) la “normatività riflessiva” delle norme effettivamente giustificate che sono “generate di fatto da procedure discorsive adeguate” o potrebbero comunque essere “controfattualmente giustificate alla luce delle nostre migliori considerazioni” (Ivi, 23-24). Ma ciò significa che è legittimo anche il potere fondato su “cattive” “giustificazioni convenzionali”? Per tale ragione, Bianchin scrive che la definizione di Forst è «troppo sotto-determinata per non risultare ambigua» (2020: 117). Solo le “buone” “giustificazioni riflessive” possono fondare la legittimità del potere, mentre con le prime «non abbiamo a che fare con una giustificazione, ma con l’accettazione di un ordine normativo per il quale “crediamo” di avere ragioni» e se le “ragioni apparenti” in realtà sono solo “arbitrarie” allora il potere è una “coercizione dissimulata” e le ragioni per conformarsi al dominio soltanto prudenziali (Ivi: 118).

Se la concezione del potere noumenico rispetto alla questione del dominio può essere emendata senza troppe difficoltà, per contro, i limiti maggiori emergono in merito alla spiegazione della funzione e dei meccanismi specifici dell’ideologia. Come distinguere tra giustificazioni “convenzionali” e giustificazioni “degenerate” che non solo offrono “cattive” ragioni per accettare l’ordine sociale, ma trasformano il contesto della giustificazione in “una forma di vita disciplinata e alienata”? (2015a/2017: 27) – una condizione che distorce sistematicamente le capacità razionali degli agenti e che impedisce loro di riconoscere la soggezione a un potere arbitrario. Come distinguere, quindi, le giustificazioni “false” – perché non valide sul piano discorsivo – e non di meno “autentiche” da quelle che “nascondono stereotipi, *biases*, addirittura elementi repressivi e disciplinatori che restringono l’autonomia”? (*Ibidem*). Secondo Bianchin, la risposta di Forst alla questione della “falsa coscienza” non è adeguata per due ragioni. La prima è che la funzione dell’ideologia è quella di «razionalizzare relazioni di potere arbitrarie – vale a dire: prive di giustificazione» (2020: 120). Se non si riconosce che le giustificazioni convenzionali hanno solo l’apparenza di una giustificazione razionale, è difficile anche solo prendere in esame l’ideologia nello spettro di temi coperti dalla nozione di potere noumenico. Qui, è necessario «chiarire lo statuto epistemologico della nozione di giustificazione» (Ivi: 121). La seconda è

che per riconoscere la natura ideologica di giustificazione convenzionale «è necessario mobilitare risorse esplicative che vanno al di là della riflessione normativa». L'ideologia è, quindi, «una giustificazione apparente che soddisfa congiuntamente queste condizioni» a) “funzionale” in quanto «ha la funzione di sostenere e stabilizzare l'ordine sociale inducendo gli agenti ad accettarlo»; b) “epistemica” in quanto «deriva da un processo di formazione delle credenze sistematicamente distorto»; e c) “eziologica” poiché «la distorsione è riconducibile a fattori causali che dipendono dai fenomeni sociali che quelle credenze sono destinate a sostenere e stabilizzare» (Ivi: 120).

Ne consegue che la Teoria critica del potere «non può eludere il ricorso alle risorse empiriche delle scienze sociali e delle scienze cognitive» (Ivi: 121). In termini propositivi, il compito di una teoria del potere noumenico diviene quello di ricostruire i meccanismi socio-cognitivi e le condizioni pragmatiche, le “cause strutturali”, che rendono possibile «un'interpretazione procedurale dell'autonomia» (Ivi: 122).

5. DALL'ACCELERAZIONE ALLA RISONANZA IN HARTMUT ROSA

L'ultimo autore su cui vorrei soffermarmi è Hartmut Rosa che abbiamo avuto il piacere di ospitare al Seminario della Società Italiana di Teoria Critica, tenuto a Pisa nell'ottobre 2020. Ai suoi scritti negli ultimi anni si è rivolta l'attenzione della vasta comunità mondiale, compresa quella italiana. La scelta di presentare qui una breve introduzione, attraverso il saggio *Se l'accelerazione è il problema, la risonanza è la soluzione? Una lettura ricostruttiva del nuovo programma di teoria critica di Hartmut Rosa* di Giorgio Fazio, è giustificata dall'eterogenea originalità di quel programma di ricerca rispetto alle linee kantiane e hegeliane che Forst e Honneth seguono per distanziarsi da Habermas. La discontinuità è radicata già nel percorso formativo non francofortese di Rosa, per quanto sia allievo Honneth e, da tempo, egli sia un componente rilevante di quella internazionale della Teoria critica che si riunisce annualmente all'Istituto di Filosofia di Praga nel *colloquium* “Philosophy and Social Science”. Rosa ha compiuto i suoi studi filosofici alla Albert Ludwig di Friburgo e poi alla Humboldt di Berlino in cui ha conseguito il dottorato, nel 1997, con la tesi *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*, pubblicata per la Campus di Francoforte, uno dei più recenti editori di riferimento della Teoria critica. Dopo essere transitato, come assistente di ricerca in scienze politiche e sociologia, rispettivamente nelle Università di Mannheim (1996-1997) e Jena (1997-1999), ha conseguito l'abilitazione nel 2004 con la tesi sulla

“Soziale Beschleunigung”, l’infrastruttura del libro con cui è stato conosciuto in Italia, ossia *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità* (2010/2015). Dal 2005, Rosa è stato nominato professore di Sociologia generale e teorica all’Università di Jena e, dal 2013, è direttore presso l’Università di Erfurt del Max-Weber-Kollegs, fondato e diretto da Wolfgang Schluchter (1998-2002) e poi da Hans Joas (2002-2011).

Il saggio di Fazio ripercorre l’itinerario intellettuale di Rosa, esaminando, dopo la fase iniziale segnata dall’influenza dell’ermeneutica di Taylor – un elemento che lo accomuna a Paolo Costa, a cui la recezione italiana deve molto –, il collegamento tra i due momenti salienti della produzione editoriale, dapprima il libro sull’*Accelerazione e alienazione* (2010/2015) e, poi, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung* (2016), con l’intento di chiarire l’apporto che tale opera ha offerto agli attuali dibattiti sulla Teoria critica di matrice francofortese. Le tesi di Fazio sono che lo sviluppo delle riflessioni filosofiche e analisi sociologiche di Rosa è contrassegnato da “discontinuità” interne e che vi sono difficoltà serie nel ridefinire alcuni *tòpoi* della Teoria critica, in particolare il nesso tra teoria dell’azione e teoria dei sistemi, la collocazione del dominio politico e delle diseguaglianze economiche nella teoria sociale e la questione del nesso tra la teoria critica e la prassi di vita.

Dell’interpretazione della filosofia di Taylor ci interessa qui solo la convinzione di Rosa che essa rappresenti una riformulazione contemporanea della Teoria critica che per il giovane studioso era incarnata anzitutto da Honneth, suo *Doktorvater*, che a sua volta – in *Tradizione e attualità della filosofia sociale* (1996/1996) discuteva gli apporti ermeneutici dello studioso canadese alla chiarificazione dei valori prevalenti nel contesto storico-culturale della modernità occidentale, quali possibili parametri di fondazione della critica sociale. Se, tuttavia, Honneth riteneva più promettente un approccio antropologico-ricostruttivo per la ricerca di criteri al contempo immanenti e trascendenti rispetto ai diversi contesti, Rosa non era intimorito dal gettarsi sul terreno storico-ermeneutico rinunciando a criteri normativi universali e ricercando le “valutazioni deboli” di ciò che è preferibile e le “valutazioni forti” che orientando le idee di vita buona di individui e comunità nel quadro di una modernità intrinsecamente multipla. Da Taylor, Rosa trae la distinzione tra una visione astratta e naturalistica di un soggetto che oggettiva il mondo secondo una razionalità strumentale improntata a un criterio di efficacia e una visione concreta e storica di un soggetto che si situa nel mondo secondo una razionalità espressiva improntata a un criterio di autenticità – il criterio autoriflessivo su cui far leva per

sviluppare una forma di critica sociale (Fazio 2020: 173)⁴.

Applicato alla critica delle società moderne, la critica ermeneutica assume come parametro normativo di riferimento la “promessa fondamentale della modernità”, ossia l’idea di una intersoggettività autocosciente, realizzata e soprattutto autonoma per mostrare come le condizioni di vita regolate dai processi della modernizzazione capitalistica compromettano le possibilità di una vita buona, «alla luce degli stessi parametri culturali ancora validi della moderna società capitalista (Rosa 2009: 93). Per inciso, nell’uso da parte di Rosa dei termini “modernità” e “modernizzazione”, Fazio vede una ripresa della differenziazione habermasiana tra «una prospettiva comprendente e partecipante, volta ad analizzare i quadri culturali e valoriali che presiedono ai processi di integrazione sociale, una prospettiva osservante e oggettivante, volta a ricostruire i processi di integrazione sistemica che si compiono alle spalle degli attori sociali», con l’assunzione peraltro riconosciuta delle ipotesi sulla colonizzazione sistemica (mercificazione e burocratizzazione) del mondo della vita (2020: 176).

La “critica etica del capitalismo” di Rosa, però, è arricchita, sin dalla tesi di dottorato, da una più vasta analisi delle teorie sociologiche della modernizzazione da cui estrae la duplice tesi che il “principio fondamentale”, “irriducibile” e “dominante” della modernizzazione sociale sia l’“accelerazione” (2005: 441) e che l’esperienza dell’accelerazione sia all’origine di forme generalizzate di patologia sociale (Ivi, 51).

Il programma di ricerca di *Soziale Beschleunigung* è suddiviso in tre momenti che, secondo Fazio, finiscono per allontanare Rosa dalla concezione di una critica interna della modernità, incentrata sul criterio normativo dell’ideale di autonomia. Il primo riguarda la definizione di “accelerazione”, quale concetto che meglio di altri (razionalizzazione, differenziazione funzionale, individualizzazione, mercificazione) – ma non li esclude – descrive il processo di modernizzazione sociale. Il concetto si compone di tre dimensioni distinte: «l’accelerazione tecnologica, l’accelerazione dei mutamenti sociali e l’accelerazione dei ritmi

⁴ Fazio riporta un estratto in cui Rosa ben formula la sua “critica ermeneutica”: «la sociologia ricostruisce, attraverso un’analisi “logico-ideale”, le rappresentazioni guida o le concezioni di vita buona – coscienze oppure più spesso e in misura maggiore implicite – che gli individui seguono nelle loro azioni quotidiane, nelle loro decisioni (biografiche e quotidiane) e nelle loro pratiche routinizzate. Allo stesso tempo, il rischiaramento sociologico riporta alla luce le “idee di valore costitutive” che stanno alla base delle istituzioni centrali della società, in forma implicita (e nei molti testi di legittimazione, in forma esplicita). [...] Il compito della critica sociale consiste quindi nell’analisi delle cause (strutturali) che determinano il *fallimento collettivo* (o di un gruppo specifico) di una vita buona, definita alla luce delle stesse concezioni di vita riuscita che sono influenti socialmente e che orientano le azioni degli attori sociali» [Rosa 2009: 92; Fazio 2020: 174].

di vita individuali», per i quali Rosa trova molte conferme in una vasta letteratura delle scienze sociali (Fazio 2020: 177). Definito il fenomeno, egli individua quattro cause strutturali esterne – economiche (concorrenza capitalistica), sociali (differenziazione funzionale), culturali (consapevole finitudine dell'esserci) e politiche (lotta egemonica tra gli Stati) – che hanno generato i diversi processi di accelerazione, incrociando e associando ciascuno di questi “motori” alle specifiche dimensioni al fine di spiegare il mondo moderno (*Ibidem*). La disamina dello schema esplicativo di Rosa va al di là delle nostre intenzioni. In terzo luogo – e l'influenza del neofunzionalismo di Luhmann non è celata –, egli presenta la tesi secondo cui «una volta messo in moto, il regime moderno dell'accelerazione sociale tende a superare una soglia critica oltre la quale si trasforma in un sistema che alimenta se stesso, non avendo più bisogno di forze motrici esterne. In seguito a questo passaggio, le stesse tre tipologie di accelerazione (tecnologica, dei mutamenti sociali e del ritmo di vita) prendono la forma di “un sistema di *feedback* interdipendente che si automantiene in movimento”» (Ivi: 178; Rosa 2010/2015: 29). Storicamente ciò è accaduto verso gli anni Settanta del XX secolo, con il passaggio dalla “modernità classica” alla “tarda modernità”, cioè con la cesura tra il “progetto normativo della modernità” e il processo di modernizzazione sociale – il cui binomio è stato una delle sorgenti del benessere sociale e diritti individuali. Un effetto di questa transizione epocale, secondo Rosa, è la «desincronizzazione tra sotto-sistemi e pratiche sociali, da cui risultano inevitabili frizioni e tensioni sulla linea di confine che passa tra istituzioni, processi e pratiche veloci e lente» (Fazio 2020: 179). Ne sono degli esempi la crisi di legittimità dei regimi democratici che non assicurano più l'autonomia pubblica, sul piano macro-sociale, e la crisi di identità delle strutture della personalità che non assicurano più l'autonomia privata, sul piano micro-sociale (Rosa 2005: 50-51). Da ultimo, Rosa conclude che è illusorio sperare – come fanno molti teorici critici – che le crisi epocali scaturite dalla logica autoreferenziale, onnipervasiva e onninclusiva della tarda modernità siano ricomposte da nuova “chiusura politica” che riorienta le forze autonomizzatesi dell'accelerazione lungo i binari del “progetto normativo della modernità”. Di fronte a una diagnosi così disincantata, Fazio reintroduce la tesi del “vicolo cieco” in cui giunge una “critica totale” della modernizzazione che, «denunciando un complesso sociale di accecamento (Adorno), non riesce più ad ancorarsi ad alcuna risorsa normativa interna alla realtà sociale criticata» (2020: 181).

Per superare lo “stallo” e recuperare un criterio di valutazione della vita buona, Rosa ha elaborato nell'omonimo libro il concetto di

“risonanza”, da cui la formula «Se l’accelerazione è il problema, forse allora la risonanza è la soluzione» (2016: 13). Si tratta, in realtà, precisa Fazio, di un’innovazione recuperante che riprende, da Taylor, l’idea che il criterio etico di vita buona e di una rinnovata critica dell’alienazione e delle patologie della tarda modernità dovrebbe essere non tanto l’autonomia ma «l’ideale di una “vita ricca di esperienze multidimensionali di risonanza” [...] con le cose, con il proprio agire, con il tempo, con sé stessi e con gli altri» (2020: 181). La risonanza è introdotta come un concetto al contempo “fattuale” e “normativo”. Sul piano fattuale descrive «la forma primaria del nostro rapporto col mondo» come insieme di relazioni neurali, corporee ed emozionali tra noi, in quanto “centro esperiente” e «un qualcosa che si incontra» (Rosa 2016: 747). La qualità della relazione è data dal movimento divergente di “a←ffezione” e “e→mozione” che accorda in un “ritmico oscillare” la reciprocità tra il soggetto e le sezioni di mondo esperite. Ne sono un esempio le esperienze autentiche di innamoramento, contemplazione della natura, di estasi artistica in un cui “beni costitutivi” incontrano e formano i nostri “desideri individuali” e la nostra relazione con il mondo (Ivi, 231). Sul piano normativo, la risonanza rappresenta quel “bisogno umano” la cui mancanza infonde una “profonda nostalgia” e l’“ansia” di «essere esposto ad un mondo freddo e repulsivo» (Ivi: 747). È questa “istanza umana fondamentale” che Rosa impiega come nuovo criterio della critica dell’“alienazione” in cui il soggetto e il mondo rimangono “indifferenti” o “nemici” ma anche delle forme simulate e ideologiche di risonanza e, al livello strutturale, delle cause sociali che riproducono dei processi di apprendimento collettivi in cui prevalgono la “reificazione” e la “strumentalizzazione” del mondo della vita.

Fazio rimarca due significativi elementi di discontinuità nell’opera di Rosa. Il primo è la scelta di ricorrere all’opzione antropologica per reperire «bisogni e capacità genericamente umane, invariante e transculturali» per definire i criteri “valutativi forti” della critica sociale, ossia l’idea di una vita “autentica” e “buona”. In secondo luogo, il motivo per cui la risonanza sostituisce l’autonomia come criterio normativo dipende da una revisione della teoria della modernità-modernizzazione i progetti-processi, dapprima, conflittuali, adesso, coincidono. Fazio precisa che «Nel corso del testo, si legge che le società moderne sono definite da due tratti caratteristici che si condizionano e si rafforzano reciprocamente» (2020: 182). Con le parole di Rosa: «la formazione sociale moderna è caratterizzata, in termini strutturali, dal fatto di potersi stabilizzare solo dinamicamente, mentre il suo progetto culturale mira ad un sistematico ampliamento della

portata del mondo individuale e culturale» (2016: 518). Lo stesso ideale dell'autonomia si ritrova «fatalmente intrecciata per diverse ragioni – strutturali e culturali – alla convinzione che l'incremento, il movimento e una disponibilità crescente di opzioni e opportunità aumentino la qualità complessiva della vita» (Fazio 2020: 182). L'«alienazione dal mondo» – la «catastrofe di risonanza» – è quindi co-prodotta da un progetto culturale della tarda modernità che valorizza il continuo aumento di disponibilità sul mondo (Ivi: 185).

Questa reinterpretazione della tarda modernità, tuttavia, non consente più di trovare nella ragione moderna alcun criterio normativo «interno» o «immanente». È primo aspetto che, rimarca Fazio, lo allontana dalla Teoria critica contemporanea e lo riconduce a Benjamin, Adorno e Marcuse, ossia all'idea che il criterio di valutazione ultimo dei processi di reificazione e alienazione sia l'esperienza dissonante delle «relazioni auratiche, mimetiche, erotiche» del soggetto con il mondo (2020: 185). Un secondo aspetto critico riguarda la prassi politica. Avendo descritto la risonanza come un evento relazionale indisponibile che accade sembra che, conseguentemente, Rosa non ammetta alcuna «lotta per la risonanza». Ogni richiesta conflittuale, in quanto tale, finirebbe per incrementare quella ricerca di affermazione del soggetto e di dominio sul mondo. Fazio si domanda, allora, se anche la «lotta per il riconoscimento» sia un ostacolo alle esperienze di risonanza, essendo un fattore di accrescimento di risorse e possibilità, per quanto in termini redistributivi. E inoltre come si può differenziare dentro il nuovo quadro teorico tali lotte di giustizia da quelle per il dominio politico e l'accumulazione di ricchezze (2020: 187). Sul piano collettivo, Rosa aderisce al progetto di una «società della post-crescita», «capace di disinnescare la coazione sistemica della stabilizzazione dinamica e di ri-dischiudere ai soggetti la possibilità di predisporre a tali esperienze [di risonanza]» (Ivi: 185). Ma con quali azioni, si sarebbe detto un tempo, ne definisce l'organizzazione politica? Quello della prassi è nodo dolente della Teoria critica che i suoi protagonisti hanno tentato di risolvere in molti modi, sovente fallendo. Il modo di Rosa non pare tra i migliori.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ADORNO, TH.W. (1951). *Zur gegenwärtigen Stellung der empirischen Sozialforschung in Deutschland*. In Id., *Gesammelte Schriften* (pp. 478-493), Bd. VIII. A cura di R. Tiedemann. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1972.

ADORNO, TH.W. (1966). *Dialettica negativa*. Torino: Einaudi, 1970.

- ADORNO, TH.W. (1970). *Teoria estetica*. A cura di G. Adorno e R. Tiedemann. Torino: Einaudi, 1975.
- ALEXANDER J.C. (1985). Habermas' New Critical Theory: Its Promise and Problems. *American Journal of Sociology*, 91(2): 400-424.
- BAYNES K. (2014). Critical Theory and Habermas. In J. Mandle, D.A. Reidy (eds.), *A Companion to Rawls* (pp. 487-503). Malden (MA): John Wiley & Sons-Blackwell.
- BEST, B., BONEFELD, W., O'KANE, CH. (2018, eds.). *The SAGE Handbook of Frankfurt School Critical Theory*. Los Angeles: SAGE.
- BIANCHIN, M. (2020). Ragioni, potere, dominio. Rainer Forst e la teoria critica del potere. *Quaderni di Teoria Sociale*, 20(1-2): 109-128.
- BOURDIEU, P. (1980). Une science qui dérange. In Id., *Questions de sociologie* (pp. 19-36). Paris: Éditions de Minuit.
- BRUNI, L. (2020). Riconoscimento e normatività in Axel Honneth. Variazioni normative del legame sociale. *Quaderni di Teoria Sociale*, 20(1-2): 129-150.
- BRUNKHORST, H. (1983). *Nucleo paradigmatico e dinamica teorica della Teoria Critica della società*. In M. Protti (ed.) *Dopo la scuola di Francoforte. Studi sul pensiero di Jürgen Habermas* (pp. 171-207). Milano: Unicopli, 1984.
- BUBNER, R. (1982). Habermas' s Concept of Critical Theory. In J.B. Thompson, D. Held (eds.), *Habermas – Critical Debates* (pp. 42-56). London: Macmillan.
- CALLONI, M. (2020). La divergente unità della “cosiddetta” Scuola di Francoforte. *Quaderni di Teoria Sociale*, 20(1-2): pp. 209-228.
- COOK, D. (2006). Critical Theory After Habermas: Encounters and Departures. *Journal of Critical Realism*, 5(1): 183-187.
- CORCHIA, L. (2015). The Frankfurt School and the Young Habermas. Traces of an intellectual path (1956–1964). *Journal of Classical Sociology*, 15(2): 191-208.
- CORCHIA, L. (2019). Dahrendorf e Habermas. Un sodalizio intellettuale. *SocietàMutamentoPolitica*, 10(19): 141-156.
- CORTELLA, L. (1996). La teoria critica dalla dialettica alla dialogica. *Fenomenologia e Società*, 19(1-2): 210-230.
- CORTELLA, L. (2015). Paradigmi di teoria critica. *Politica & Società*, 4(3): 333-353.
- CORTELLA, L. (2020). Salvare l'individuo. Compito e oggetto della teoria critica in Adorno. *Quaderni di Teoria Sociale*, 20(1-2): 49-66.
- COSTA, P. (1994). Che cosa significa teoria critica?, *Fenomenologia e Società*, 17(2): 78-85.
- COSTA, P. (2020). Un tormentato disamore. In ricordo di Alessandro Bellan e Massimo Rosati. In www.teoriacritica.org.
- CRESPI, F. (2020). Tornare ad Adorno al di là di Habermas. Teoria critica
-

- e agire sociale. *Quaderni di Teoria Sociale*, 20(1-2): 191-206.
- DUBIEL, H. (1978). *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen kritischen Theorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- DUBIEL, H. (1989). Domination or Emancipation? The Debate over the Heritage of Critical Theory. In A. Honneth, Th. McCarthy, C. Offe, A. Wellmer (eds.), *Cultural-Political Interventions in The Unfinished Project of Enlightenment. For Jürgen Habermas on his sixtieth birthday* (pp. 3-16). Cambridge (Mass.): MIT Press, 1992.
- DUBIEL, H., SÖLLNER A. (1981, ed.). *Horkheimer, Pollock, Neumann, Kirch heimer, Gurland, Marcuse. Wirtschaft, Recht und Staat im National sozialismus*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- FAZIO, G. (2020). Se l'accelerazione è il problema, la risonanza è la soluzione? Una lettura ricostruttiva del nuovo programma di teoria critica di Harmut Rosa. *Quaderni di Teoria Sociale*, 20(1-2): 169-190.
- FORST, R. (1994). *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- FORST, R. (2003). *Toleranz im Konflikt: Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- FORST, R. (2011). *Critica dei rapporti di giustificazione. Prospettive di una teoria politica*. Torino: Trauben, 2013.
- FORST, R. (2015a). *Normativity and Power: Analyzing Social Orders of Justification*. Oxford University Press: Oxford, 2017.
- FORST, R. (2015b). Noumenal Power. *The Journal of Political Philosophy*, 23(2), 2017: 111-127.
- GEUSS, R. (1981). *L'idea di una teoria critica. Habermas e la Scuola di Francoforte*. Roma: Armando Editore, 1989.
- HABERMAS, J. (1978). Teoria e politica: colloquio fra Herbert Marcuse, Jürgen Habermas, Heinz Lubasz e Tilman Spengler. In Id., *Dialettica della razionalizzazione* (pp. 167-220), A cura di Emilio Agazzi, Milano, Unicopli, 1983.
- HABERMAS, J. (1981). *Teoria dell'agire comunicativo*. Bologna: il Mulino, 1986.
- HABERMAS, J. (1982). *L'intrico di mito e illuminismo: Horkheimer e Adorno*. In Id., *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni* (pp. 109-134). Roma-Bari: Laterza, 1987.
- HABERMAS, J. (1984). Tre tesi sulla storia della recezione della Scuola di Francoforte. *Quaderni di Teoria Sociale*, 20(1-2): 229-236.
- HABERMAS, J. (1985a). La Teoria critica e l'Università di Francoforte. *Quaderni di Teoria Sociale*, 20(1-2): 237-246.
- HABERMAS, J. (1985b). Postfazione alla Dialettica dell'illuminismo. *Quaderni di Teoria Sociale*, 20(1-2): 247-268.
- HABERMAS, J. (1990). Una generazione separata da Adorno. *Quaderni di*
-

- Teoria Sociale*, 20(1-2): 269-278.
- HABERMAS, J. (1991). *Schlußbericht der AG Rechtstheorie*. Final report of the working group on legal theory (Leibniz programme). Universität Archiv Frankfurt am Main, Abt. 14 Nr. 1201, Bl. 217.
- HELD, D. (1978). The Battle over Critical Theory. *Sociology*, 12(3): 553-560.
- HELD, D. (1980). *Introduction to Critical Theory. Horkheimer to Habermas*. London: Hutchinson.
- HONNETH, A. (1979a). Terrorismus und Gesellschaftskritik. In J. Habermas (ed.), *Stichworte zur 'Geistigen Situation der Zeit'* (pp. 265-293). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- HONNETH, A. (1979b). Da Adorno ad Habermas. Il mutamento di forma della teoria critica della società. In J. Habermas, *Dialettica della razionalizzazione* (pp. 355-386). Milano: Unicopli, 1983.
- HONNETH, A. (1980). Lavoro e azione strumentale. In M. Protti (ed.), *Dopo la scuola di Francoforte. Studi sul pensiero di Jürgen Habermas* (pp. 141-170). Milano: Unicopli, 1984.
- HONNETH, A. (1985). *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*. Bari: Edizioni Dedalo, 2002.
- HONNETH, A. (1989). Kritische Theorie: vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 41(1): 1-32.
- HONNETH, A. (1996). Patologie del sociale. Tradizione e attualità della filosofia sociale. in «Iride», 9(18), 1996, pp. 295-338.
- HONNETH, A. (2000). La riserva genealogica di una critica sociale ricostruttiva. L'idea di «critica» nella Scuola di Francoforte. In Id., *Patologie della ragione. Storia e attualità della teoria critica* (pp. 75-86). Lecce: Pensa Multimedia, 2012.
- HONNETH, A., MCCARTHY, TH., OFFE, C., WELLMER, A. (1989, ed.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung: Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- HONNETH, A., WELLMER, A. (1986, ed). *Die Frankfurter Schule und die Folgen*. Berlin-New York: de Gruyter.
- HORKHEIMER, M. (1931). La situazione attuale della filosofia della società e i compiti di un istituto per la ricerca sociale. In Id., *Studi di filosofia della società. Ideologia e potere* (pp. 28-43). Torino: Einaudi, 1981.
- HORKHEIMER, M. (1937). Teoria tradizionale e teoria critica. In Id., *Teoria critica. Scritti 1932-1941 (II)* (pp. 135-186). Torino: Einaudi, 1974
- HORKHEIMER, M. (1950). *Memorandum über das Institut für Sozialforschung an der Universität Frankfurt a.M.*. MHA: IX 70.
- HORKHEIMER, M., ADORNO, TH. W. (1947). *Dialettica dell'illuminismo*. Torino: Einaudi, 1966.
- HOW A. (2003). Overcoming the Impasse: Habermas's Reconstruction of

- Critical Theory. In Id., *Critical Theory* (pp. 115-142). New York: Palgrave Macmillan.
- JAY, M. (1973). *L'immaginazione dialettica. Storia della Scuola di Francoforte e dell'Istituto per le ricerche sociali 1923-1950*. Torino: Einaudi, 1979.
- JAY, M. (1973-1974). Some Recent Developments in Critical Theory. *Berkeley Journal of Sociology*, 18: 27-44.
- JOAS, H., HONNETH, A. (1986, ed.). *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' "Theorie des kommunikativen Handelns"*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- MARZOCCHI, V. (2020). La pragmatica trascendentale di K.-O. Apel. Critica immanente e trascendente del sociale. *Quaderni di Teoria Sociale*, 20(1-2): 91-108.
- MCCARTHY, TH. (1978), *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge (Mass.), MIT Press.
- MULLER-DOOHM, S. (2003). *Theodor W. Adorno. Biografia di un intellettuale*. Roma: Carocci, 2003.
- MÜLLER-DOOHM, S. (2006). Sentieri interrotti e segnavia nelle teorie critiche della società. In Id., *Negazione e argomentazione. La teoria critica di Adorno e Habermas* (pp. 13-38). A cura di L. Corchia. Torino: Nuova Trauben, 2018.
- MÜLLER-DOOHM, S. (2015). Maestro di una scuola? La variante habermasiana della teoria critica. In Id., *Negazione e argomentazione. La teoria critica di Adorno e Habermas* (pp. 71-104). A cura di L. Corchia. Torino: Nuova Trauben, 2018.
- MÜLLER-DOOHM, S. (2019). Critical Theory. In A. Allen, E. Mendieta (eds.), *The Cambridge Habermas Lexicon* (pp. 83-89). Cambridge: Cambridge University Press.
- MÜLLER-DOOHM, S. (2020). Habermas e la teoria comunicativa della società. Una mappa tematica. *Quaderni di Teoria Sociale*, 20(1-2): 67-90.
- OUTHWAITE, W. (2017), Generations of Critical Theory? *Berlin Journal of Critical Theory*, 1(1): 5-28.
- PETRUCCIANI, S. (1995). Teoria critica tra Adorno e Habermas: continuità e fratture. In Id., *Marx al tramonto del secolo. Teoria critica tra passato e futuro* (pp. 95-114). Roma: Manifestolibri.
- PIROMALLI, E. (2018). Axel Honneth critico dell'economia capitalistica: da "Redistribuzione o riconoscimento" (2003) a "L'idea di socialismo" (2015). *Quaderni di Teoria Sociale*, 18(2): 61-78.
- PIROMALLI, E. (2020). La teoria critica di Rahel Jaeggi. A partire da *Che cos'è la critica dell'ideologia?*. *Quaderni di Teoria Sociale*, 20(1-2): 151-168.
- PRIVITERA, W. (2013). Dopo l'emancipazione. In F. Crespi, A. Santam-
-

- brogio (eds.), *Nuove prospettive di critica sociale. Per un progetto di emancipazione* (pp. 117-132). Perugia: Morlacchi.
- PROTTI, M. (1984). Dalla prima teoria critica all'ultima: Jürgen Habermas A.D. 1982. *Fenomenologia e società*, 7(4): 62-81.
- RASMUSSEN, D. (1994). Critical theory: Horkheimer, Adorno, Habermas. In R. Kearney (ed.), *Twentieth-Century Continental Philosophy* (pp. 210-239). London-New York: Routledge.
- ROSA, H. (1998). *Identität und Kulturelle Praxis: Politische Philosophie nach Charles Taylor*. Frankfurt a.M.-New York, Campus.
- ROSA, H. (2005). *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- ROSA, H. (2009). Kapitalismus als Dynamisierungsspirale – Soziologie als Gesellschaftskritik. In K. Dörre, S. Lessenich, H. Rosa, *Soziologie – Kapitalismus – Kritik* (pp. 87-125). Berlin: Suhrkamp.
- ROSA, H. (2010). *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*. Torino: Einaudi, 2015.
- ROSA, H. (2011). Is There Anybody Out There? Stumme und resonante Weltbeziehungen – Charles Taylors monomanischenr Analysefokus. In M. Kühnlein, M. Lutz-Bachmann (Hg.), *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor* (pp. 15-43). Berlin: Suhrkamp.
- ROSA, H. (2012). *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung*. Berlin: Suhrkamp.
- ROSA, H. (2016). *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp.
- SANTAMBROGIO, A. (2020). Illuminismo della dialettica. La razionalità nascosta nella *Dialettica dell'illuminismo*. *Quaderni di Teoria Sociale*, 20(1-2): 29-48.
- SCHNÄDELBACH, H. (1982). *The Transformation of Critical Theory*. In H. Joas, A. Honneth (eds.), *Communicative Action: Essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action* (pp. 7-22). Cambridge: MIT Press, 1991.
- THOMPSON, M.J. (2017, ed.). *The Palgrave Handbook of Critical Theory*. New York: Palgrave Macmillan.
- VANDENBERGHE, F. (1998). *Une histoire critique de la sociologie allemande*. Paris: La Découverte & Syros.
- WALZER, M. (2002). *L'intellettuale militante. Critica sociale e impegno politico nel Novecento*. Bologna: il Mulino, 2004.
- WELLMER, A. (2014). On Critical Theory. *Social research*, 3: 705-733.
- WIGGERSHAUS, R. (1988). *La Scuola di Francoforte. Storia, sviluppo teorico, significato politico*. Torino: Bollati Boringhieri, 1992.

SAGGI

LA PARTOGENESI DELLA RAGIONE

Appunti per una storia critica del mito

di *Cristian Perra**

Abstract

The *Critical history of Mythology* is a branch of the critical history of ideas that looks to describe the connection between mythological storytelling and connection between mythological storytelling and the way power is handled in society. Mythology is based on the work of a *Mythological engine* able to reconstruct materials depending on who detains the right to define mythology. This essay aims to draw the lines of a critical reflection on the myth, presenting how social relations are hidden behind the myth of origin.

Keywords

Critical theory; Critical history of ideas; Critical history of mythology; Mythology; Logic of disintegration

* CRISTIAN PERRA è studente del corso di laurea magistrale in Scienze storiche e filosofiche presso l'Università degli studi di Sassari.

Email: anticristian.perra@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.13131/1724-451x.labsquarterly.axxii.n4.7>

1. PER UNA STORIA CRITICA DEL MITO

Possiamo considerare l'ambito della *storia critica delle idee*¹ come una delle chiavi di lettura privilegiate per capire l'articolazione dei rapporti di potere nella nostra società. Questa disciplina permette di comprendere le compromissioni con i rapporti di potere vigenti nella società a partire da relazioni di saperi e di pratiche che risemantizzano e rielaborano materiali economici, storici e culturali. Le idee, infatti, si inseriscono in un variegato sistema di significati che variano in base ai *regimi di verità* attraverso i quali esse vengono significate. Come scrive Sebastiano Ghisu, nella *Breve introduzione alla storia critica delle idee*:

In un certo senso, i sistemi di idee e gli apparati che li accompagnano costituiscono, delle forme di potere – se per potere s'intende (seguendo Foucault) non una forza che costringe i soggetti ad essere altro da ciò che sono, ma un meccanismo che rende i soggetti ciò che sono, li genera e li riproduce (2012: 22).

La storia critica delle idee quindi si pone il compito – certamente ambizioso – di ricostruire i legami tra le idee, i loro supporti (ideologici e materiali) e tra i loro significanti. I fatti filosofici e culturali nascondono, infatti, sempre tensioni e conflitti reali, contraddizioni e ideologie. In questo senso si vuole scegliere il mito sia come oggetto del presente studio, che *regime di verità* nel quale osservare i conflitti e le tensioni dietro le idee. Ma dietro le idee ci sono le persone. Le persone che in base ad esse e a partire da esse significano il mondo, rendono il soggetto ciò che è, generando e riproducendo modelli di umanità.

I *materiali mitologici*, infatti, non si danno mai di per sé, ma si inseriscono in rapporti di connessione e rielaborazione. Il mito si costituisce come un congegno - o potremmo dire di un dispositivo - in grado di creare una immagine del mondo coerente con le esigenze di chi sistematizza e diffonde il discorso sul mito arrogandosi il ruolo di produrlo e di sistematizzarlo.

Certamente la storia critica delle idee non è scevra dall'impianto di una *teoria critica della società* che voglia indagare in una chiave emancipativa l'*origine* delle oppressioni e dei privilegi della società patriarcale, capitalistica e coloniale nella quale viviamo. Ci si arroga, perciò di un compito militante: affrontare la realtà e le idee che la costituiscono in una chiave politica.

¹ Per quanto riguarda la storia critica delle idee si rimanda al già citato *Breve introduzione alla storia critica delle idee* di Sebastiano Ghisu e al lavoro del *Giornale critico di storia delle idee* diretto da Sebastiano Ghisu e Andrea Tagliapietra.

2. IL MITO COME MACCHINA MITOLOGICA

Per cominciare una analisi di questo tipo sui materiali mitologica, tuttavia, bisogna riconoscere come la *scienza del mito* sia stata dominata storicamente da una impostazione mistico-esoterica o da una archetipica che non ha mai contemplato il tipo di analisi critica della società a partire dal discorso mitologico che vorremmo proporre. Effettivamente, però, è esistito un *unicum* che è riuscito ad operare una *critica immanente* del mito, mostrando la compromissione di questo con il discorso del potere: si tratta dell'esperienza teorica di Furio Jesi. In particolare, facciamo riferimento all'individuazione di una struttura che soggiace alla rielaborazione dei vari mitologemi (che da ora e in poi chiameremo *materiali mitologici*). Si tratta del funzionamento di una *macchina mitologica*. La macchina mitologica, scrive Jesi, «pone nelle nostre mani, nello stesso tempo, un modello gnoseologico e uno specchio del nostro inganno» (Jesi 1979: 18).

Per Jesi, infatti, la mitologia è «sempre la mitologia di un potere» (1976: 30), è un dispositivo² che si costituisce in base ai rapporti di potere vigenti, con l'obiettivo di costruire – oltre che una narrazione – un vero e proprio paradigma epistemologico, potremmo dire un *regime di verità* in grado di conferire senso alla realtà.

La figura *militante* del mitologo ha per Jesi ha come obiettivo quello di mettere i bastoni tra le ruote della macchina mitologica: demistificare gli aspetti legati al potere sociale mostrandone il carattere di supporto ideologico. Proprio per questo Jesi si pone in maniera critica rispetto alla scienza del mito per come sempre è stata studiata – a partire dall'esperienza del suo stesso maestro, Károly Kerényi – ad una scienza archetipica che si è costruita sulla volontà di trovare una dimensione mistica e originaria al discorso mitologico. Per Jesi, non si tratta di tornare all'arcaico, alla bontà e giustizia misteriosa dell'origine, ma di comprendere i processi scaturiti da essa. Egli, infatti, da buon conoscitore dell'itinerario filosofico di Walter Benjamin, considera l'*origine* come «ciò che scaturisce dal divenire e dal trapassare» e non «il divenire di ciò che scaturisce» (1991: 20). Si tratta quindi di osservare i fenomeni, in questo caso il mito, non a partire dalla sua origine – intesa come fondazione – ma dagli effetti che ha avuto. «In ogni fenomeno originario»

² Non è azzardato avvicinare la concezione della macchina mitologica jesiana a quella di “dispositivo” per come formulata da Michel Foucault. Come scrive, infatti, anche Nicola Bucci nell'articolo *Dispositivi mitogenetici e macchina antropologica*: «si potrebbe leggere la “macchina antropologica” esattamente nel senso di quei dispositivi sottesi alla costituzione stessa del soggetto che Foucault chiama tecnologie del sé» (2009: 131).

– continua Benjamin – «si determina la forma sotto la quale un'idea continua a confrontarsi col mondo storico, finché essa non sta lì, compiuta, nella totalità della sua storia. L'origine, dunque non emerge dai dati di fatto, bensì riguarda la loro preistoria e la storia successiva» (*Ibidem*).

L'analisi sull'origine del mito ci permette, quindi, con e oltre Jesi, di operare una analisi critica del mito a *partire dalla fine*, dai suoi effetti, dalle sue conseguenze e dai rapporti di potere che lo hanno creato e che ha generato e non *ab aeterno*, come se fossero una materia di per sé. Proprio per questo secondo Jesi, il mitologo non si dovrebbe occupare di studiare il mito in sé – il quale sarebbe a suo dire inconoscibile come sostanza – ma di studiare il funzionamento della macchina mitologica: il suo rielaborare costantemente dei materiali, dei mitologemi che vengono risemantizzati in base ai rapporti di potere vigenti. Come scrive lo stesso Jesi nel volume sul *Mito* della Enciclopedia Filosofica ISEDI:

E chi crede nell'esistenza del mito come sostanza autonomamente esistente, tende a crederci anche depositario dell'esegesi che, sulla base presunta dell'essenza autonoma del mito, distingue i giusti dagli ingiusti, coloro che devono vivere da coloro che devono morire. Qualsiasi studio del concetto di *mito* che non voglia confondersi con l'elaborazione dottrinale della mistica del potere, deve quindi affrontare come problema capitale e con la critica più rigorosa l'eventualità della sostanza del mito (1973: 8).

Così il compito del mitologo non sarà quello di elaborare il mito come sostanza, di ipostatizzare un mondo mistico-esoterico, di elaborare una genesi o una escatologia, ma di comprendere le conseguenze del discorso mitico. Una storia critica del mito, quindi, si creerà come composizione di una serie di materiali mitologici: «un tentativo di circoscrivere il concetto di mito mediante una tecnica di “composizione” critica di dati e dottrine, fatti reagire tra loro, il cui modello metodologico si trova nella formula del conoscere per citazioni, dunque strumentalizzando le citazioni (che divengono schegge interreagenti), di W. Benjamin» (*Ibidem*).

Per Jesi «il mito non ha sostanza al di fuori della mitologia» (1979: 107), ed è proprio chi esercita la *mito-logia*, intesa come elaborazione e sistematizzazione dei materiali mitologici a determinarne l'essenza. Non si tratta tuttavia di un meccanismo esclusivamente lontano da noi a livello temporale, ma che riguarda molto da vicino anche la società nella quale viviamo, il nostro presente e il nostro passato prossimo. Pensiamo all'appropriazione e alla rielaborazione da parte dei fascismi novecenteschi del mito di Roma, della purezza della razza

ariana o – in tempi molto più vicini a noi – alcune teorie cospirative come quella di Q-Anon (Wu Ming, Citare articoli) che da semplici teorie del complotto sono diventate vera e propria mitologia a favore dell'amministrazione Trump.

3. MITO, MITOLOGIA ED EPOS: TRA OMERO E ADORNO

Il nostro tentativo di ricostruzione di una *storia critica del mito* prosegue con l'entrata in scena in *medias res* di un nuovo attore: Theodor W. Adorno. Nel volume, *Interpretazione dell'Odissea*, a cura di Stefano Petrucciani, viene riportato un dialogo tenuto da Adorno nel 1952 con Károly Kerényi, filologo e storico delle religioni ungherese – e soprattutto maestro di Furio Jesi – particolarmente interessante ai fini della nostra trattazione, in quanto mostra dei lati dell'interpretazione adorniana del processo di *mito-logia* che non hanno trovato spazio nella trattazione di *Dialettica dell'illuminismo* e che sono fondamentali per la nostra trattazione. Sebbene Kerényi tenda a minimizzare l'aspetto illuministico del testo omerico inteso come la più importante manifestazione del processo mito-logico e sua la conseguente demitizzazione considerandola «in un rapporto come quello della Riforma nei confronti del cattolicesimo, dove il fondamento della religione viene conservato e tuttavia ha luogo una certa epurazione di elementi magici e simili» (Adorno 2001: 150), Adorno molto acutamente osserva come questa trasformazione si articoli in tre fasi distinte, notando che:

D'altra parte, è anche vero che da un lato la mitologia stessa costituisce uno stadio storico distinto nei confronti del mito, e dall'altro lato l'*epos* costituisce a sua volta uno stadio storico distinto nei confronti della mitologia (*Ibidem*).

Queste tre fasi quindi sarebbero, la prima, quella del mito, della piena mimesi con la natura, delle divinità ctonie e del loro uso della forza. La seconda, invece, sarebbe quella della mitologia, nella costitutiva duplicità del $\mu\theta\omicron\varsigma\text{-}\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$, tra discorso sul mito (non solo la sua scrittura, comunque di qualche secolo posteriore ai poemi omerici, quanto il ruolo di mediazione dell'aedo e quindi della soggettività umana) e la razionalizzazione di questo. La terza ed ultima sarebbe, quindi, quella dell'*epos*, della compiuta razionalizzazione della materia mitica, ripulita di ogni residuo irrazionale, e nella quale «l'individualità autocosciente, padrona di sé e capace di calcolare sagacemente mezzi e fini, si sottrae alla sottomissione atavica alle potenze e ai mostri mitici, avvalendosi a questo scopo di tutta la sua inventiva "tecnica"» (*Ibidem*).

Adorno osserva che questo processo sarebbe stato osservato anche dal filologo classico inglese Gilbert Murray – più volte citato nelle parti del saggio su Odisseo non confluite nell'edizione definitiva – il quale avrebbe «mostrato per esempio, nella sua interpretazione di Omero, con procedimenti filologici, che i mitologemi che stanno alla base dell'*epos* sono stati sottoposti a una sorta di censura, e che quindi gli elementi propriamente barbarici, se così si può dire, hanno subito una sorta di epurazione; e in questo senso egli – seguito poi in ciò da molti altri – ha confermato l'*epos* omerico come uno stadio, per dir così, di demitizzazione ovvero di illuminismo in rapporto ai mitologemi originari» (*Ibidem*).

I poemi omerici sono un caso di studio particolarmente interessante in quanto ci permettono di osservare il funzionamento della *macchina mitologica* sia per quanto riguarda la rielaborazione dei materiali mitologici che, soprattutto per il ruolo pedagogico, quali *exempla* che essi hanno avuto per l'intera società greca. In particolare, l'Odissea, grande *romanzo di formazione* della soggettività greca, la quale si è formata proprio a partire da questi³ tanto che Werner Jaeger nel suo *Paideia. La formazione dell'uomo greco* (1936), scriverà che Omero «fu l'educatore di tutta la Grecia» (1978: 88). Proprio da questo punto Adorno⁴ partirà per dedicare l'intero excursus di *Dialettica dell'illuminismo*, "Odisseo: o mito e illuminismo", alla figura di Odisseo, esplicitando il lascito dei poemi omerici per la costruzione della soggettività dell'uomo greco. Scrive ancora Adorno: «non c'è opera che testimoni in modo più eloquente dell'intreccio di mito e illuminismo di quella omerica, testo originale della civiltà europea. In Omero *epos* e mito, forma e materia, non tanto divergono semplicemente quanto piuttosto si confrontano reciprocamente» (Horkheimer e Adorno 1997: 53). E ancora che «nelle stratificazioni omeriche si sono depositati i miti; ma il loro resoconto, l'unità imposta alle leggende diffuse, è anche la descrizione dell'orbita onde il soggetto si sottrae alle potenze mitiche» (Ivi: 54).

Ancora Jaeger, nel già citato *Paideia – La formazione dell'uomo*

³ In tutta la parabola del mondo greco, i poemi omerici hanno avuto anche una importante funzione pedagogica. Le figure degli eroi fornivano da *exempla* per i giovani e mostravano lo spirito di un popolo. Pensiamo alla formazione del principe macedone Alessandro – poi divenuto Alessandro Magno – sotto la guida di Aristotele, il quale, per creare un uomo che potesse essere il re di tutti i Greci, aveva pensato la sua formazione sull'*Iliade* e l'*Odissea*.

⁴ Si parla del solo Adorno e non del duo Adorno-Horkheimer, sebbene *Dialettica dell'illuminismo* si costituisca come un'opera scritta a quattro mani, in quanto la modalità in cui verrà coniugato il motivo mitologico è prettamente adorniano. Anche all'interno del bilancio dell'opera il capitolo su Odisseo sarebbe da doversi attribuire al solo Adorno.

greco (1936) compie delle riflessioni interessanti in questo senso. Egli, innanzitutto, differenzia l'Odissea, dall'Iliade mostrando come:

Nell'Odissea tale peculiarità della struttura spirituale dell'epos greco si manifesta in modo ancora più spiccato che nell'Iliade. L'Odissea è un'opera di un'epoca il cui pensiero era già in alto grado razionalmente e sistematicamente ordinato (1978: 114).

Quindi, come possiamo osservare dalle parole di Jaeger nell'*Odissea*, rispetto all'*Iliade* è entrata in gioco quell'unità di demitizzazione. Mentre l'*Iliade* si basa sul ruolo della forza, sul valore dell'eroe καλὸς καὶ ἀγαθός, la seconda si basa sulla capacità razionale dell'eroe eponimo della soggettività greca di superare le mille difficoltà del ritorno a casa, attraverso il ricorso al suo multiforme ingegno.

Ma soprattutto, come prosegue Jaeger, cambia la natura stessa degli dei riuniti in consiglio. In particolare, cambia la natura del più importante di essi: di Zeus, Dall'imposizione della sovranità con la violenza, si passa alla rappresentazione della coscienza. Scrive infatti Jaeger che «lo Zeus che presiede il concilio degli dei nell'Odissea è la coscienza universale filosoficamente purificata» (Ivi: 115).

Jaeger individua questo passaggio dalla violenza dell'*Iliade* alla razionalità dell'*Odissea* come uno dei cambiamenti più sostanziali nella trasformazione, non solo dei poemi omerici, ma dell'uomo greco. Le relazioni di potere vengono così traslate dal piano della forza a quello del dominio. Le figure mitiche che popolano, da questo momento, le teogonie e cosmogonie greche, costituiscono così un pantheon gerarchizzato, al cui vertice si situa la divinità patriarcale che regna allo stesso modo sugli uomini e sulla natura e che diventa archetipo del potere.

La macchina mitologica crea così un ordine concettuale dominante, una dimensione ineluttabile costruita sul binomio osmotico potere-ragione. Questo ordine concettuale ha, tra i suoi effetti – o forse tra i suoi obiettivi – quello della costruzione della soggettività dell'uomo greco: il passaggio, in sostanza, da ἄνθρωπος a ἀνὴρ. Odisseo non è solo l'eroe eponimo del poema a lui dedicato, ma è l'eroe eponimo di tutto il mondo greco.

4. MITOLOGIA E SOGGETTIVITÀ

Quindi la lettura di *Dialettica dell'illuminismo* sarebbe quella di una filosofia della storia – e all'interno di essa di una storia critica del mito – fondata sul binomio soggettività e dominio. Dopotutto è lo stesso Adorno,

in *Dialettica negativa*, a definire quella operata in *Dialektik der Aufklärung* come una “storia originaria del soggetto” quando, nel paragrafo “Il primato dell’oggetto” scrive che «certo si potrebbe scrivere una preistoria del soggetto, qual è schizzata nella *Dialettica dell’illuminismo*, ma non una dell’oggetto» (2004: 166-167). La tesi di Adorno a questo proposito è chiara: quello di Odisseo è un viaggio che ha in sé il carattere di una vera e propria *Fenomenologia dello spirito* dell’uomo greco.

Il senso del processo mitologico è quindi quello di porre il problema della costruzione del soggetto: di operare inclusioni e soprattutto le esclusioni all’interno di determinati rapporti di potere. Come nota Gianpaolo Cherchi in *Logica della disgregazione e storia critica delle idee*:

La prima parte della *Dialektik der Aufklärung* è dedicata al problema dell’origine. Essa intende indagare storicamente il bisogno ontologico del Primo, che l’idealismo e l’ontologia fondamentale hanno invece considerato unicamente da un punto di vista speculativo, ovvero astraendo e isolando il momento della coscienza dal rapporto di cose di cui esso fa parte, rimanendo ancorati a quel momento soggettivo dell’intuizione categoriale di cui Adorno parla anche nella *Negative Dialektik* (2020: 117).

Potremmo così dire come la questione del mito come necessità della soggettività sia uno dei sottotesti che si possono identificare nella filosofia adorniana. Il *fil rouge* tra la *Dialettica dell’illuminismo* e la *Dialettica negativa* è la determinazione della soggettività in diversi campi come frutto di una stratificazione di sintesi dialettiche.

La risposta di Edipo all’enigma della Sfinge – «l’uomo» – ritorna indiscriminatamente, come soluzione stereotipa dell’illuminismo, che si tratti di un pezzo di significato oggettivo, delle linee di un ordinamento, della paura di forze maligne o della speranza del riscatto (Ivi: 15).

Nell’*excursus* su Odisseo, Adorno nota come l’*Odissea* abbia tutte le caratteristiche del romanzo di formazione moderno. Il riferimento è sicuramente al romanzo inglese del Settecento, il quale esprimeva una soggettività di tipo simile. Robinson – personaggio simbolo di quel genere letterario – ha in comune con Odisseo l’ardore e l’ingegno dell’uomo borghese. Questi valori si esprimono nel modo con cui essi fanno fronte alle difficoltà dei loro viaggi, dal loro dominare una natura a ostile, sopravvivendo adattandosi ad essa. In *Dialettica dell’illuminismo*, infatti leggiamo che:

Odisseo e Robinson hanno entrambi a che fare con la totalità: l'uno la percorre, l'altro la crea. L'uno e l'altro ci riescono solo in assoluta separazione da tutti gli altri uomini. Che si presentano loro solo in forma estraniata, come nemici o come sostegni, sempre come strumenti, come cose (Horkheimer e Adorno 1997: 69).

Entrambe le figure hanno una vera e propria attitudine spirituale, lo spirito borghese che deve «venir a capo di ogni sorta di difficoltà solo con la sua abilità, astuzia, intelligenza (e poco importa se le idee migliori gli siano suggerite da Atena⁵)» (Petrucciani 1984: 241-242).

Il soggetto epico borghese, contrapposto a quello ancora legato al mito, è tale perché non si è piegato passivamente alla natura. Si tratta di colui che è riuscito a piegare la natura alla sua autocoscienza adattandosi ad essa. L'adattamento, e non più la mimesi, è il momento costitutivo della soggettività illuministica:

Il sapere in cui consiste la sua identità e che gli permette di sopravvivere, è sostanziato dall'esperienza del molteplice, diversivo e dissolvente, e colui che sapendo sopravvive è anche quegli che si affida più temerariamente alla minaccia mortale che lo indurisce e rafforza per la vita. Ecco il segreto del processo che si svolge tra epos e mito: il Sé non costituisce la rigida antitesi all'avventura, ma si costituisce, nella sua rigidità, solo in questa antitesi, unita solo nella molteplicità di ciò che quell'unità nega. Odisseo, come gli eroi di tutti i romanzi successivi degni di questo nome, fa getto di sé per ritrovarsi: l'estraniamento dalla natura, che egli compie, si realizza nell'abbandono alla natura, con cui egli si misura ad ogni nuovo episodio; e la natura spietata, a cui egli comanda, trionfa ironicamente quando egli torna, spietato, a casa, e si rivela – nella sua qualità di giudice e vendicatore – erede delle stesse potenze a cui è sfuggito (Horkheimer e Adorno 1997: 55).

Non è un caso che nell'Odissea, quindi, esista una contrapposizione netta tra l'eroe, rappresentante la soggettività borghese, e i suoi compagni, individualità certamente più deboli, i quali «rischiano sempre di farsi sviare dalle tentazioni, dagli incanti magici, dai pressanti bisogni immediati, dalla paura!» (Petrucciani 1984: 237).

Dimostrazione di ciò è il dominio su di sé che caratterizza Odisseo, la sua capacità di controllare i propri impulsi e i propri sentimenti, come avviene in episodi celeberrimi come l'incontro con le Sirene e il loro irresistibile canto, o non cedendo agli inganni e all'eroticismo della maga

⁵ Non è un caso che anche qui si ritrovi la figura di Atena: la ragione che guida l'eroe nelle sue peregrinazioni. Qui dovremmo vedere la dea come una vera e propria allegoria: la ragione che permette di superare le avversità. Odisseo è *uomo dal multiforme ingegno* proprio perché guidato dalla ragione.

Circe. In entrambe le circostanze, i compagni di Odisseo, o regrediscono ad intinualità pura, come nel caso della loro trasformazione in maiali ad opera della maga, o devono essere dominati dalla soggettività borghese per sopravvivere: costretti a non sentire la tentazione, ponendosi tappi di cera per non sentire il canto delle Sirene. Solo l'eroe, in quanto capace di resistere alle tentazioni, può ascoltare la chiamata delle Sirene. È naturale, così, che l'autodominio diventi il pretesto, il mito ideologico del dominio sull'altro: del comando delle *élites* nei confronti delle classi subalterne. Nota infatti Petrucciani che:

La nascita della *ratio* borghese appare dunque come il risultato di un articolato processo di emancipazione, il cui soggetto è certamente solo la classe dominante: emancipazione dalla soggezione alla natura e dall'immediato legame di comunità con gli altri uomini, conseguita attraverso il dominio delle condizioni di produzione e dunque sul lavoro altrui; emancipazione dalle più antiche credenze e norme mitiche, garantita dall'attitudine razionale acquisita nelle relazioni con gli altri uomini e nel controllo della natura esterna ed interna. Emancipazione, dunque, anche dalla pressione della natura interna: le rappresentazioni e le azioni non devono essere emotivamente influenzate, ma obiettive e razionali; bisogna distinguere la realtà obiettiva delle proiezioni delle proprie paure e dei propri desideri, con le quali si confondeva il mondo naturale nello stadio magico-mitico (Ivi: 259).

In questo caso l'emancipazione porta all'alienazione, nel senso marxiano di sottomissione dell'uomo ad un nuovo destino cieco ed irrazionale. L'emancipazione dal mito avviene con un altissimo prezzo da pagare: l'alienazione da sé, dalla natura e dagli altri uomini.

La soggettività, quindi, non è mai qualcosa di statico, disinteressato, ma è frutto di tutta una serie di processi di soggettivazione, e la macchina mitologica è uno di questi. Come scrive Marco Maurizi, in *Adorno e il tempo del non-identico*:

Non è possibile, in altri termini, dire «che cos'è l'uomo». La sua essenza, se ve n'è una, è nascosta nella storia del suo farsi, e ogni antropologia deve rinunciare a descriverne positivamente l'essenza. Per questo Adorno parlò a volte della necessità di una «antropologia negativa» (2004: 144).

La struttura della soggettività, quindi, si costituisce attraverso dei processi di antropopoiesi volti alla modificazione delle strutture implicite di essa. *Dialettica dell'illuminismo*, alla luce di ciò, vuole rintracciare il nucleo genetico, l'origine, di questo processo, mostrando che, solo indagando la totalità dello sviluppo storico della soggettività, si può svelare il suo significato più nascosto.

Il mondo naturale, infatti, diviene per l'autocoscienza, il caos a cui sottrarsi: il passaggio dalle mitologie più antiche all'*epos* è segnato dalla tensione continua che accompagna il processo di costituzione del soggetto. In questo senso, la necessità di sistema e l'Idealismo – come narrazione egemone di questo – trovano la loro radice ultima nella storia originaria del soggetto caratterizzata dall'autoconservazione. Questa struttura "preistorica" configura il pensiero come riduzione incessante delle qualità naturali nelle quantità astratte dell'identità. L'estraneazione del sé è la nemesi che colpisce il soggetto al termine del processo di razionalizzazione del mondo naturale, al termine del suo percorso fenomenologico di costituzione.

Il viaggio dell'eroe rappresenta la costruzione dialettica dell'identità, del soggetto che supera ad una, ad una, le figure che gli vengono poste d'innanzi per giungere all'unità dell'autocoscienza. Rappresenta il percorso che il soggetto deve compiere per affermarsi come sé, come soggettività, sottraendosi a tutte le difficoltà che di volta in volta incontra. Queste sono rappresentate da figure mitiche che tentano, attraverso lusinghe, o attraverso l'erotismo, di allontanare il sé dalla sua logica, dalla sua razionalità, basti pensare all'episodio dei Lotofagi o della già citata Circe. Il soggetto si afferma estraniandosi, alienandosi dalla natura tentatrice e ingannatrice, e ciò che gli permette di fare ciò è l'astuzia, l'utilizzo strumentale della ragione.

Tutta l'analisi è infatti volta a disgregare l'autocoscienza, in quanto legislatrice di quella «figura armata e reificata dei concetti che il soggetto ha immediatamente di fronte» (Adorno 2004: 131).

Disgregare il concetto significa disgregare la soggettività che lo ha costituito, mostrando la sua falsità attraverso l'analisi genealogica. In *Dialettica dell'illuminismo*, infatti, rendendo esplicito il carattere irrazionale dell'illuminismo vengono messi in luce sia i processi storici, sia le forze reali che spiegano la genesi del soggetto, dell'oggetto come sua conseguenza e sia del loro trasformarsi in apparato di dominio.

Il sé, quindi, si dà come il risultato di un movimento storico che inizia con il rifiuto da parte del soggetto di assimilarsi alla natura in un impulso che porta sempre di più verso il dominio. La *Urgeschichte der Subjectivitat* mostra l'emergere del soggetto come un ambito interno contrapposto alla natura: il rapporto tra uomo e natura, infatti, è di tipo oppositivo. Questo processo di costruzione dell'io muove, quindi, dalla rottura della tradizione arcaica che vede l'uomo come parte della natura stessa, il quale, emancipandosi da essa la supera per appropriarsene come oggetto di dominio come il compimento di un processo di *sintesi dialettica*.

Il senso di questo processo è che l'assoggettamento della natura ha

fatto sì che il processo conoscitivo si esplicasse come una forma di colonizzazione dell'oggetto da parte del soggetto. Così l'illuminismo ha potuto coerentemente presentare la ragione come la luce della verità che si proietta sulle cose rischiarandole (non per nulla il termine tedesco *Aufklärung* significa letteralmente "rischiaramento"). Si tratta di istanze di dominio, di potere, che partono dall'interno soggettivo verso un esterno da assorbire e dominare secondo un meccanismo dialettico di alienazione e appropriazione. L'illuminismo, infatti, non è altro che la strategia calcolante del soggetto che non esita a ridurre a oggetto altri soggetti, ad asservire altri individui al fine della sua autoconservazione.

La continuità che questo discorso compie da *Dialettica dell'illuminismo* a *Dialettica negativa* non si basa soltanto sulla critica genealogia, ma denuncerà l'osmosi della società borghese con il soggetto teorizzato dalla filosofia idealistica, nell'atto stesso del suo pensare. Esiste, infatti, per Adorno, una effettiva omologia tra il principio di scambio, il quale plasma la società borghese, e il concetto, l'universale astratto, il quale è l'espressione principale dell'identità logica del soggetto in quanto frutto di un processo di sintesi. Rispetto a *Dialettica dell'illuminismo*, esiste, dunque, in *Dialettica negativa* un approfondimento del carattere concettuale astratto della società, la quale comunque, è riconducibile a un meccanismo di antropopoesi, a una funzionalità soggettiva: il processo di costruzione della soggettività viene riproposto sul piano dialettico.

Possiamo asserire, così, che l'intera opera di Adorno si sviluppi *contra Ulixem*, intendendo così la costruzione del soggetto, utilizzando la *logica della disgregazione* contro il *multiforme ingegno* dell'eroe, il quale si costituisce per l'uomo moderno come il canto delle Sirene, come la più ammaliante delle fascinazioni. L'ineluttabilità di questo fascino è l'inganno della totalità: ogni movimento conciliativo, infatti, è schiavo dell'*Herrschaft des Ganzheit*, il "dominio della totalità" che «dispiega la differenza di particolare e universale dettata dall'universale» (2004: 8).

5. LA STORIA CRITICA DEL MITO COME CRITICA DELL'ONTOLOGIA

Adorno e Jesi, senza conoscersi – ma nella comunità del loro impegno politico – si trovano ad essere entrambi fautori di una *storia critica del mito*, di una disciplina che indaga i rapporti tra materiali mitologici e la loro sistematizzazione all'interno di rapporti di potere e la conseguente creazione di rapporti di dominio legittimati dalla narrazione mitologica. Potremmo quasi dire che entrambi cerchino di dare statuto politico alle loro discipline, rispetto alla politica come mero oggetto di esse: possiamo

identificare così una politica della filosofia, contrapposta alla filosofia politica, e di una politica della mitologia che si riferisce polemicamente alla scienza del mito classica, tesa tra la filologia, l'aspetto mistico-esoterico e l'archetipica.

Per quanto riguarda Adorno, però, non possiamo pensare che la critica del mito si limiti esclusivamente alla mera trattazione di *Dialettica dell'illuminismo*. L'opera di Adorno, infatti, se letta da uno sguardo non ingenuo, si costruisce in un reticolo di rimandi e di sovrapposizioni che può essere capito solo tenendo conto della logica che tiene in piedi l'intero itinerario filosofico (e non solo) di Adorno. Si tratta della *Logik des Zerfalls* che lo stesso Adorno definisce nell'avvertenza a *Dialettica negativa* come la più vecchia delle sue concezioni filosofiche, risalente agli anni in cui era studente. Si tratta, come scrive Gianpaolo Cherchi:

[...] di un'indicazione certamente preziosa ai fini della ricostruzione e dell'interpretazione del suo pensiero, in quanto consente di valutarne retroattivamente lo sviluppo sulla base di un motivo unitario e persistente, di un convincimento profondo che orienta il suo itinerario filosofico fin dai suoi anni giovanili per poi conservarsi, pressoché intatto ed immutato nel suo nucleo speculativo, anche nelle opere della maturità (2020: 4).

Sembrerebbe bizzarro proporre un passaggio da una questione interna alla *scienza del mito* per approdare alla critica dell'ontologia, ma nella filosofia di Adorno i procedimenti che abbiamo osservato in Furio Jesi rivelano l'*Hinterwelt* che si nasconde dietro alla narrazione mitologica. Per Adorno, infatti, il problema del mito non è altro che il problema della cosa in sé. In una delle sue prime opere, *L'idea della storia naturale* (1932), conferenza pronunciata in risposta ad Heidegger, il nostro filosofo scrive che:

Con il concetto di mitico si intende ciò che è sempre possibile riscontrare nella storia, ciò che caratterizza la storia umana come suo essere necessario, come suo destino, ossia ciò che sembra essere l'essenza della storia. Il mitico come essenza apparente della storia è ciò che intendo con "natura". La domanda che si pone ora riguarda il rapporto che la natura mitica intrattiene con ciò che intendiamo con il termine "storia". In questa accezione "storia" indica quel modo di comportamento tradizionale degli uomini caratterizzato, prima di tutto, dal fatto che in esso appare l'elemento qualitativamente nuovo. La storia è, dunque, un movimento che non diviene in pura identità, pura riproduzione di qualcosa che è già sempre qui; essa, di contro, fa emergere il nuovo e ottiene il proprio significato attraverso il nuovo che appare in esso (2009: 60).

Senza voler entrare nella questione specifica del rapporto tra natura e

storia in Adorno, queste parole rivelano come il *Mitico* si costituisca come la staticità, l'abbandono di ogni pretesa trasformativa sulla realtà, lo scontare una colpa originaria prima della quale la realtà era pura, autentica. Il compito militante del filosofo sarà quindi quello di smascherare il lato *mitico* della filosofia: di adeguare la teoria alla necessità politica e filosofica della trasformazione della realtà. Di *raggiungere* «l'interpretazione che promise il passaggio alla prassi» (2004: 3).

Possiamo sostenere come il ricorso ad una dimensione originaria, ad un mito dell'origine in grado di riportare allo splendore del passato è uno dei *topoi* di una certa filosofia reazionaria, in particolare dei filosofi della cosiddetta *rivoluzione conservatrice*. La necessità di un principio ordinatore e unificatore della realtà, infatti, nasce come reazione all'irrazionalità della società industriale avanzata e dello sviluppo tecnico post grande guerra. Il linguaggio di questi pensatori – che secondo Adorno avrebbe il suo culmine in Heidegger – si realizza, infatti, in quello che il teorico critico francofortese definisce come un vero e proprio *Gergo dell'autenticità* si fonderebbe su quella esigenza di trovare un terreno che non può crollare sotto i piedi. Scrive Adorno in *Il Gergo dell'Autenticità*:

Se è falsa una coscienza che dall'esterno – in termini hegeliani, senza essere nella cosa – si pone al di sopra di essa e la tratta dall'alto in basso, altrettanto ideologica diviene la critica nell'istante in cui, autolegittimata, dà ad intendere che il pensiero necessita di un «suolo». Il dogma, oltrepassato dalla dialettica hegeliana, secondo cui il pensiero per essere vero avrebbe bisogno di un principio primo e indubitabile, esercita nel gergo dell'autenticità un terrore tanto più forte, quanto maggiore è quell'aria di sufficienza con cui esso insedia il suo principio primo all'esterno di ogni connessione di concetti. L'antisofistica nello stadio finale della mitologia prefabbricata è un'irrigidita filosofia dell'origine. Il gergo registra la ricaduta della metafisica risorta in uno stadio predialettico come ritorno alle madri (2002: 35).

L'ontologia esistenziale heideggeriana risponde, infatti, a livello ontologico a questa necessità che si realizza nel bisogno ontologico. Adorno continua in *L'idea della storia naturale*, infatti dicendo che:

La domanda sul senso (*Sinnfrage*), che nella fase iniziale della fenomenologia (Scheler) occupa una posizione centrale, nasce poiché la fenomenologia muove dalla ratio autonoma e diviene problematica proprio grazie alla sua origine soggettiva; l'atto di dare senso, infatti, non è altro se non un conferimento di significati operato dalla soggettività. La concezione che intende la domanda sul senso come un conferimento di significati soggettivi all'ente conduce alla crisi già nella fase iniziale. L'espressione drastica di

questa crisi corrisponde all'instabilità delle determinazioni fondamentali dell'ontologia che la ratio deve produrre nel tentativo di ottenere un ordine dell'essere come esperienza (2009: 62).

Sia il mito che l'ontologia fondamentale heideggeriana, quindi, funzionano attraverso lo stesso meccanismo concettuale: quello del rimando alle questioni preliminari, al rimando ad una origine, ad una sostanza originaria che riveste di senso tutto quello che viene dopo. Come dice Adorno l'ontologia non è altro che la forma sublimata di quell'idealismo che riduce tutto a sistema, che plasma la realtà a partire dalla verità del tutto, ma come il nostro filosofo scrive nei *Minima moralia* «il tutto è falso» (2008: 48).

Lo stesso idealismo che, come obiettivo, aveva quello di fondare una *mitologia razionale*, una nuova narrazione mitica, la quale «deve essere al servizio delle idee, deve diventare una mitologia della ragione» (Hegel 1990: 46-48). Essa doveva servire, nelle intenzioni di Hegel, Schelling e Hölderlin a tradurre in tedesco, intendendolo come la lingua della filosofia, i contenuti politici della Rivoluzione francese, rendendoli accessibili anche a chi non aveva gli strumenti teorici per affrontarli. «Se» – scrivono infatti i tre filosofi – «non rendiamo estetiche le idee, vale a dire, mitologiche, esse non avranno alcun interesse per il popolo» (*Ibidem*).

La narrazione mitologica appare quindi come uno dei dispositivi principali attraverso cui si plasma il discorso sull'origine di quasi tutte le pratiche, degli attraversamenti di saperi e potere. Adorno mostra in una delle lezioni sulla *Terminologia filosofica* come il discorso sull'origine sia sempre figlio di una vera e propria *superstizione* di questa. Scrive Adorno che «la convinzione che i vecchi dei siano quelli veri, che ciò che è esistito per primo debba essere necessariamente migliore, secondo il significato dei miti dell'età dell'oro, che in origine gli uomini possedessero una verità che hanno poi perduta, o per propria colpa, o per un destino metafisico» (2007: 142).

Questa verità originaria è quella portata avanti sia dalle *ontologie regionali*, per dirla con Husserl, in questo caso la mitologia, sia dall'ontologia fondamentale la quale ha la volontà di sussumere in sé tutte le singolarità. Non è un caso, quindi, che la figura di Odisseo venga ricondotta da Adorno all'*origine* della soggettività borghese. La mitologia come superstizione dell'origine assolve a una duplice funzione, quella politica di fornire da dispositivo di soggettivazione e quella, per così dire, esistenziale di fornire un «solido terreno su cui non c'è da temere di perdersi» (Ivi: 142), una legittimazione alla staticità e la rassegnazione di fronte all'immodificabilità della realtà pacificando ogni tentativo di conflitto.

Il rimando, infatti, a una dimensione atavica, originaria, dove erano già in qualche modo presenti le contraddizioni che contraddistinguono la nostra epoca, rende la realtà immodificabile, rende quel mito ipostatizzato e in sé⁶. Fa sì che la subalternità, dal piano politico, passi al piano antropologico, a quello ontologico-mitico. «Significa» – secondo Adorno, infatti – «delegare ad uno spazio e ad un tempo metafisico la determinazione di ciò che si è e di ciò che si fa. È in questo momento che il concetto di profondità si altera, diventa falso; ciò comporta già la riduzione della verità filosofica a ciò che una volta ho chiamato la superstizione dell'origine. Ciò che viene geneticamente e logicamente prima, proprio per questo deve poter pretendere alla suprema dignità e verità. Credo di non rendermi troppo sospetto di un positivismo scettico, se vi faccio almeno osservare che in questa concezione si può avvertire una forte componente di una non risolta mitologia: la convinzione che i vecchi dei siano quelli veri, che ciò che è esistito per primo debba essere necessariamente migliore, secondo il significato dei miti dell'età dell'oro, che in origine gli uomini possedessero una verità che hanno poi perduta, o per propria colpa, o per un destino metafisico» (*Ibidem*).

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- ADORNO, TH.W. (2004). *Dialettica negativa*. Torino: Einaudi.
- ADORNO, TH.W. (2015), *Interpretazione dell'Odissea*. Roma: manifestolibri.
- ADORNO, TH.W. (2007), *Terminologia filosofica*. Torino: Einaudi.
- ADORNO, TH.W. (2008), *Minima moralia*. Torino: Einaudi.
- ADORNO, TH.W. (2009), *L'attualità della filosofia. Tesi all'origine del pensiero critico*. Milano: Mimesis.
- AGAMBEN, G. (2006). *Che cos'è un dispositivo?* Roma: Nottetempo.
- BACONE, F. (1965). *Meditazioni sacre*. In Id., *Opere filosofiche*. Bari: Laterza.

⁶ Anche Furio Jesi è dello stesso parere di Adorno per quanto riguarda la filosofia di Heidegger, il quale, secondo il mitologo piemontese, avrebbe operato la scelta «di volere/potere riconquistare "l'autentico" fungendo da custodi dell'"autentico" stesso, identificato con la sostanza del mito, sacrale e riposante in sé stessa». Effettivamente Heidegger nel §63 di *Essere e tempo* (1927) pone il mito come una delle forme attraverso le quali si attua la pre-comprensione dell'essere da parte del *Dasein* in quanto essere-nel-mondo. Quindi è lo stesso Heidegger ad assumere come il mito non sia altro che una delle modalità attraverso le quali il soggetto riveste di senso la realtà. L'intero apparato della *Seinsfrage* si darebbe come storico a partire da quell'origine mitica della storia dell'essere senza la quale sarebbe impossibile comprendere la sua articolazione.

- BUCCI, N. (2009). Dispositivi mitogenetici e macchina antropologica. *Nuova corrente*, 143.
- CHERCHI, G. (2020). *Logica della disgregazione e storia critica delle idee. Uno studio a partire da Adorno*. Bologna: il Mulino.
- HORKEIMER, M., ADORNO, TH. W. (1997), *Dialettica dell'illuminismo*. Torino: Einaudi.
- JAEGER, W. (1978). *Paideia. La formazione dell'uomo greco*. Firenze: La Nuova Italia.
- JESI, F. (1973). *Mito*. Torino: ISEDI.
- JESI, F. (1976). *Esoterismo e linguaggio mitologico. Studi su Rainer Maria Rilke*. Messina-Firenze: D'Anna.
- JESI, F. (1979). *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*. Torino: Einaudi.
- MAURIZI, M. (2004). *Adorno e il tempo del non-identico*. Milano: Jaca Book.
- PETRUCCIANI, S. (1984). *Ragione e dominio. L'autocritica della razionalità occidentale in Adorno e Horkheimer*. Roma: Salerno Editrice.
-

ECLISSI E ABUSO DELLA RAGIONE

Spunti di meditazione a partire dalla lettura di Max Horkheimer e Friedrich von Hayek

di *Francesco Giacomantonio**

Abstract

The problem of the ambivalent aspects of Reason, in the processes of modernity and above all in the evolutions of XXth century, has been an important theme in the contemporary debates. This essay proposes a basic comparison between the theories of two great intellectuals, Horkheimer and Hayek, that, from very different ideological and political collocations, have expressed very similar conceptions about the role of Reason. Just considering their researches, it's possible to have an articulated comprehension of the implications of the evolution of Reason in the advanced societies, mainly in relationship with the concepts of social interactions and freedom.

Keywords

Reason; Society; Freedom; Modernity; Science

* FRANCESCO GIACOMANTONIO è Dottore di ricerca in "Filosofie e teorie sociali contemporanee" e ha conseguito un Master di II livello in "Consulenza etico-filosofica". Già docente a contratto in corsi di Sociologia presso l'Università di Bari, è autore di varie monografie e numerosi saggi sulla storia del pensiero filosofico e sociale e sulla teoria sociologica.

Email: f.giacom@libero.it

DOI: <https://doi.org/10.13131/1724-451x.labsquarterly.axxii.n4.8>

1. INTRODUZIONE

Con l'avvento della modernità, uno degli aspetti della civiltà umana che è diventato sempre più problematico è quello inerente il ruolo della "ragione", su cui appunto molti studiosi si sono costantemente soffermati da diversi punti di vista. Soprattutto nel corso del Novecento si può sottolineare come sia stato spesso colto un significativo problema della distorsione della ragione nella vicenda dell'Occidente. In un'ottica sia legata alle scienze sociali e politiche sia filosofica, un indicativo esercizio di riflessione in proposito può essere sviluppato attraverso le ricerche di due Autori ideologicamente ben distinti, che sono stati due figure emblematiche del XX secolo: Max Horkheimer e Friedrich Hayek. In questa sede esamineremo tali ricerche, attraverso una lettura evocativa, cercando di individuare quali insegnamenti specifici esse possono trasmettere. Non si tratta evidentemente di tracciare tanto una ricostruzione filologica di tali prospettive, quanto di coglierne i nuclei concettuali che possono stimolare il lettore all'approfondimento e alla messa in questione di aspetti complessi che riguardano temi delicati.

Come avremo modo di vedere più nei dettagli di seguito, Horkheimer e Hayek sono accomunati da una visione della ragione, intesa più come dimensione di ragionevolezza, buon senso, come *Vernunft* per usare il termine tedesco, invece che nella sua connotazione strumentale e calcolante; essi rimarcano in modo deciso un solco alternativo rispetto a una certa tradizione della *ratio* strumentale che connota tutta una serie di tappe del pensiero occidentale, individuabili in particolare nei contributi di Bacone, Galilei, Cartesio, che ispirano, di volta in volta, il loro metodo a un modello matematico di cui ordine e misura esauriscono interamente l'oggetto: la *ratio* moderna, in tale modello matematico, ha il suo fulcro in progetti di dominio razionale e tecnico (Crespi e Fornari 1998: 18-38).

2. RAGIONE E SOCIETÀ: LA CRITICA DI HORKHEIMER

Horkheimer, come è noto¹, si muove in una prospettiva divenuta celebre come "teoria critica", così denominata poiché ha l'obiettivo di penetrare nella dinamica dell'agire conoscitivo, svelandone i meccanismi originari di condizionamento a livello individuale e collettivo (Rusconi 1968). Per comprendere come Horkheimer consideri la ragione è quindi importante

¹ Le considerazioni che vengono presentate in questa sede sono state più ampiamente trattate in Giacomantonio 2013a e Giacomantonio, D'Alessandro 2013.

preliminarmente esplicitare bene come si orienta e come si caratterizza la teoria critica.

L'essenza della teoria critica, nella riflessione sociale, sta nella sua apertura al possibile, ossia nell'idea che l'esistenza non si esaurisca solo nella sua dimensione reale, ma vada considerata anche nella sua dimensione possibile. L'approccio della teoria critica contrasta quello del pensiero funzionalista, analitico, neopositivista che in genere è, prevalentemente, orientato a correggere comportamenti anormali nel pensare o nel parlare, a rimuovere oscurità, errori e stranezze. Questa prospettiva ha tra i suoi esponenti maggiori Ludwig Wittgenstein (1953/1997) – autore che la Scuola di Francoforte metteva appunto in discussione –, ma quando parliamo di filosofia analitico-funzionalista (con tutte le ulteriori specificazioni potenzialmente nominabili), il riferimento si estende più in generale, al contesto della scienza e della conoscenza del XX secolo.

Oltre all'avversione per il pensiero analitico-positivista, la teoria critica possiede un altro tratto epistemologico peculiare, costituito dalla "dialettica negativa" (1966/1970), che, avviata dal pensiero di Adorno, stretto collaboratore e collega di Horkheimer, porta a vedere la società, al contempo, come ragione e anti-ragione, opponendosi, così, a quella fusione di ragione e potere, che chiude ogni fessura (Habermas 1985/2003). La dialettica negativa crea, allora, uno spazio di pensiero che vuole superare l'ontologia di un codice binario, che vede solo o l'identificazione o l'annullamento. Essa dà la possibilità di allontanarsi dall'idea per cui il pensiero è costretto a giustificarsi per la propria utilità per qualche gruppo costituito più che in base alla propria verità (Horkheimer 1947/1962). La teoria critica propone così una funzione sociale del pensiero, che si concretizza nell'impedire che gli uomini si consegnino irrimediabilmente alle idee e ai modi di comportamento suggeriti loro dalla società nella sua organizzazione attuale (1937-1941/1974; 1960/1979). I teorici critici si accorgevano che, nell'età della fine della metafisica, si stava in realtà realizzando una nuova pericolosa forma di metafisica, una cortina ideologica che, assimilando gli individui gli uni agli altri in quanto consumatori, nasconde e fa sparire i reali rapporti di classe e di potere nella società: questa nuova metafisica sgretola la libertà e intrappola nel meccanismo dei bisogni indotti (Horkheimer e Adorno 1956/1966: 29).

Se la riflessione critica sui fenomeni che si studiano è essenziale per Horkheimer, non è dunque opportuno abbandonarsi solo all'esaltazione di analisi ristrette ed esclusivamente empiriche: piuttosto diventa centrale l'idea di un lavoro sui concetti e il linguaggio sociologici che ci permettono di studiare i fenomeni, nella convinzione che non conti solo

l'esattezza statistica (1972/2008: 121). A tali considerazioni si aggiunge l'idea che il lavoro di ricerca vada fondato su una metodologia interdisciplinare a cui devono partecipare – e questa è una posizione presente sin dall'insediamento di Horkheimer alla direzione della Scuola di Francoforte – in egual misura, sociologi, filosofi, economisti, psicologi, storici. Una sociologia che segue tutti questi parametri è una scienza in cui restano sempre infusi un senso di coscienza, umanità e libertà e che rivolge la sua attenzione a temi e fenomeni di grande problematicità e urgenza: non può, dunque, sorprendere che le ricerche collettive, impostate da Horkheimer con i suoi collaboratori della Scuola di Francoforte, si indirzassero ad analizzare la personalità autoritaria, le basi sociali delle forme di totalitarismo, l'evoluzione dell'istituzione familiare, le forme di crisi della razionalità occidentale, la libertà e l'autonomia, l'influenza della comunicazione e dei nuovi media nel mutare i processi culturali delle società occidentali sempre più industrializzate e tecnologizzate.

Stanti queste condizioni globali, nell'opera di Horkheimer e nella più ampia prospettiva di tutte le pubblicazioni legate alla teoria critica, il discorso principale sotteso potrebbe essere, dunque, individuato nella relazione tra ragione e società e nella sua evoluzione nel XX secolo. Le opere di Horkheimer toccano questo binomio secondo varie sfaccettature, dal punto di vista della storia della cultura e dell'eredità della stagione dell'Illuminismo, ma anche dal punto di vista della trasformazione della struttura delle personalità degli individui, nonché da quello delle strutture politiche e comunicative.

Nel Novecento, la ragione entra in una sorta di cono d'ombra, per cui ne emerge il lato più oscuro e inquietante, ambiguo e inaspettato, che influenza pesantemente la società, le relazioni tra gli individui e finanche la formazione della personalità. È questo il senso dell'idea di *Eclissi della ragione* che Horkheimer sviluppa, nell'intento di esaminare il concetto di razionalità, che sta alla base della contemporanea cultura industriale, e di stabilire se questo concetto non contenga difetti che lo viziano in modo essenziale. Horkheimer percepisce che:

Al progresso delle risorse tecniche che potrebbero servire ad "illuminare" la mente dell'uomo si accompagna un processo di disumanizzazione; così il progresso minaccia di distruggere proprio quello scopo che dovrebbe realizzare: l'idea di uomo. Che questa situazione sia una fase necessaria del generale progresso sociale, o che conduca invece a un vittorioso riaffermarsi della barbarie [...], dipende almeno in parte dalla nostra capacità di interpretare esattamente i profondi cambiamenti che stanno avvenendo nello spirito pubblico e nella natura umana (1947/1962: 8).

Quello che il sociologo francofortese vuole sottolineare con tutto ciò è che, nel processo avviato dalla modernità, la ragione si è gradualmente formalizzata, soggettivizzata ed è stata piegata ai suoi aspetti più strumentali, attraverso le stagioni del positivismo e del pragmatismo: quanto più le idee diventano automatiche e strumentali, tanto meno sono viste come pensieri con un linguaggio proprio; sono considerate cose. Anche il linguaggio diventa uno strumento nell'apparato di produzione della società moderna e così il significato è soppiantato dalla funzione, dall'effetto sul mondo delle cose e dei fatti (Ivi: 32-33).

Inoltre, con il formalizzarsi della ragione, ideali come giustizia, eguaglianza, felicità, tolleranza, perdono le loro radici intellettuali e gli individui finiscono per reagire meccanicamente, obbedendo passivamente a schemi generali di adattamento: le forze economiche e sociali assumono il carattere di cieche forze naturali che l'uomo, se vuol sopravvivere, deve dominare, adattandosi ad esse. Così, da una parte abbiamo l'io, l'astratto ego svuotato di ogni sostanza tranne che di questo tentativo di trasformare tutto quanto sta nel cielo e sulla terra in uno strumento della sua sopravvivenza, e dall'altra una natura, anch'essa svuotata, degradata a pura materia, che deve essere dominata senz'altro fine fuorché quello appunto di dominarla (Ivi: 119).

Nella società contemporanea industriale e tecnologica, tutto diventa una semplice questione di mezzi, e tramonta, invece, la questione dei fini. È inevitabile il pericolo di una reificazione generalizzata dell'uomo, che non si limita agli ambiti professionali, lavorativi o economici, ma si estende anche alla istituzione familiare, nella misura in cui il padre si trasforma in colui che guadagna il denaro, la donna in oggetto sessuale o in servo della gleba domestico, e i figli in eredi del patrimonio o in assicurazioni viventi dalle quali ci si attende la futura restituzione di ogni fatica più gli interessi (Horkheimer 1968/1974: 337). È così che la famiglia produce forme di personalità autoritaria, contribuendo a ridurre l'uomo alla possibilità di agire solo come funzione e non più come uomo. Ma la sintesi più concreta ed evidente di tutti questi aspetti si realizza nella vicenda dell'industria culturale, che realizza con estrema energia ed erige a principio la trasposizione dell'arte nella sfera del consumo (Horkheimer e Adorno, 1947/1997). Il divertimento prodotto dall'industria culturale si identifica sostanzialmente con il non dover pensare e si entra così in una sfera in cui diventano indiscutibili e affermati i principi della identità, della ripetizione, della fungibilità.

In virtù di tutto questo, le conclusioni che Horkheimer trae sono assai nette:

Solo se concepisce se stessa e ogni suo passo come momenti del confronto

storico fra gli individui, le classi sociali, i popoli e i continenti, la ragione può entrare in rapporto con quella totalità che le si contrappone e insieme la comprende [...]. Questo nesso, dimenticato dalla *hybris* del soggetto emancipato, è stato invece mantenuto [...] nella dottrina di una ragione oggettiva che non si esaurisce nella semplice funzione di accordare il mezzo al fine. La ragione soggettiva, formale, per cui tutto diventa mezzo per i propri scopi, è la ragione dell'uomo che si limita a contrapporsi agli altri e alla natura. [...] Solo quando il rapporto dell'uomo con l'uomo, e quindi anche con la natura, avrà assunto una forma diversa da quella che presenta nel periodo del dominio e dell'isolamento, la spaccatura tra ragione soggettiva e oggettiva sfumerà nell'unità. Ma a questo scopo è necessario lavorare sull'intera società, è necessaria un'attività storica (1952/2005: 208).

Appare, più o meno implicitamente, da questo indicativo passaggio, come le alterazioni della ragione nel corso del Novecento hanno una influenza anche sulle modalità di pensare la politica. Non solo Horkheimer e gli altri teorici critici avevano compreso come tutte queste vicende avessero avuto un ruolo fondamentale nell'affermazione delle forme di totalitarismo nell'Occidente europeo, frutto, prima di tutto, di una esposizione delle masse alle evoluzioni della modernità, che la gran parte degli individui non era in grado di affrontare con coscienza, senza adeguati strumenti critici. Egli, infatti, coglieva nell'eclissi della ragione anche la scomparsa di ogni autentica teoria politica che viene «soppressa dal succedersi degli eventi economici e politici» (1947/1962: 181).

3. RAGIONE E LIBERTÀ: IL MONITO DI HAYEK

Le distorsioni della ragione racchiuse da Horkheimer nell'idea di una sorta di eclissi, possono essere ulteriormente approfondite anche attraverso il confronto con le ricerche di Hayek che pure si colloca su un versante politico diversamente polarizzato rispetto alla teoria critica, essendo egli notoriamente riconducibile alla tradizione del liberalismo. In Hayek, studioso dall'ingegno eclettico e versatile (1994/1996), la distorsione della ragione nel mondo contemporaneo è inquadrata nell'immagine di un abuso della ragione stessa. Tale situazione secondo Hayek ha origine in una precisa fase storica, circa alla metà dell'Ottocento, quando lo sviluppo delle scienze fisiche e biologiche e i loro spettacolari risultati, portarono ad attribuire a tali scienze la rivendicazione di un rigore e di una certezza che le distinguevano da tutte le altre forme di sapere. Ne derivò secondo Hayek una indebita estensione ad altri campi e alla stessa conoscenza dei fenomeni sociali, degli abiti intellettuali delle scienze fisiche e biologiche con la conseguente affermazione di forme di

scientismo, ossia «di imitazioni pedantesche del metodo e del linguaggio della Scienza» (1952/1967: 14) e di un atteggiamento per certi versi affine basato su una «mentalità di tipo ingegneristico» (Ivi: 15).

Queste situazioni hanno comportato una *hybris* della ragione, con pericolose implicazioni sia dal punto di vista del reale senso della conoscenza sia dal punto di vista politico e sociale. Infatti, quanto più la civiltà tecnica avanza e quanto più ampiamente lo studio delle cose, in quanto distinto da quello degli uomini e delle idee apre la via verso le posizioni di maggior importanza e influenza, tanto più profondo si fa il divario tra due tipi diversi di mentalità: quella dell'uomo la cui suprema ambizione è di trasformare il mondo circostante in una enorme macchina, che vorrebbe veder muoversi in ogni sua parte, alla semplice pressione di un pulsante, in conformità con i suoi propositi; e quella dell'uomo il cui interesse maggiore è lo sviluppo della mente umana in ogni suo aspetto, dell'uomo che, nello studio della storia o della letteratura, delle arti o del diritto, ha imparato a considerare gli individui come parti di un processo nel quale il suo contributo non è guidato ma spontaneo, e in cui egli collabora alla creazione di qualcosa di più grande di tutto ciò che lui stesso o qualsiasi altra mente individuale potrà mai pianificare. È questa coscienza dei modi in cui si realizza l'interdipendenza degli sforzi individuali che una educazione esclusivamente fondata sulla tecnologia risulta drammaticamente inadatta a fornire (Ivi: 123-124). Hayek arriva esplicitamente a ritenere che molte menti così educate «prima o poi reagiscono violentemente contro quelle che la particolare educazione ricevuta gli fa apparire come deficienze, e manifestano l'appassionata volontà di imporre alla società quell'ordine di cui non sono in grado di scoprire l'esistenza con gli strumenti conoscitivi normali» (Ivi: 124).

Il problema dell'affermazione di “una mentalità ingegneristica” in maniera generalizzata e abusata dipende per Hayek dal fatto che questa mentalità si basa in definitiva sull'idea di operare nel mondo delle possibilità oggettive, indipendentemente da particolari condizioni di tempo e di luogo e in base alla conoscenza di quelle proprietà delle cose che permangono sempre e dovunque identiche e che non variano col variare di particolari situazioni umane: la mentalità ingegneristica applicata inopportunamente o esageratamente a ogni contesto umano, quindi, si basa su una concezione della propria attività che è in un certo senso illusoria (Ivi: 116).

Queste considerazioni possono considerarsi affini non solo a quelle di Horkheimer ma anche, andando più indietro nel tempo, in misura non trascurabile, alle analisi di Husserl: quest'ultimo, infatti, già negli anni Trenta del Novecento, aveva colto che l'esclusività con cui, a partire

dalla seconda metà del XIX secolo, la visione del mondo complessiva dell'uomo moderno accettò di venir determinata dalle scienze positive, significò un allontanamento da quei problemi che sono decisivi per una umanità autentica (1959/1997). Su queste basi sono chiari i motivi per cui Hayek, considerando la ragione nella società contemporanea, paventa il problema sostanziale del suo abuso che inficia anche la dimensione della libertà umana, altro aspetto su cui egli come è noto insiste spesso nelle sue ricerche. Infatti, proprio quando l'abuso della ragione, appunto nella forma di una mentalità troppo estesamente tecnica o ingegneristica, conduce gli uomini a lasciare in molti campi le decisioni all'esperto o ad accettare, senza critiche, la sua opinione su un problema di cui egli conosce solo un piccolo aspetto, ciò comporta una minaccia per la libertà: il rischio che Hayek scorge è che gli specialisti esigano smodati poteri di influenza poiché ritengono che alle loro particolari cognizioni non venga data sufficiente importanza (1960/1969: 20). In definitiva, Hayek sostiene che è sempre necessario conoscere «gli opportuni limiti agli usi della ragione e trovarli è di per se stesso un importantissimo e difficile uso della ragione. La ragione è indubbiamente il più prezioso bene umano. Il nostro discorso intende solo dimostrare che essa non è onnipotente e che può essere perfino distrutta dall'idea che possa diventare padrona di se stessa e controllare il proprio sviluppo»; si tratta di «un appello agli uomini perché si rendano conto che dobbiamo usare la nostra ragione con intelligenza e che, per poterlo fare dobbiamo conservare quell'indispensabile matrice dell'incontrollato e del non razionale che è il solo ambiente in cui la ragione può efficacemente svilupparsi e operare» (Ivi: 91). L'economista austriaco difende cioè un tipo specifico di razionalismo, ossia quello che egli definisce “razionalismo evolutivistico o critico” (fondato sull'idea della possibilità di sottoporre le teorie a controlli di falsificazione) cui si contrappone invece un fallace “razionalismo costruttivista”: quest'ultimo, infatti, che viene fatto risalire a Cartesio, intendeva per azione razionale solo quel tipo di azione interamente determinata da verità note e dimostrabili, comportando così la rimozione dell'elemento della tradizione e della storia (1982/2000).

La posizione di Hayek sulla ragione, ben lungi dall'irrazionalismo o dal misticismo, risente evidentemente della sua impostazione teorica di studioso formatosi nella scuola austriaca dell'individualismo metodologico², che, come è noto, è assai lontana, per non dire in aperto contrasto politico rispetto alla teoria critica in cui invece si colloca Horkheimer.

² Per una rapida contestualizzazione dei temi chiave della Scuola austriaca e del pensiero economico politico di Hayek si possono considerare i recenti Piombini, Gagliano (2018) e Wapshott (2015).

Hayek sviluppa le sue teorie sulla conoscenza sulla scia di una formazione e di studi economici e politici che lo avevano portato a un atteggiamento fortemente contrario a ogni forma di pianificazione, a ogni limitazione al meccanismo del mercato e quindi alle idee socialiste (1944/2011); inoltre egli era sostanzialmente avverso alle prospettive del marxismo e della psicoanalisi³ su cui invece la teoria critica si appoggiava significativamente.

4. VERSO UNA VALUTAZIONE D'INSIEME

Come si è potuto verificare attraverso la breve disamina qui proposta, appare chiaro come sia Hayek che Horkheimer abbiano parimenti inquadrato il problema del rapporto tra ragione e società contemporanea e desunto con precisione come l'idea di ragione debba essere necessariamente equilibrata e calibrata con grande attenzione rispetto a parametri e dimensioni. A ben guardare è da questo equilibrio che dipende la più corretta conformazione dei contesti della libertà, della cultura, della politica, della convivenza e dello sviluppo delle relazioni tra gli uomini.

Fermo restando questo punto, è anche interessante, giungendo a una piccola valutazione d'insieme, notare che, a seguito del loro lungo percorso intellettuale, sia Horkheimer che Hayek siano stati considerati, entrambi, in particolare nell'ultima fase della loro vita, come conservatori o avvicinati, comunque, a un pensiero conservatore. La cosa appare piuttosto sorprendente, appunto ricordando le origini del loro pensiero, che sono decisamente agli antipodi, essendo Horkheimer uno studioso riconducibile a una tradizione di sinistra e marxista, mentre Hayek è uno studioso collocabile nella tradizione classica del liberalismo. In realtà, questa idea di Horkheimer e Hayek conservatori, nella quale in definitiva essi stessi non si riconoscevano, appare comunque problematica e discutibile, soprattutto se si comprende bene che la loro critica alla ragione, nelle sue possibili distorsioni, non è una forma di irrazionalismo, perché entrambi furono invece studiosi precisi e difensori attenti della conoscenza nel senso più autentico e rigoroso. Horkheimer e Hayek, al di là delle visioni politiche cui si indirizzavano e in virtù delle quali orientavano le loro ricerche, si sforzavano di vedere la ragione non come semplice capacità umana, ma come una attività complessa sempre in un rapporto da considerare con la coscienza e con contesti e processi storici,

³ Per una indicativa espressione delle posizioni di Hayek su Marx e Freud si può leggere *l'Epilogo: le tre fonti dei valori umani*, in particolare i paragrafi intitolati: *La costruzione di nuovi morali al servizio di vecchi istinti: Marx e La distruzione di valori indispensabili causata da un errore scientifico: Freud* (1982/2000: 551-558).

politici e sociali. La visione complessa e articolata della ragione, a più livelli, che essi si sono impegnati a sostenere, costituisce probabilmente la lezione più importante che essi hanno lasciato in proposito e che nell'attuale congiuntura storica ha ancora senso valutare con attenzione. Se, infatti, osserviamo le vicende di questa prima fase del XXI secolo, notiamo che la situazione generale socio-politica, istituzionale e culturale, che molti studiosi leggono ormai come una grande regressione (cfr. Geiselberger 2017/2017; Magatti 2009), si associa sempre più a contesti in cui proprio le capacità di interazione sociale sana e di autentica libertà, su cui Horkheimer e Hayek insistevano nel considerare gli effetti delle distorsioni della ragione, sono diventate ancora più problematiche, essendo pesantemente influenzate da tecnologie invasive e da forme di pensiero unidimensionale in cui contano solo canoni di utilità, efficienza e apparenza e si perde pericolosamente la prospettiva del senso, della memoria e della riflessione.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- ADORNO, TH. W. (1966). *Dialettica negativa*. Torino: Einaudi, 1970.
- CRESPI, F. e FORNARI, F. (1998). *Introduzione alla sociologia della conoscenza*. Roma: Donzelli.
- GEISELBERGER, H. (2017, a cura di). *La grande regressione. Quindici intellettuali da tutto il mondo spiegano la crisi del nostro tempo*. Milano: Feltrinelli, 2017.
- GIACOMANTONIO, F. (2013). Max Horkheimer, Sociologia della Ragione e ragioni della sociologia. In D. Sacchi, I. Pozzoni (a cura di), *Lineamenti tardomoderni di storia della filosofia contemporanea*. Morolo: IF Press.
- GIACOMANTONIO, F. e D'ALESSANDRO, R. (2013). *Nostalgie francofortesi. Ripensando Horkheimer, Adorno, Marcuse e Habermas*. Milano: Mimesis.
- HABERMAS, J. (1985). L'intrico di mito e illuminismo: Horkheimer e Adorno. In Id., *Il discorso filosofico della modernità* (pp. 109-134). Roma-Bari: Laterza, 2003.
- HAYEK, F.A. (1944). *La via della schiavitù*. Soveria Mannelli: Rubettino, 2011.
- HAYEK, F.A. (1952). *L'abuso della ragione*. Firenze: Vallecchi, 1967.
- HAYEK, F.A. (1960). *La società libera*. Firenze: Vallecchi, 1969.
- HAYEK, F.A. (1982). *Legge, legislazione, liberà*. Milano: Il Saggiatore, 2000.
- HAYEK, F.A. (1994). *Hayek su Hayek*. Milano: Ponte alle Grazie, 1996.
- HORKHEIMER, M. (1936). Autorità e famiglia. In Id., *Teoria critica, Scritti*
-

- 1932/41 (I) (pp. 271-351) Torino: Einaudi, 1974.
- HORKHEIMER, M. (1940). La funzione sociale della filosofia. In Id., *Teoria critica. Scritti 1932/41 (II)* (pp. 285-304). Torino: Einaudi, 1974.
- HORKHEIMER, M. (1947). *Eclissi della ragione*. Milano: Sugarco, 1962.
- HORKHEIMER, M. (1952). Il concetto di ragione. In T.W. Adorno, E. Fromm, M. Horkheimer, L. Lowenthal, H. Marcuse, F. Pollock, *La Scuola di Francoforte. La storia e i testi* (pp. 195-209). A cura di E. Donaggio. Torino: Einaudi, 2005.
- HORKHEIMER, M. (1960). La trasformazione dell'uomo dalla fine del secolo scorso. In Id., *La società di transizione*, (pp. 82-93). Torino: Einaudi, 1979.
- HORKHEIMER, M. (1972). *La nostalgia del totalmente altro*. Roma: Morcelliana, 2008.
- HORKHEIMER, M., ADORNO, TH.W. (1947). *Dialettica dell'Illuminismo*. Torino: Einaudi, 1966.
- HORKHEIMER, M., ADORNO, TH.W. (1956). *Lezioni di sociologia*. Torino: Einaudi, 1966.
- HUSSERL, E. (1959). *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Milano: Il Saggiatore, 1997.
- MAGATTI, M. (2009). *Libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo tecno-nichilista*. Milano: Feltrinelli.
- PIOMBINI, G., GAGLIANO, G. (2018). *Riscoprire la Scuola Austriaca di economia*. Firenze: GoWare.
- RUSCONI, G.E. (1968). *La teoria critica della società*. Bologna: Il Mulino.
- WAPSHOTT, N. (2011). *Keynes o Hayek. Lo scontro che ha definito l'economia moderna*. Milano: Feltrinelli, 2015.
- WITTGENSTEIN, L. (1953). *Ricerche filosofiche*. Torino: Einaudi, 1997.
-

FROM NEO-INTERMEDIATION TO THE RETURN OF STRATEGIC ACTION

A Habermasian reflection on the Internet of platforms

di *Gabriele Giacomini**

Abstract

The analysis of the traditional public sphere conducted by Habermas contains interesting keys to analysing the web 2.0. According to Habermasian criteria, platforms presents both highly vertical/top-down aspects (e.g. the asymmetry of power between companies like Facebook or Cambridge Analytica and individual users) and permits forms of strategic (and hence manipulative) conduct with a computational power and accuracy the likes of which have never before been seen. Habermas was concerned less with identifying how political systems functioned than he was with safeguarding the independence of the public sphere's periphery from the centres of communicative power. It is therefore essential to examine whether and how the periphery can be influenced or controlled by the current Internet of platforms.

Keywords

Habermas; public sphere; Internet; platforms; deliberation

* GABRIELE GIACOMINI is Postdoctoral Researcher at the University of Udine. He is a member of the Sociology Laboratory at University of Udine and of the Studies Centre of Ethics and Politics of Vita-Salute San Raffaele University in Milan. He wrote the books *Psicodemocrazia* (Mimesis, 2016), *Potere digitale* (Meltemi, 2018) and *Architetti e ingegneri alla prova delle tecnologie digitali* (FrancoAngeli, 2020). He was awarded the followings prizes: Premio nazionale Frascati "Elio Matassi" in 2017 (with the book "Psicodemocrazia"), Premio giovani SPe "Achille Ardigò" in 2018, "Libro ComPol dell'anno" of Italian Association for Political Communication in 2019 (with the book *Potere digitale*).

Email: gabriele.giacomini@uniud.it

DOI: <https://doi.org/10.13131/1724-451x.labsquarterly.axxii.n4.9>

1. INTRODUZIONE

According to Habermas (1961), the emergence of public opinion between the 18th and 19th century was accompanied by the affirmation of the formal equality of individuals and the rise of communication processes which nurture democracy. This historic intuition allowed Habermas (1981, 1992) to theorise an ideal model for the public sphere which is defined as a series of rational discourse processes between citizens and the space where popular sovereignty can be expressed.

From this perspective, democratic participation requires “virtuous” mechanisms to promote, as far as possible, rational and critical capacities. However, this in turn requires a sociological understanding of how these mechanisms can be triggered within contemporary digital media. The places and ways in which people communicate have changed and are no longer restricted to the coffeehouses and clubs Habermas referred to (1962), or even newspapers or television studios, as they now include Internet platforms.

The increase of information on the Internet, that shows greater ease in expressing online individuals’ voices, is well represented by the growth of users. In 2014, there were 2.4 billion Internet users. That number grew to 3.4 billion by 2016, and in 2017 300 million internet users were added. As of June 2019 there are now over 4.4 billion internet users. This is an 83% increase in the number of people using the internet in just five years. The growth of users is associated with the growth of available information. Since 2013, the number of Tweets each minute has increased 58% to more than 474,000 Tweets per minute in 2019. Youtube usage more than tripled from 2014-2016 with users uploading 400 hours of new video each minute of every day. In 2019, users are watching 4,333,560 videos every minute. Since 2013, the number of Facebook posts shared each minute has increased 22%, from 2.5 Million to 3 million posts per minute in 2016. This number has increased more than 300 percent, from around 650,000 posts per minute in 2011 (Schultz 2019)¹.

There is therefore a need to investigate how freedom of thought and expression – which are necessary for the development of public opinion that is not manipulated – can be achieved on digital platforms which currently host an increasing share of information for citizens and volume of communication between individuals.

This article is structured as follows: in the first section we will look at

¹ The increase in information on the Internet has been monitored by numerous researches over the past thirty years, as Press (2013) recalls.

the main features of the Habermasian public sphere; in the second section we will be looking in more depth at the difference between communicative action oriented towards reaching an understanding and strategic action oriented to manipulation, and will show how these different forms of communication can be incentivised or prevented by specific media; in the third section we will illustrate the peculiarities of the Internet and Web 2.0 environment; the article concludes with some final considerations.

2. ON PUBLIC OPINION. HABERMAS'S MODEL

The emergence of public opinion and the development of the public sphere are linked to the creation of the modern state: according to Habermas, the emerging power of public opinion fostered a political conscience which, in contrast to absolute power, enunciates the concept of general laws and affirms itself as the only legitimate source of these laws – as it represents the opinion of the public. The public sphere is therefore a series of communication processes through which opinions are exchanged and which can progress through dialogue to form the basis for political decisions (Calhoun 2015).

Collective dialogue in Habermasian theory (1992) occurs on two levels: the first is the centre of the system consisting of government bodies with jurisdiction over formal decision-making²; the second is the periphery of the system where informal public discourse takes place and problems are expressed, interests or needs are articulated, political claims put forward, political guidelines developed and legislative processes influenced³.

In the centre of the political system, most operations move forth in accordance with routine procedures⁴. As Privitera (2001) explained, democratic institutions play an important role in “unburdening” political activities and allowing individuals to produce goods and services or even engage in leisure activities. However, this cannot occur independently of democratic communicative power. When the routine no longer works

² In the centre we have parliament, government, political parties, the judicial system as well as bureaucratic and administrative apparatus.

³ The periphery is divided into internal (comprising committees of experts, ombudsmen, universities and other organisations administering decentralised power through a delegation from the state) and external (comprising associations, professional and cultural groups, clubs, churches, lobbies, consumer or environmental protection organisations, etc.)

⁴ For example, bureaucratic institutions prepare laws and acts, parliaments approve laws and budgets, courts pass sentences.

smoothly – i.e. when a new problem emerges – the public sphere comes into play with a legitimising and policy guidance role. The source of the legitimisation of political choices remains in the periphery as it may always intervene actively to correct undesirable political developments or present new requests.

However, in order for a problem to emerge from the periphery towards the centre it must pass through a public sphere consisting of three different levels: the lowest level is the ephemeral public sphere which consists of informal and sporadic communication between people (e.g. in the home, on the street, in bars, in the workplace); next we have the organised public sphere which consists of settings like party meetings, artistic representations or religious events; the third and final level is the abstract public sphere which is animated by the mass media and made up of a delocalised and separated public (Habermas 1992). The latter is not a domain of pure discussion that is free from domination.

While communication (especially within the context of the ephemeral public sphere) is in principle open to everyone, it is equally true that communication flows are structured and become increasingly structured as we rise from informal communication in the ephemeral public sphere towards the media system in the abstract public sphere. Indeed, in the latter case, we encounter significant flows of communication moving in the opposite direction to the periphery-centre. The independence of the periphery is forced to contend with manipulation from the centre⁵.

Given that democratic participation in Habermasian theory requires mechanisms for promoting public opinion's rational and critical capabilities, we need to identify a realistic space for these mechanisms within the Internet of platforms (which is dominated by economic and political centres of power).

3. FROM THE AGORA TO TELEVISION. MEDIA AFFORDANCES

Two Habermasian categories that are particularly useful for analysing the features of the digital public sphere are communicative action and strategic action: by changing the means of communication between individuals we also change the ease with which communicative action will be used instead of strategic action, and vice versa.

Let us now introduce these two concepts in light of the argument put forward by Privitera's (2001): true dialogic, face-to-face, communication was pivotal for the politics of ancient public assembly spaces like the

⁵ For more information on the key concepts of Habermas's theory please refer to Edgar (2006) and Müller-Doohm (2008).

ancient Greek agora and Roman forum. The limited dimensions of these public spaces and the relatively small number of participants made discussions viable without the need for technical expedients, i.e. media⁶. The “engine” of the discussion was a simple meeting between citizens, which did not require any instrument or technology to make its existence, transparency and disclosure possible. Moreover, there was no need to have clearly differentiated roles for assembly members: the boundaries between listeners and speakers were fluid, roles were interchangeable and in a given discussion any individual could take on the role of an actor and member of the public (Thompson 1995).

Moving on to mediated and “indirect” communication, it is interesting to note that, even within ancient social and political systems (that were dialogic in the strict sense of the term), the introduction of the textual dimension led to a change. In Plato’s *Phaedrus* Socrates argues that writing and reading are inferior to dialogue: if, in a desire to learn or explore something in more depth, one turns to a written text for a question regarding content, the answer will always be the same. Moreover, written discourse does not know who it is addressing and may “irresponsibly” come into contact with either people with knowledge of the respective subject matters or people who know nothing about them at all (and who may, as such, be easily deceived).

In this Platonic passage there are two connected and valuable intuitions: the first is that every technical and instrumental innovation in the field of media has its “affordances” and can promote specific uses that are different from other innovations, thereby ending the public space and the means of political participation (Gaver 1991); the second is that the “technical” extension of the range of communication made possible by media may lead to a “quantitative” increase of communication but not necessarily a “qualitative” improvement in communication.

As writing was followed by printing with movable letters, in a process of progressive technical development, a fundamental novelty was introduced compared to a strictly dialogic context: the abstraction of the public sphere. During the 20th century this process was further accentuated by highly effective media like radio and television. Despite the significant differences between them, the press, radio and television have certain common features that create two main effects which confirm Plato’s intuition.

The first effect is that for public and political communication there is no longer a need for people to be physically present in the one space: a public of readers, listeners or viewers is heralded in that no longer have a

⁶ Or perhaps we could say that the absence of media made it necessary to involve a relatively small number of participants in a limited space.

defined spatial and temporal localisation. We now have different communication opportunities, that are scattered, lacking precise boundaries and not even bound by time. Tangible dialogic environments (coffeehouses, clubs, associations, etc.) still exist, but with the advent of the press, radio and television, a sizeable share of the formation of opinions no longer develops through dialogue in a strict sense, but rather through the process of reading or listening. As noted by Thompson (1995), the action of making something public is separated from the dialogic exchange of linguistic acts in a strict sense and is instead connected to access to the means of production and dissemination of words, i.e. the media.

The second effect of traditional media is that it accentuates the differentiation between producers (who are limited in number) and users (of whom there are many) of communication flows by creating a distance between them. In theory it is still possible for an individual to move from the role of actor to member of the public, but this is rare and difficult to achieve: the two roles become separated and individuals within the public sphere will be distinctly characterised as actor/public, issuer/receiver. While classical dialogue (in the agora or forum, or even the French coffeehouse considered by Habermas) had a symmetrical reciprocity, in the 20th century media environment there was a move towards a largely one-way flow of communication (McCombs 2018).

In the process of interaction between social parties, Habermas distinguishes between a “communicative action” (characterised by procedures oriented towards dialogue and understanding) and a “strategic action” (which aims to intentionally manipulate opinions).

As highlighted by Privitera (2001: 44-45), while discussion in the *polis* or other assemblies may have included significant elements of strategic action (threats, extortion, peremptory orders), given the ease of foreseeing the consequences of what was said⁷, in the abstract and mediated public sphere the model no longer involves speaking to someone one knows, as the written or “fixed” word is directed to an undefined audience beyond the clear and defined perception of the actor-issuer. Even though increasingly sophisticated analytical techniques were created over the years, compared to a pure dialogical situation and a community of limited size, the audience of 20th-century mass media comprised a vast and anonymous group of people. An actor of a mediated public sphere (e.g. someone writing a newspaper article or speaking on television, especially in general-interest broadcasting) will find it more difficult to use strategic argumentative methods, because they do not know the precise consequences of their

⁷ The public was under the eyes of the orator who would know these people and their preferences and weaknesses which meant it was possible to adopt oratorical strategies.

communication to the public. An actor is more likely to seek agreement, so the main intention will be a more generic building of consensus and appearing credible by presenting points of view and positions that are universalizable and potentially acceptable to everyone⁸.

Unlike ordinary day-to-day contexts, the public sphere is an environment in which it is difficult to make *power claims*, but *validity claims* are permissible. This is evident empirically mainly because of the uncontrollability of a public sphere characterised by mass media – where producers of messages are unable to appraise with certainty the consequences of their actions – and also because of the complexity of the contemporary public sphere: so when faced with opposing interests there will always be a part of the public sphere that is not directly involved in the clash and, in virtue of its existence, will be capable of giving an “external”, and to an extent “impartial”, opinion. These elements encourage political actors to use communication methods oriented towards reaching understanding and tend to steer actors towards a universalistic approach – at least in part or on the surface.

On the one hand, the mass media increased opportunities for exercising a form of influence or manipulation over a vast public (much more so than in an agora), on the other hand, the vastness and anonymity of the audience increases the impetus to seek a consensus with choices of arguments that are universalistic and which can achieve a consensus that is as broad and comprehensive as possible.

4. THE INTERNET OF PLATFORMS AND THE RETURN TO STRATEGIC ACTION

An authentically dialogic public sphere, which is achieved through a face-

⁸ Actually the “universalisation” is always defective in the context of mass media. There is, in fact, a theoretical difference between communication directed to a universal sense and communication directed to gain general consensus. In the first case, we experience a communication aiming at a dialogical exchange, where the subjects can possibly modify their viewpoint because they have been persuaded by other views. In the second case, consensus can be gained also in an instrumental way, resorting to psychological or rhetorical tools. As Corchia and Bracciale show (2020), communication through media implies specific mediation, social and systemic processes that limits the possibility of a universal translation of the issues and instead favours fragmented but at the same time general processes of identification and personalization. In the public field, communicative action can be shaped as a narrative discussion where the regulatory criteria of Habermas are weaker and far from the ones characterizing the ideal deliberative lines of argument (Giacomini 2016). Nevertheless, as we will prove, compared with the digital context and to the web big platforms, mass media promote communicative flows which have at least the “general features” of “universality”.

to-face discussion, has certain characteristics: communication is essentially “horizontal”, the boundaries between the listener and the speaker are fluid and strategic action is easier since the public is well known to the actors involved.

Conversely, in a public sphere dominated by the mass media, the press, radio and television, communication becomes more “vertical” and a distance is created between the producers (‘few’) and the users (‘many’) of communication flows, with information flows mainly moving in a top-down direction (which Habermas perceived as a threat). However, this type of sphere also makes it more difficult to adopt strategic actions since audiences of 20th-century mass media comprised vast and anonymous groups of people, thereby encouraging actors to adopt forms of communication oriented towards reaching understanding.

Nowadays the spread of the web and the nature of the communication it elicits are transforming the dynamics and boundaries of the public sphere once again. The cyberspace offers information and communication tools (websites, blogs and especially the digital platforms of the Web 2.0) with an unprecedented power, since they can perform functions that were once solely within the domain of the mass media, as well as those we would associate with interpersonal means of communication, like the postal system or the telephone.

On the one hand the web 2.0 has certain features of face-to-face discussion: at least in part, it permits a ‘many-to-many’ discussion, that is horizontal in nature, and where the boundaries between a user and producer are faint. This feature means that the emergence of claims from the bottom-up is possible. On the other hand, the web 2.0 offers digital intermediaries (neo-intermediaries) powerful tools for influencing the flow of communications and systematically interfering with top-down choices by platforms (e.g. algorithmic choices). Digital media also retain the same possibility for strategic action as face-to-face communication and thereby move beyond the characteristics of mass media audiences: on the Internet an audience is no longer largely abstract and anonymous and can be studied in depth by collecting personal data and using the computing power of big data and AI. We no longer have a vast and indefinite audience, instead there are multiple audiences, each of which are often internally homogenous and have characteristics that are defined and known. As a result, it appears that on the web discourse oriented towards reaching understanding is discouraged.

4.1. *First movement. The peripheries of the Web and disintermediation*

Let's start with the characteristics of the Web 2.0 that are reminiscent of a face-to-face dialogue, i.e. the "horizontal" nature of interactions, the overlapping between the roles of producer and user, and the resulting possibility to disseminate and make claims emerge from the bottom-up.

These are characteristics that can be collected under the umbrella concept of "disintermediation"⁹. On the web anyone can – easily and at an extremely small cost – publish, share and disseminate ideas, opinions and information. Communication mediated by computers and telematic networks have given rise to what has become known as "cyberspace" (Benedikt 1991), a communication and socialisation space that is digitalised, multimedia, interactive and hypertextual. Websites, message boards, blogs and social media produce a constant flow of communication and are spaces where citizens can present opinions, speeches and their positions on themes of general interest¹⁰.

As underlined by Parisi and Rega (2010), the digital and telecommunication revolution has opened public discourse to other parties. In particular, applications on the so-called Web 2.0 are designed with an interface that also allows inexperienced users to express their ideas, approve other people's opinions and share content. For politicians there has been an extension and renewal of the means of producing and disseminating messages, information and original content; even actors outside the institutional political sphere can organise their political and communication actions and actively take part in public debate and political life. Moreover, relations are reconfigured as politicians can transmit their positions by bypassing any interference or censure by the system of journalism; the power to determine agendas is no longer under the control of journalists and professional politicians and is opened up to new players, e.g. bloggers contribute to the increase of the plurality of information sources and the proliferation of points of view (Li, Du 2014; Balabanis, Chatzopoulou 2019). Individuals who had largely been passive users in a media landscape characterised by the press, radio and television have simultaneously become users and active producers in the web 2.0, thereby overcoming a distinction that had become more

⁹ The term "disintermediation" refers to the capacity to communicate and represent oneself directly, moving beyond the mediations that were traditionally carried out by newspapers, radio and televisions or even political parties (Chadwick 2007).

¹⁰ According to Boccia Artieri (2011) and Aroldi (2014) the communication dynamics in a tweets or Facebook status – where news and information appear alongside chatter – are reminiscent of the communicative sociality of English coffeehouses and polite society.

pronounced with mass media.

In terms of Habermasian theory, this is good news for the vitality of democracy since new tools are available for the periphery and the capabilities and means of expression have improved. However, the Internet does not only consist of a multitude of users – it also includes platforms whose algorithms are organised (and kept secret) by powerful web platforms.

4.2. Second movement. The centres of the Web and neo-intermediation

In reality, the concept of disintermediation is partly misleading (Giacomini 2018a, 2018b). On the one hand disintermediation can be interpreted in a strict and historically established sense, in line with our traditional understanding. From this perspective we can argue that the Internet contributes to “disintermediating” traditional intermediaries (e.g. newspapers, mass media or mass parties). On the other hand, however, disintermediation can be understood in a broader, more theoretical sense. If we look at intermediation in etymological and absolute terms and not in relation to something that took place in the past, the concept of disintermediation no longer appears suitable and the concept of neointermediation certainly appears more appropriate. Indeed, digital media go beyond the idea of intermediary as it has been understood until now, but they do not surpass this idea in absolute terms. In other words, the Internet may not have surpassed the notion of intermediaries completely, but it has introduced important new intermediaries, that are different to the ones that came before.

In this sense, (as is the case with mass media) on the web we may also have top-down dynamics and an asymmetry of power between managers and users of digital information and manipulation of the periphery from the centre.

Let's consider an episode. As noted by Gillespie (2012), during Occupy Wall Street – a protest movement that emerged in New York in 2011 to criticise some of the strategies of financial capitalism – the activists made extensive use of various digital instruments to coordinate their actions and publicise their efforts. One of these was Twitter. However, the online debate which largely took place under the hashtag #occupywallstreet, was never one of the trending topics¹¹. Some activists, users and commentators complained and accused Twitter of censoring

¹¹ Trending topics are ones which are in vogue according to Twitter, and which are given more prominence by the platform. Trending is important because it ensures even more visibility.

the movement. Leaving aside the merits of these accusations, this episode underlines the importance and at the same time lack of transparency of the algorithm that enables certain hashtags to trend. Indeed, it is not clear – continues Gillespie – how Twitter “measures” hashtags. Trends are not just a simple measure of the volume of use as they also include different assessments: e.g. is it the first time the term was used in a hashtag? Is the use of the term speeding up rapidly or growing constantly? Is the term used in a specific geographic and social cluster or is it cross-sectional? It seems, for example, that the algorithm prefers the latest news as opposed to phenomena that might be more important but also more constant. Or it seems that discussions taking place between users of the same geographical area or demographic group are worthy of appearing in Trends compared to discussions with a broader appeal and geographically and demographically diverse groups. An “editorial” choice is then made to attribute more importance to breadth rather than depth (Morozov, 2013).

By establishing certain measurement criteria and excluding others, Twitter contributes to giving the public debate “a certain form”. Trends are not just a summary of what is being said in the platform, but also a promotion of content Twitter deems most interesting. Twitter is therefore a neo-intermediary (Giacomini 2018a, 2018b), a centre of power which contributes not insignificantly to “giving form” to communications emerging from the bottom.

Other social networking sites like Facebook have chosen to publicly support certain political movements while blocking some content published by users on its platform. For example, when on 26 June 2015 the Supreme Court of the United States made it unconstitutional for state laws to prohibit gay marriages, effectively making gay marriages legal all over the US, Facebook provided an application that allows users to colour their photo profiles with the colours of the rainbow (the colours of the historic flag that symbolises the LGBTQ+ community). This decision to facilitate users in communicating their political position obviously had consequences in terms of the conduct of citizens. For example, some people researching Facebook have discovered that users feel encouraged to replace their profile picture with the symbol of a campaign after several of their friends have done so (State and Adamic, 2015). The more often they saw people using logo as their profile picture, the more likely it was to strengthen their own beliefs. Not to mention Facebook’s standards of conduct which, despite purportedly aiming to protect its community from undesirable content, leave the ultimate decision on censorship and removal of certain content from the platform to its algorithms and its staff

(Casilli 2019).

Similar issues surround search engines like Google. Introna and Nissenbaum (2000) were amongst the first to focus on the importance of the development of online search engines in both technical and political terms. Since then the scientific community has started to ask questions about the growing role of search engines in distributing and publicising knowledge and the potential for search engines to hide or distort information, and therefore on the growing intermediation responsibilities that search engines have (Vaughan and Thelwall 2004; Pasquale 2006; Hargittai 2007; Diaz 2008).

Considering that for every word that is searched on the web by users there can be millions of answers, and since nobody has the time to personally read through millions of Internet pages, the search engine must firstly identify the relevance of the content, and must then order search results on the basis of significance. Three types of criteria guide the algorithm: linguistic criteria, popularity criteria, and criteria linked to the behaviour of users (Granka, 2010). For example, search engines have continual feedback on the behaviour of users: if the third result of a certain research is clicked more frequently than the first two results produced by the search engine, it is deemed more useful for users, and could be moved up in the ranking of importance (Joachims et al., 2007). Another type of behaviour relates to the length of time users remain on a page (Kelly, 2005). The feedback of users could be interpreted as a democratic form of a “vote through a click”. Nevertheless, it is evident that it is not just consumer choices that contribute to the ranking of web pages, as we also have to consider how the algorithm has been set up.

This is what Grimmelmann (2008) calls the “Google dilemma”: Google can suggest some websites as opposed to others; whatever the criteria – alphabetic, on the basis of the number of links or words from the search terms – the results will appear in such a way as to influence the choices of users relying on this new digital intermediary. As was underlined by Granka (2010), on the one hand search engines are necessary for guiding us through the enormous quantity of information, but on the other hand this implies that search engines are in a position to steer what people are allowed to know about the words they search for. This makes them new digital intermediaries: like any form of media, even search engines are obliged to make a decision – to a certain extent – on what content to distribute and show to the public.

In other words, the web's nodes are not all the same and do not have an equal “weight”. Some nodes are more “central” than others and govern particularly extensive and substantial flows of communication and

information, meaning they can influence, to a greater or lesser extent, the dynamics of the “elementary” nodes, i.e. the citizens-users. Although a user of information can also become a producer within platforms, it is equally true that a user cannot become a manager of information flows. Therefore, compared to a traditional media environment, the asymmetry may look different but essentially remain radical unequal.

In reality the role of the neo-intermediary does not just apply to large platforms and also extends to communication agencies, political consulting firms, parties and organisations that can use the data collected by platforms with the aim of manipulating digital users for specific purposes. Nowadays social networking sites are the environments with the most data, where hundreds of millions of users express their preferences, especially on platforms like Google, Facebook, Twitter and Instagram.

From a practical perspective, the strategy that is generally adopted consists in the widest possible use of public data and widespread micro-targeting activities. Data is collected on the interests of a large number of people over a long period of time, in order to acquire an increasing amount of information and understand voters better (Kaiser 2019). For example, information is acquired through questions (e.g. with tests and games) or data is identified and acquired from platforms and later analysed and used for the purposes of understanding, manipulating and mobilising individuals. It should also be considered that big data offers the chance to act on the totality of information and not just on statistical samples, thereby allowing responses to be processed more quickly, cheaply and more precisely than in the past (Mayer-Schonberger, Cukier 2013). Nowadays, analysis of big data takes place in real-time for maintaining control over current decisions and choices and also for forecasting purposes (Zuboff 2015).

Starting from the 2016 presidential elections, the power of controlling data for political purpose became evident: the staff of Democratic candidate and later US President, Barack Obama, used these innovative instruments extensively (Kenski et al. 2010). Since then more and more parties have started using sophisticated “big data analytics” strategies to make more accurate and (strategically) more effective communication decisions (Nickerson, Rogers 2014).

A case in point of the profiling of users (and the intrigues involving small and large neo-intermediaries – the managers of large platforms and political consulting firms) was the Cambridge Analytica scandal, which came to global attention in the spring of 2018 and had significant political consequences (Heawood 2018). It was found that, while developing an

app for collecting data on users' online activities through a survey, a researcher had accessed the Facebook accounts of approximately 87 million users and captured their data and preferences. This "material" then came into the hands of the English communication company Cambridge Analytica that used it to perfect communication strategies for certain electoral campaigns (including, allegedly, the American presidential campaign of Republican candidate, Donald Trump)¹². The profiling technique used by this platform is known as "psychographic", as it allows a psychological profile to be created for each user (covering attributes like their personality, values, interests and lifestyle) and enables politicians, parties or communication companies to precisely foresee what type of message could convince a specific citizen and therefore allow them to put in place strategic communication actions (Kosinski et al 2013)¹³.

As Byung-Chul Han (2017) observed, every step by individuals on the web is observed and registered. Our digital habits provide an exact copy of who we are as people and our souls and may even be more precise or complete than the image we have of ourselves. Political candidates have a comprehensive snapshot of voters as they can collect, or rather purchase, immense quantities of data from a variety of sources which can be connected to produce extremely accurate voter profiles. Micro-targeting is used to reach out to voters in a targeted way with personalised messages in order to influence them (2016, pp. 75-77).

The "rigorous" profiling of users also makes it possible to create and disseminate highly effective fake news (McIntyre 2018). Propaganda and "sophist" communication have clearly always existed, however the tools now available make it possible to package fake news based on the vulnerabilities of single individuals (Matz et al. 2017). Indeed, this fake news is created to reflect the goals, interests and personality of the recipient and their respective digital community. They understand the psychology of individuals and are fed into their interactions. In the offline world an approach of this kind would be virtually impossible or extremely costly but the web's vast quantity of data and processing tools make it possible to strengthen propaganda and create fake news.

The effects of this are extremely relevant for the purposes of strategic

¹² The scandal led to a record-breaking \$5 billion penalty imposed upon Facebook by the Federal Trade Commission in July 2019. The Federal Trade Commission action, however, has been criticized as failing to adequately address the privacy and other harms emanating from Facebook's release of approximately 87 million Facebook users' data, which was exploited without user authorization (Hu 2020).

¹³ It is not just Cambridge Analytica that used these techniques as they also appear to have been adopted by the Russian company, Internet Research Agency.

action. Technology and data have made it easier and less risky for parties organising electoral campaigns to target people whose political position is already known (for the benefit of their candidate) instead of reaching out to a larger chunk of potential voters. It has become possible to raise the most controversial subjects and target only people who are sensitive to the message without running the risk of alienating other voters who see things differently. Strategic action is “incentivised” once again as opposed to a communicative action oriented towards reaching understanding. The data collected by platforms make it possible to find very precise and detailed information on voters, just as was the case for corporations at the beginning of the Internet and e-commerce era. This makes it possible to precisely identify and target voters with advertising and content they will certainly appreciate and which is in line with their views and beliefs. The result is that communication no longer “needs” to be oriented towards reaching understanding – as it is with mass media – and can be extremely strategic.

For all these reasons, the audience is no longer anonymous for the large platforms managing flows of information and for companies or politicians using this data to adopt the most effective forms of strategic communication. The partial and imperfect “veil of ignorance” that characterised mass media and encouraged communication actors to universalise their political message is therefore lifted.

5. TOWARDS A NEW BALANCE BETWEEN THE CENTRE AND THE PERIPHERY

The principal image that has been associated with the Internet is that of a web, to the extent that “Internet” and “the web” have become synonymous in everyday language. The web as a place without a centre that tends to promote the spontaneous development of a decentralised and distributed system of information, which is reminiscent of the brain, i.e. a form of organisation where models and structures are the result of a horizontal process and are not imposed by a hierarchically superior centre (Flichy 2001, Cuono 2015).

Nevertheless, this image of the Internet as a natural and horizontal space for the exchange of information is incomplete. While on the one hand the metaphor of the brain does do justice to the notion that the Internet lacks a fixed hierarchical structure which is solidly defined, on the other hand this metaphor neglects the fact that the nodes of the web are not all the same, i.e. they do not all have an equal “weight”. Some nodes are *somehow* more “central” than others, they govern particularly

broad and significant information and communication flows and can have more influence on the dynamics of other much smaller nodes.

While the media, money and power can give rise to a manipulation of information, are there new ways communication from the periphery can contrast deception?

Habermas distinguishes between a manipulated public sphere, (that can strengthen power but which is not particularly legitimating for institutions) and an independent public sphere (that has the power to criticise and control institutions) (1992). In the former we would mainly find actors within known organisations, with their own easily recognisable resources and tools, while in the latter we mainly find actors who exist outside organisations, in a fluid, peripheral and relational communication context.

On the one hand, in the Web 2.0 it is easier for “peripheral” parties to emerge. Anyone can easily and at a very low cost publish, share and disseminate ideas, opinions and information, unlike was the case in a media system dominated by newspapers, radios and televisions. Moreover, the web has characteristics of face-to-face discussions: to a certain extent it enables many-to-many discussions of a horizontal nature and the boundaries between users and producers are weak. We tend to think of peripheral actors as being disadvantaged compared to actors that belong to the system: since they lack well-structured and established organisations, or organisations with a mass media power, they are obliged to carve out their own recognisability (this is the case for social movements who must go through a phase of self-definition and self-legitimation). However, through the Internet it is much easier than it was in the past for parties to make available and propose the subject matters they deem most important: for example, the costs for opening a blog or a website are a fraction of those required to launch a traditional television channel (Bruns, Highfield 2015). The more grassroots initiatives, movements, associations we have the more independent the public sphere becomes. Conversely, where a system merely amplifies the voices of actors from structured organisations who represent the interests of established groups of power (e.g. through important and influential or television channels), there is a greater chance of living in a manipulated public sphere (Habermas 1992).

As we have argued, the Web 2.0 allows new actors from the centre (neo-intermediaries) to manipulate the flow of communications with new tools, in a manner that is reminiscent of the “top-down” power of mass media. Moreover, digital media also offer the possibility for the type of strategic action that can be adopted in face-to-face discussions: on the

Internet an audience is no longer largely abstract and anonymous, as is the case with traditional mass media, and can be studied in depth by collecting personal data and analysing big data.

In other words, the Web 2.0 appears to have the “defects” (the threat to the independence of citizens) of both face-to-face communication (that would have been typical in the Greek agora, Roman forum or 18th-century coffeehouse) and mass media communication (newspapers or television channels). Indeed, while face-to-face communication incentivises strategic action but is not top-down, and the mass media communication is top-down while incentivising communicative action oriented towards reaching understanding, digital communication technologies have very vertical/top-down features (think of the asymmetry in power between a neo-intermediary like Google and an individual user) and enable forms of strategic action (and thereby manipulation) with a computing power and precision that has never been seen before - not even in a Roman forum where everyone knew one another. Digital communication has the strategic action of face-to-face communication and the top-down structure of the mass media.

Habermas’s concern was not that of identifying the way in which political systems worked, but rather protecting spaces for a free communication by the periphery of the public sphere (Rusconi 1992). Potential intrusions can be especially dangerous when they are hidden, as is the case with digital neo-intermediaries. In a phase of change for the public sphere, given the advent of new digital technologies, it is therefore essential to examine in depth how the periphery can be controlled by systemic constraints and media structures.

BIBLIOGRAPHY

- AROLDI, P. (2014). L’arte della conversazione. Per un approccio conversazionale ai social network. *Sociologia e politiche sociali*, 17 (2): 109-125.
- BALABANIS, G., & CHATZOPOULOU, E. (2019). Under the influence of a blogger: The role of information-seeking goals and issue involvement. *Psychology & Marketing*, 36 (4): 342-353.
- BENEDIKT, M. (ed.) (1991). *Cyberspace. First steps*, Cambridge: MIT Press.
- BOCCIA ARTIERI, G. (2011). Forme e pratiche della socievolezza in rete. Connessi in pubblico. *Sociologia della comunicazione*, 41-42: 51-66.
- BRUNS, A., & HIGHFIELD, T. (2015). Is Habermas on Twitter?: Social media and the public sphere. In *The Routledge companion to social*
-

- media and politics*, London: Routledge: 56-73.
- CALHOUN, C. (2015). Civil Society and the Public Sphere: History of the Concept. In *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, Elsevier Inc.: 701-706.
- CAPUTO, F. (2003). *Scienza pedagogica e comunicativa: Jürgen Habermas*, Cosenza: Pellegrini.
- CASILLI, A. A. (2019). *En attendant les robots-Enquête sur le travail du clic*. Paris: Le Seuil.
- CHADWICK, A. (2007). Disintermediation. In M. Bevir (ed.), *The Encyclopedia of Governance*, London: Sage.
- CORCHIA, L. & BRACCIALE, R. (2020). La sfera pubblica e i mass media. Una ricostruzione del modello habermasiano, *Quaderni di Teoria Sociale*, 20 (1-2): 391-422.
- CORTELLA, L. (1992). *Filosofia e dialogo: Habermas e il ruolo della scrittura dialogica nella costituzione del sapere filosofico*. In M. Ostinelli, V. Pedroni (eds.), *Fondazione e critica della comunicazione. Studi su Jürgen Habermas*, Milano: FrancoAngeli.
- CUONO M. (2015). In principio era il mercato, poi venne la rete. Disintermediation, spontaneità, legittimità, *Iride*, 28, 75: 305-317.
- DIAZ A. (2008). Through the Google Googles: Sociopolitical bias in search engine design, In A. Sping, M. Zimmer, *Web Search: Multidisciplinary perspectives*, Berlin: Springer-Verlag.
- EDGAR A. (2006). *Habermas. The Key Concepts*, London: Routledge.
- FLICHY P. (2001). *L'imaginaire d'Internet*, Paris: La Découverte.
- GAVER, W. W. (1991). Technology affordances. *Proceedings of the SIGCHI conference on Human factors in computing systems*, 79-84.
- GIACOMINI, G. (2016). *Psicodemocrazia. Come l'irrazionalità condiziona il discorso pubblico*, Milano: Mimesis.
- (2018a). *Potere digitale. Come Internet sta cambiando la sfera pubblica e la democrazia*, Milano: Meltemi.
- (2018b). Verso la neointermediazione. Il potere delle grandi piattaforme digitali e la sfera pubblica, *Iride*, 3: 457-468.
- GILLESPIE, T. (2010). The Politics of Platforms, *New Media & Society*, 12 (3): 347-364.
- GRANKA L.A. (2010). The Politics of Search: A Decade Retrospective, *The Information Society*, 26: 264-374.
- GRIMMELMANN (2008). The Google Dilemma, *New York Law School Law Review*, 43.
- HABERMAS, J. (1981). *The Theory of Communicative Action*. Cambridge: Polity Press, 1984
- (1962). *The Structural Transformation of the Public Sphere: Inquiry*
-

- into a *Category of Bourgeois Society*. Cambridge: Polity Press, 1989.
- (1992). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge: Polity Press, 1996.
- HAN, B. C. (2017). *Psychopolitics: Neoliberalism and new technologies of power*. New York: Verso Books.
- HARGITTAI E. (2007). The social, political, economic, and cultural dimensions of search engines, *Journal of Computer-Mediated Communication*, 12, 3, article 1.
- HEAWOOD, J. (2018). Pseudo-public political speech: Democratic implications of the Cambridge Analytica scandal. *Information Polity*, 23(4): 429-434.
- HU, M. (2020). Cambridge Analytica's black box. *Big Data & Society*, 7(2).
- INTRONA, L. & NISSENBAUM, H. (2000). Shaping the Web: Why the politics of search engine matters. *The Information Society*, 16(3): 1-17.
- JOACHIMS T., L. GRANKA, B. PAN, H. HEMBROOKE, F. RADLINSKI & G. GAY (2007). Evaluating the accuracy of implicit feedback from clicks and query reformulations in Web search, *ACM Transactions on Information Systems*, 25, 2.
- KAISER, B. (2019). *Targeted: My Inside Story of Cambridge Analytica and How Trump, Brexit and Facebook Broke Democracy*. New York: HarperCollins.
- KELLY D. (2005). Implicit feedback: Using behavior to infer relevance. In A. Spink, C. Cole, *New directions in cognitive information retrieval*, Dordrecht: Springer.
- KENSKI, K., HARDY, B. W., & JAMIESON, K. H. (2010). *The Obama victory: How media, money, and message shaped the 2008 election*. Oxford: Oxford University Press.
- KOSINSKI, M., STILLWELL, D., & GRAEPEL, T. (2013). Private traits and attributes are predictable from digital records of human behavior. *Proceedings of the national academy of sciences*, 110(15): 5802-5805.
- LI, F., & DU, T. C. (2014). Listen to me. Evaluating the influence of microblogs. *Decision Support Systems*, 62: 119-130.
- MATZ, S. C., KOSINSKI, M., NAVE, G., & STILLWELL, D. J. (2017). Psychological targeting as an effective approach to digital mass persuasion. *Proceedings of the national academy of sciences*, 114(48): 12714-12719.
- MAYER-SCHÖNBERGER, V., CUKIER, K. (2013). *Big Data: A Revolution That Will Transform How We Live, Work and Think*, London: John Murray.
-

- MCCOMBS, M. (2018). *Setting the agenda: Mass media and public opinion*. Cambridge: Polity Press.
- MCINTYRE, L. (2018). *Post-truth*. Cambridge: MIT Press.
- MOROZOV E. (2013). *To Save Everything, Click Here*, New York: Public Affairs.
- MÜLLER-DOOHM S. (2008), *Jürgen Habermas*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- NICKERSON, D. W., & ROGERS, T. (2014). Political campaigns and big data. *Journal of Economic Perspectives*, 28(2): 51-74.
- OSTINELLI, M. (1992). *Sul principio dell'etica del discorso di Jürgen Habermas. Un confronto critico con le obiezioni scettiche di Bernard Williams*. In M. Ostinelli, V. Pedroni (eds.), *Fondazione e critica della comunicazione. Studi su Jürgen Habermas*, Milano: FrancoAngeli.
- PARISI, L., REGA, R. (2010). *La comunicazione degli attori politici: tra disintermediation e media sociali*. In E. Cioni, A. Marinelli (eds.), *Le reti della comunicazione politica. Tra televisioni e social network*, Firenze: Firenze University Press.
- PARISIER, E. (2011). *The Filter Bubble. How the New Personalized Web Is Changing What We Read and How We Think*, London: Penguin.
- PASQUALE F. (2006). Rankings, reductionism, and responsibility, *Seton Hall Public Law Research*, Paper No. 888327.
- PEDRONI, V. (1992). *Jürgen Habermas e le possibilità di una filosofia trascendentale*. In M. Ostinelli, V. Pedroni (eds.), *Fondazione e critica della comunicazione. Studi su Jürgen Habermas*, Milano: FrancoAngeli.
- PRESS, G. (2013). A Very Short History of Big Data. Available at: <<https://www.forbes.com/sites/gilpress/2013/05/09/a-very-short-history-of-big-data/#72a241d965a1>> [Accessed 11 November 2020].
- PRIVITERA, W. (2001). *Sfera pubblica e democratizzazione*, Roma-Bari: Laterza.
- RUSCONI, G.E. (1992). *Razionalità comunicativa, razionalità politica. Un confronto critico con Habermas*. In M. Ostinelli, V. Pedroni (eds.), *Fondazione e critica della comunicazione. Studi su Jürgen Habermas*, Milano: FrancoAngeli.
- SCHULTZ, J. (2019). How Much Data is Created on the Internet Each Day? Available at: <<https://blog.microfocus.com/how-much-data-is-created-on-the-internet-each-day/>> [Accessed 11 November 2020].
- STATE B. & ADAMIC L. (2015). The Diffusion of Support in an Online Social Movement: Evidence from the Adoption of Equal-Sign Profile Pictures, *Proceedings of the 18th ACM Conference on Computer Supported Cooperative Work & Social Computing*, 1741-1750.
-

- SUNSTEIN, C. (2017), *#Republic: Divided Democracy in the Age of Social Media*, Princeton: Princeton University Press.
- THOMPSON, J.B. (1995). *The Media and Modernity: A Social Theory of the Media*, Redwood: Stanford University Press.
- VAUGHAN L. & THELWALL M. (2004). Search engine converse bias: evidence and possible causes, *Information Processing ad Management*, 40: 693-707.
- ZUBOFF, S. (2015). Big other: surveillance capitalism and the prospects of an information civilization. *Journal of Information Technology*, 30(1): 75-89.
-

FRAMMENTI DI UN DISCORSO FILOSOFICO SULL'EDUCAZIONE

Tra Nietzsche e Simmel

di *Alessandra Peluso**

Abstract

Georg Simmel explained the importance of education. In it Simmel sees a need for the individual to be able to become an autonomous, free and responsible being. Education is a theme dealt with by both Simmel and Nietzsche, but previously it was by Kant. It is important to educate and train for life. If Simmel holds pedagogy lessons to invite adults to improve the German and European situation of the late nineteenth, early twentieth centuries, Nietzsche criticizes the culture and morality enslaved to the State; while Kant proposed with his “rigorism” pedagogical lessons based on the sense of moral duty.

Keywords

Education; philosophy; culture; teacher; pupil; school

* ALESSANDRA PELUSO è dottore di ricerca in Scienze bioetico-giuridiche presso l'Università del Salento. Ha curato *Schulpädagogik. Vorlesungen* di Georg Simmel (1915-1916/2019) e pubblicato numerosi saggi, tra i quali la monografia *Maestro e allievo. Filosofi, educatori: Kant, Nietzsche, Simmel* (2020).

Email: alepeluso@libero.it

DOI: <https://doi.org/10.13131/1724-451x.labsquarterly.axxii.n4.10>

1. COSTELLAZIONI EDUCATIVE, PEDAGOGICHE E FILOSOFICHE NELL'OTTOCENTO

Le *Lezioni* simmeliane rivolte alla problematica “educazione” sorgono su un vasto piano talvolta scivoloso che riguarda il rapporto maestro e allievo e sulla cui relazione nel secolo Ottocento sono stati numerosi gli studiosi che ne hanno discusso (cfr. De Simone 2002, 2004, 2015, 2016, 2017). Georg Simmel, osservatore attento e analitico dell'individuo e della società, conosce i metodi utilizzati nella scuola non solo dell'Ottocento, età più vicina alla sua, visto che visse tra il 1858 e il 1918. Profondo conoscitore dell'educazione praticata nella scuola greca, nel Medioevo, nell'Umanesimo, con un'annoverata esperienza su questo tema: “pedagogia ed educazione”, trattato in precedenza da Kant, altrettanto da Nietzsche, e da altri pensatori, che lo stesso filosofo menziona durante le *Vorlesungen* tenute a Strasburgo nel semestre invernale del 1915/1916. Simmel dimostra tuttavia di avere una decisa *direzione* sulla quale concentrare l'interesse da rivolgere al suo uditorio: la comprensione che l'istituzione scolastica sia una realtà “viva” così come i protagonisti della scuola che costituiscono la vita stessa, vale a dire insegnanti-alunni. Il filosofo berlinese insiste sui sentimenti verso i quali erano stati poco sensibili i suoi predecessori, quale nello specifico l'onestà, l'altruismo, la verità, tema di per sé già affrontato da Lucien Laberthonnière, il quale nel 1901 scrisse *Teoria dell'educazione* e che lo stesso Simmel aveva conosciuto e studiato. Dissimile però la visione complessiva del modo di educare argomentato da Laberthonnière, indirizzato a un'educazione di tipo religiosa. Mentre, in egual misura col filosofo berlinese identifica nel maestro la figura dell'educatore che abbia la capacità di sviluppare attitudini e competenze di ogni singolo allievo (1901: 66). Si potrà però notare come muovendo da Rousseau sul quale si confrontano Kant, Herbart, o Pestalozzi (cfr. Mari 2019), quanto questi coinvolgano nel compito dell'educazione e della formazione anche i genitori, considerandoli attori sociali e parti integranti della formazione del bambino. Simmel, di converso, affida l'arduo compito di educare e formare alla vita esclusivamente nella figura del maestro, eliminando intromissioni genitoriali che potrebbero per lo più complicare e non coadiuvare la relazione maestro-allievo.

È opportuno prima di addentrarsi nel tema affrontato e interpretato in modo ermeneutico ed esperenziale dal Maestro berlinese – per comprendere integralmente il discorso filosofico sull'educazione – soffermarsi dapprima sulle *atmosfera* che si respiravano nei secoli

Ottocento e Novecento con uno *sguardo* rivolto all’*Oggi*. In particolare, in Europa, si può osservare l’opera rousseauiana che risulta ancora un valido modello educativo ed è l’*Emilio* di Rousseau, al quale si rifanno i già citati Pestalozzi ed Herbart: costoro ribadiscono l’importanza della “natura” poiché alla stessa si riconduce la “libertà”. Sia Pestalozzi che Herbart fanno accenno agli spazi aperti come le campagne concedenti maggiore creatività e la possibilità di stimolare e accrescere la vivacità dei fanciulli, ridotta di gran lunga negli spazi angusti delle città (cfr. Mari 2019: 143); inoltre, per completezza si può addurre a un riferimento che si esplicita in Fröbel, il quale introdusse diverse novità nell’istruzione infantile. Credò infatti, i “Giardini dell’infanzia”, i *Kindergarten*, dove “venivano incoraggiate le potenzialità cognitive dei bambini attraverso il gioco; e per di più, attraverso il suo modello pedagogico ha inteso garantire la libertà iniziando dalla “comunicazione” dalla quale veicolare ciò che è essenziale per l’essere umano (Ivi: 144). È opportuno, inoltre, sottolineare a tal proposito che Simmel non rinnega alcun metodo, riflessione discussa in chiave ermeneutica sia nell’*Introduzione* delle *Lezioni*, sia nella prima *lezione* dedicata giustappunto alle problematiche relative all’“educazione-insegnamento”; tutti sono validi dal momento che sostiene che si debbano conoscere, purché però prevalga l’idea che sia l’insegnante stesso il metodo, senza che si verifichi la possibilità di soggiogare o manipolare le menti dei bambini: «Egli dispone infatti del proprio metodo (egli è un metodo), che potrà essere in seguito scomposto nei singoli elementi concettualmente separati, ma che però non potrà mai venire costruito in relazione a essi. Ma egli, per poter ottenere il meglio dal proprio metodo, deve conoscere tutti quelli esistenti oggettivamente» (cfr. Simmel 1922/2019: 82).

Laddove dovrebbe esser noto che nella vita, come nella pedagogia, occorra tenere in considerazione un contenuto soggettivo e oggettivo e valutare in particolare la relazione ‘educazione-lezione’ come dualità all’interno di una scuola armonica e unitaria, Simmel lo attua nelle *Lezioni*; e infatti, osserva: «Deve esserci chiaro che non la coltiviamo qui, [...], solo per amore del sapere, come avviene per l’egittologia o la paleontologia: essa è per noi in funzione di una prassi e ne costituisce il fondamento»; come è altrettanto chiaro che la lezione abbia come oggetto il contenuto dell’“insegnamento” (*Unterricht*), mentre, l’“educazione” (*Erziehung*), il processo (1922/2019: 73-74). Il filosofo berlinese ha saputo coniugare le diverse discipline delle scienze umane e osservare profondamente dall’interno l’umano, valutando sia l’individuo che le relazioni sociali nel quotidiano, scrutandone ogni aspetto. È noto che alcuni sociologi e studiosi suoi contemporanei non avendo compreso

l'importanza dell'euristica della "quotidianità", ritenevano non utile interessarsi di ciò che loro definivano ordinario e banale, appartenente a una fenomenologia sociale secondo loro di scarso rilievo. Un *gap* che il filosofo e sociologo della modernità, teorico dell'educazione, colma e di converso "prende sul serio le banalità e i piccoli dettagli dell'esistenza pratica quotidiana, considerati ai suoi tempi troppo volgari, insulsi e non sociologici per ricevere l'attenzione degli scienziati sociali".

Dal quotidiano alla scuola, da un'interazione duale, uno *sguardo* nelle specifiche relazioni che appartengono alla realtà scolastica è d'uso rivolgerlo e nello specifico indirizzare fattivamente l'attenzione a come avveniva l'educazione e l'istruzione in Italia, dove si ha la certezza di alcuni dati: un elevato tasso di analfabetismo oltre a una cogente dispersione scolastica. E infatti, prima che si confermi in modo radicale la riforma gentiliana, fu attuata un tipo di formazione che verteva sulla religione cattolica, si pensi ad esempio a Rosmini, prima ancora a Comenio al quale Simmel fa riferimento nelle *Vorlesungen* puntualizzando che "soltanto Comenius (contemporaneo di Leibniz) inizia a considerare l'alunno come un essere attivo, guidandolo alla comprensione e all'applicazione di quanto studiato" (Ivi: 85). Qui il filosofo berlinese si riferisce a come sia possibile esercitare la memoria considerando l'allievo non un contenitore nel quale travasare dei dati e "tenerli" in modo passivo senza attuare alcuna attività del pensiero, bensì un soggetto vivo, creativo da far crescere in modo libero e responsabile. Si tratta di un'esperienza che nella filosofia simmeliana è argomentata e risulta incontrovertibile: in Simmel giustappunto "libertà" e "responsabilità" costituiscono il *trait d'union* tra insegnante e alunno e dalle quali categorie non si può né si dovrebbe prescindere. La "responsabilità" e la "libertà" costituiscono l'individualità soggettiva di ciascun singolo: l'essere umano è "pensiero e azione", non si può avere esperienza di libertà senza conoscere la responsabilità; riflessione questa che si dimostra svolgere un ruolo prioritario così quanto nel pensiero simmeliano conoscere la "direzione", sapere quale meta raggiungere per "diventare ciò che si è" (Nietzsche). Un *telos* difficile. Ma un "destino" da realizzare. Detto altrimenti, tradurre in realtà ciò che in concreto non era visibile. La situazione scolastica infatti non garantiva l'opportunità ai singoli individui di realizzarsi, in quanto gli "istituti di cultura" vertevano in uno stato drammatico. Nello specifico non si può né si deve glissare sulla situazione scolastica italiana il cui tasso di analfabetismo era elevato e il divario tra Nord e Sud abissale: «nel mondo della campagna» – puntualizza al riguardo Fulvio Papi – «il processo fondamentale non avveniva prevalentemente attraverso la scolarizzazione che, limitata alle

elementari, era riservata quasi solo ai bambini che abitavano nei paesi. I bambini che facevano parte di gruppi familiari di natura patriarcale, dispersi nel territorio agricolo, avevano compiti relativi al lavoro e alla riproduzione della vita familiare, il cui apprendimento derivava dalla conoscenza delle procedure trasmesse dagli adulti» (2016: 15). Si tratta di un apprendimento differente dai bambini figli di cittadini impegnati in lavori produttivi, commerciali o burocratici. Inoltre, aggiunge Papi, la “comunicazione” nelle campagne avveniva spesso in forme dialettali. La scolarizzazione *in toto* è alquanto ridotta. Laddove poi l’abbandono scolastico e la dispersione scolastica comportano la cosiddetta “alienazione dell’infanzia”, un fenomeno che preoccupava di gran lunga gli studiosi dell’epoca come la stessa Jovine, che dichiara la permanenza del fenomeno, «al Sud, infatti, i bambini non potevano andare a scuola, erano altresì costretti ad aiutare le famiglie nel lavoro dei campi, in quanto bisognose di braccia-lavoro» (1989: 17; cfr. 2019). Il tasso di analfabetismo variava, però, di livello da Stato a Stato: «in Italia, nel 1871, la percentuale è del 69 per cento, diminuisce del 58 nel 1901; in Francia, varia dal 40 al 18; in Gran Bretagna si stimò che due terzi degli uomini e il 50 per cento delle donne fossero alfabetizzati, fino a raggiungere addirittura il 93%. La Prussia appare la realtà più alfabetizzata» (Cipolla 1971: 123). La scuola si rende obbligatoria e gratuita, in Italia con la legge Casati nel 1859. Si dà inizio all’insegnamento della lettura e della scrittura, inserendo come fondamentale anche l’esperienza ludica. Dopo l’Unità d’Italia e nel secolo XX con i conflitti mondiali, cambiano gli scenari soprattutto per il Sud, il quale, da Stato egemone nel regno dei Borboni, diviene poverissimo con un elevato numero di mortalità infantile acuendo come accennato poc’anzi all’alienazione dell’infanzia. Si tratta di un fenomeno di proporzioni dilaganti dovuto al fabbisogno per gli adulti di sopravvivere e sfruttare persino la forza lavoro dei bambini. La necessità non era istruirsi, bensì sfamarsi. Le inchieste di Leopoldo Franchetti e Sidney Sonnino del 1876 e quella di Stefano Jacini del 1884 confermano per l’appunto la situazione catastrofica descrivendo in modo analitico e denunciando le condizioni di vita degli italiani. Si svilupperà in seguito, nel corso degli anni, una linea pedagogica paternalistica all’interno delle istituzioni scolastiche, legata all’esigenza di educare il popolo al senso morale che significa il rispetto quasi sacrale della proprietà, oltre all’introduzione del principio dell’ordine borghese. Inoltre, nei congressi internazionali, soprattutto in quello di Berlino, si discuteva di estendere l’età obbligatoria scolare fino a 15 anni; mentre, in Italia si giunse all’età di dodici anni con la ‘legge Orlando’, sebbene la situazione restava pur

sempre drammatica, in quanto o si lavorava o si moriva di fame. Un ineludibile rapporto: miseria-analfabetismo, lavoro-fame, Sud-Nord, povertà-ricchezza, borghesia-sfruttamento (cfr. Semeraro 1989: p. 39). Siffatta realtà migliora dal momento in cui fu attuata la “riforma gentiliana” (Gentile 2019) che apportò notevoli cambiamenti sino all’avvento del fascismo e all’età delle due guerre. Tuttavia, una tale condizione conflittuale, di crisi, Simmel l’aveva già prevista con lungimiranza nelle sue *Lezioni*, contraddizioni e conflitti individuali e sociali emersi nelle *cerchie* famigliari e scolastiche infatti erano discusse e argomentate anche negli scritti. La *Stimmung* simmeliana è stata introiettata in numerosi allievi, in particolare si può far memoria di Antonio Banfi (suo allievo a Berlino) che del Maestro ha scritto:

In piedi, sulla cattedra, segnava in punta di penna l’anatomia sottile dei pensieri e nel silenzio sospeso componeva e scomponava le fila delle idee, la trama della vita, badando a che nulla si spezzasse. Alla sua parola, la lucidezza dell’idea traspariva in un intreccio di vita sottile, quasi che il suo splendore fosse il fremito teso di mille stami vitali. *Amor vitae intellectualis*, sentito e vissuto con una tale acutezza di spasimo, ma con una tale serietà d’abbandono da ricordare l’*Amor Dei* spinoziano (1967: 121).

Certamente dalla legge Casati in poi, non pare opportuno trascurare che la scuola abbia contribuito in maniera determinante alla diminuzione dell’analfabetismo, alla diffusione dell’uso della lingua italiana presso un numero sempre più alto di utenti, all’avvicinamento alla cultura di masse crescenti di persone. Molto si è fatto anche in Italia da parte delle case editrici, della diffusione dei libri, di filosofi e storici della pedagogia che intendevano attuare una vera e propria opera di “educazione” delle masse (Restaino 2020: 181-187). Impresa che si presentò irta di ostacoli – come era prevedibile – quali fra tutti l’insorgenza del primo conflitto mondiale che rappresentò un ulteriore dramma soprattutto per le popolazioni già povere del Sud. Periodo critico e si può definire anche di passaggio da ogni punto di vista che segna l’arresto della *Belle Époque*, quello a cavallo dei due secoli Ottocento e Novecento, che Georg Simmel conosce e vive tenendo lezioni, pubblicando scritti che grazie alla diffusione di Antonio Banfi prima, di Giuseppe Rensi successivamente, e dei numerosi allievi e studiosi, anche l’Italia ha conosciuto e ha rivolto l’attenzione verso l’eclettica figura simmeliana, interesse e cura che permangono sino ai *nostri giorni*.

2. NIETZSCHE E SIMMEL

La condizione tragica inerente alla scuola italiana in particolare, forse non era nota a Simmel, sebbene conoscesse bene anche l'Italia e infatti ne ha scritto. Tuttavia egli, consapevole della penuria educativa e formativa di altre realtà scolastiche come quelle tedesche, tiene a Strasburgo le *Lezioni* nel semestre invernale del 1915/16 sulle relazioni educative a scuola: si dovrebbe partire da qui a formare e a educare tutto l'uomo nella sua interezza.

A sostegno di ciò, si legge:

La pedagogia è viva (*Pädagogik ist ein Lebendiges*): ha per oggetto il vivente, non può essere sottoposta alla forma sistematica. È decisamente meglio che un cattivo metodo e un cattivo sistema didattico siano esercitati da un pedagogo valido, piuttosto che un cattivo pedagogo si serva di eccellenti principi oggettivi e contenuti didattici. L'insegnante ne terrà sempre conto, per non abbandonarsi troppo al disappunto e all'opposizione nei confronti delle regole che ritiene inadeguate (1922/2019: 82).

Nella *Schulpädagogik*, così sono state chiamate le *Vorlesungen* trascritte dall'allievo Karl Hauter nel 1921, pubblicate nel 1922, dove l'allievo attesta una breve presentazione di profonda stima al Maestro, considerandolo – non solo per lui – “un'indimenticabile guida” (Ivi: 71-72). Simmel esprime la vitalità, la passione e l'entusiasmo che ogni maestro e allievo dovrebbero possedere e dimostra la sua vicinanza a due grandi filosofi Kant e Nietzsche, pur superando sia le loro prospettive teoriche che pragmatiche. Ogni *lezione* simmeliana è caratterizzata da argomenti essenziali a formare i ragazzi per la vita futura: «Partire dalla vita è una condizione fondamentale» (Ivi: 94) e l'insegnante oltre a motivare i propri allievi, ad attirare la loro attenzione, a stimolarne la creatività, deve al più presto «acquisire un quadro di tutta la personalità dell'alunno, al di là dei singoli risultati» (Ivi: 99) affinché possa rivolgere lo “sguardo” all'intera persona. D'altronde, osserva Simmel:

La pedagogia è *a priori* un'impresa condotta dallo spirito dell'individualismo perché deve portare ogni singolo all'altezza delle sue possibilità di formazione. Ma con questo non si intende che bisognerebbe considerare solo ciò che permette all'individuo di distinguersi dagli altri, anzi, la produzione di un'uniformità, un'educazione dell'individuo all'oggettivo e a una dimensione sovraindividuale può essere senz'altro il successo cui ambire nell'individuo (Ivi: 104).

Ecco allora l'urgenza di un *discorso filosofico* che attui l'oggettività all'individualità in modo tale da avere uno *sguardo* dell'intero, della complessità che è ciò sul quale poggiano non soltanto le lezioni berlinesi ma anche l'intero pensiero del *Magister*. Simmel apre e chiude una parentesi fondamentale per la formazione di un individuo libero e responsabile, nonché un soggetto pensante. Perciò parla anche di "educazione all'intuizione interiore" e tesse un dialogo con l'interlocutore: maestro o allievo che sia fondato sulla fiducia, sull'onestà, su una nitida relazione tra soggetti, "persone vive".

Nietzsche dal canto suo, ha vissuto l'intero secolo dell'Ottocento e si è espresso in modo differente rispetto a Simmel ma adducendo critiche sulla scuola che quest'ultimo condividerà. Si esprime nei riguardi dell'*avvenire delle scuole* e infatti terrà delle conferenze nel 1872 a Basilea includendo l'importanza della formazione degli studenti, dei maestri e il ruolo assunto dalla cultura. Egli aveva a sua volta indicato *Schopenhauer come educatore* esaltando la "metafisica all'arte schopenhaueriana" e "l'esaltazione del genio" (Colli 1954/2018: XII): tratto non considerato affatto dalla scuola dell'epoca. Nietzsche dà l'abbrivio alla *prima conferenza* con un "Illustri ascoltatori" nel corso della quale tesse un dialogo con i suoi studenti nel dialogo caratterizzato da un linguaggio fatto di poesia e di prosa, dimostrando la genialità di filosofo, di spirito libero. Non si tratta infatti semplicemente di lezioni frontali, ma egli immagina di interloquire con più protagonisti della storia: tra amici della sua infanzia e maestri. Osserva Sue Prideaux, la contemporanea biografa di Nietzsche, che le sue conferenze erano strutturate in «dialoghi platonici tra uno studente e un insegnante» (2018/2019: 125), rendendoli interessanti al pubblico con l'inserimento di argomenti politici. Prima ancora è indicativo far riferimento alla biografia tracciata da Janz e articolata in tre volumi, nel primo "Il profeta della tragedia, 1844-1879" tratteggia i dieci anni di Nietzsche trascorsi a Basilea, la sua vita in Università e l'attività di insegnante (cfr. Janz 1978, *Vita di Nietzsche*, 1980). Si tratta di «un insegnante che non mirava a orientare le idee dei suoi scolari in una qualche direzione ideologica precisa, bensì li educasse "soltanto" al rispetto delle grandi figure della storia culturale dell'Occidente e per i grandi problemi dell'esistenza, e alla serietà del pensiero» (Ivi: I, 484). Un professore amato e ricordato da numerosi suoi allievi.

Con animo, acuta ironia, il filosofo di Röcken diletta chi crede di essere il «sale della terra, il seme delle nostre speranze» (cfr. Nietzsche, 1872a/2018: 19), senza essersi liberato da un insensato "catechismo dell'onore" e delle sue regole dettate del più forte; secondo Nietzsche i

nemici da cui liberarsi erano la borghesia, la morale cattolica, il falso apparire sempre alla “moda” pur costituendo una rovina per la Storia, le generazioni future. Si dimostra peraltro avverso allo Stato che ha impedito un ritorno all’“educazione”, ha identificato gli studenti a «rotelle del meccanismo, specialisti istruiti appena a sufficienza per contribuire in modo acritico e asservito», producendo «inevitabilmente come risultato la perpetuazione della mediocrità intellettuale» (cfr. Prideaux 2018/2019: 126).

Impellente sia nelle *Conferenze* di Nietzsche sia nelle *Lezioni* di Simmel l'intento di spiegare quale ne sia il compito e la necessità, sostenendo l'urgenza di discuterle.

Così si legge *Sull'avvenire delle nostre scuole*:

Se io dunque ho promesso di parlare sull'avvenire delle nostre scuole, con ciò non ho certo pensato in primo luogo all'avvenire specifico e allo sviluppo ulteriore dei nostri istituti basileesi di questa natura. [...]. Mi riferisco alle istituzioni tedesche ossia all'avvenire della scuola elementare tedesca, della scuola tecnica, del liceo tedesco, dell'università tedesca (Nietzsche 1872a/2018: 3-4).

Nietzsche ha come interlocutore l'intera scuola: tutti gli indirizzi, proprio perché è consapevole che vada riformata nella sua interezza, seppur è solito soffermarsi nel suo colloquiare con gli studenti del liceo. L'urgenza di destare le coscienze contro uno Stato che invece mirava a generare “utili impiegati” «e assicurarsi con la loro arrendevolezza, con esami oltremodo faticosi» (Ivi: 27). In conclusione alla prima conferenza il dialogo tra il maestro, scoraggiato per la diffusione di una “pseudocultura” e il giovane filosofo al quale si rivolge chiedendogli: «Pensi quanto inutile deve risultare oggi il lavoro più assiduo di un insegnante, che per esempio voglia riportare uno scolaro nel mondo greco – difficile a cogliersi e infinitamente lontano – considerandolo come la vera patria della cultura: tutto ciò sarà davvero inutile, quando il medesimo scolaro un'ora più tardi prenderà in mano un giornale, o un romanzo alla moda, o uno di quei libri colti il cui stile porta già in sé il disgustoso blasono dell'odierna barbarie culturale» (Ivi: 36). Mentre nella *seconda conferenza* Nietzsche concentra la sua attenzione sulla “lingua tedesca” e il “tema” proprio come accadrà con l'*ottava lezione* di Simmel: la lingua è considerata “viva”, è importante che sia insegnata bene e in relazione alla sua storia. La lingua è cultura; più analitico Herder nel *Saggio sull'origine del linguaggio*: ‘la lingua è lo spirito dell'anima’, ‘un organo dell'anima’. Costui offre un'affascinante fenomenologia del linguaggio, contraddistinto da *nuances* poetiche; illuminista ma in un

certo qual modo supera e si distanzia radicalmente da tale epoca, inclinato verso un romanticismo-idealista, lo stesso Kant ne resterà ammaliato. Si legge: «La genesi del linguaggio risulta un impulso interiore analogo all'impulso alla nascita dell'embrione nell'istante in cui è maturo» (Herder 1771/2018: 77). Anche Simmel lo cita e rileva la bellezza della lingua, come frutto di «intuizione interiore», e perciò, il tema di tedesco diventa «un appello all'individualità», risultato di un'elaborazione personale. Nietzsche di converso, col suo stile proverbiale si pronuncia su Herder considerandolo colui che riusciva a distinguersi sì ma senza eccellere: «il suo *stile*» infatti osserva Nietzsche – «oscilla, crepita e fuma – ma egli desiderava la *grande* fiammata, e questa non si levò mai! Non sedette al tavolo di coloro che veramente creano: e la sua ambizione non gli consentì di sedersi modestamente fra coloro che veramente gustano» (cfr., *Umano troppo umano*, II: 188-189).

Ma torniamo a noi. Simmel argomenta ne *L'educazione come vita* tra molteplici aspetti che riguardano la formazione a scuola anche il tema, considerandolo «l'unica vera occasione nella quale lo scolaro può mostrare creatività», «ecco perché è possibile e necessaria la massima libertà» (1922/2019: 167):

È fondamentale che lo scolaro esprima i propri pensieri e sensazioni. Compito della scuola è formarlo in modo tale che essi siano accettabili e razionali, e guidare la fonte, l'unità personale soggettiva nella giusta direzione, prima che si oggettivi nelle singole prestazioni. In un primo tempo, il docente deve dunque prendere lo scolaro per mano. Prima di potersi cercare un sentiero, occorre imparare a camminare. Ma, quando si è imparato, bisogna cercarsi anche la strada. D'altro canto, la scuola deve dare una norma e formare il pensiero dichiaratamente proprio, se non corrisponde alla vera personalità o se è oggettivamente fallace (*Ibidem*).

Così come nella *lezione* dedicata alla lingua tedesca e alle lingue il filosofo berlinese consiglia ai pedagoghi maggiore attenzione affinché insegnino l'arte del raccontare ai loro allievi, perciò sostiene:

Meno libri, più parole vive! (*Weniger Buch, mehr lebendiges Wort!*) La vita e il discorso hanno uno stile diverso dal libro e noi non dobbiamo educare scrittori, ma persone vive, che parlino. E anche se volessimo formare scrittori, dovremmo sottolineare la particolarità dei due stili che debbono essere a loro modo vivi (Ivi: 161).

Nietzsche a differenza del filosofo berlinese liberale che mai assume un tono perentorio, o apocalittico, appare più decisivo nella forma, talvolta nostalgico e categorico nel rivolgere ai suoi allievi una dura

dichiarazione: «questi licei tedeschi non possono annoverarsi tra istituzioni di vera cultura» (1872a/2018: 47-48) se non si curano del “tema di tedesco”. Sia Nietzsche che Simmel però ricorrono all’importanza della poesia per i ragazzi riferendosi in particolare alla lirica la *Campana* e al poema *La passeggiata* di Schiller. Nietzsche d’altro canto predilige dapprima la cultura classica, importante anche nel progetto educativo simmeliano, ma non può essere la sola, occorre conoscere tutto, anche la *storia*, la quale risulta vantaggiosa ai ragazzi nella vita. Pertanto, il tono a tratti sferzante e il linguaggio vivo di Nietzsche sembrano giungere sino agli orecchi del *Contemporaneo* quando rivolgendosi agli insegnanti dichiara:

Gli insegnanti attuali, per contro, mi sembrano trattare i loro scolari con un metodo così genetico e così storico, che in definitiva verranno fuori da tutto ciò, nel migliore dei casi, altri piccoli studiosi di sanscrito, o altri brillanti diavoletti in cerca di etimologie, o altri scapestrati inventori di congetture, senza tuttavia che nessuno di costoro sia in grado di leggere per proprio piacere, come facciamo noi vecchi, il suo Platone o il suo Tacito. I licei possono dunque essere anche ora dei luoghi ove si semina l’erudizione, non però *quell’erudizione* che è unicamente l’effetto collaterale – naturale e involontario – di una cultura rivolta ai più nobili fini, ma piuttosto quell’erudizione che potrebbe paragonare all’ingrossamento ipertrofico di un corpo non sano (Ivi: 74-75).

A sostegno di ciò, Rüdiger Safranski ribadisce l’importanza della “cultura” per un filosofo quale è Nietzsche e infatti, tra le “tre grandi potenze dell’esistenza”: Stato, religione e culturale, è certo per lui che “la cultura è la più importante”. Perciò: «Bisogna che accada tutto per amor suo. Essa è il sommo scopo e dove egli crede di notare una subordinazione della cultura agli scopi dello stato o dell’economia, s’indigna» e per l’appunto «le conferenze *Sull’avvenire delle nostre scuole* danno voce a questa indignazione» (2000/2018: 64). Qui, Nietzsche tenta di difendere l’ideale della personalità contro ogni forma di subordinazione allo Stato, all’economia; deve essere di converso tutto subordinato alla cultura, tant’è che accoglie benevolmente la guerra franco-prussiana fino a quando non comprenderà che “la vittoria della guerra non va a vantaggio della cultura ma dello Stato” e infatti in una lettera inviata alla madre il 7 agosto 1870 scrive: «Per l’attuale guerra di *conquista* tedesca le mie simpatie stanno gradualmente diminuendo. Il futuro della nostra cultura tedesca mi sembra più che mai in pericolo» (1977: 158).

Un giudizio favorevole sulla “guerra”, nello specifico sul primo conflitto mondiale, lo esprime anche Simmel, tant’è che considerando il fenomeno “guerra” “una sorta di miglioramento per i tedeschi”, una

disposizione propositiva sul “fenomeno” è evidente nella *lezione ottava* della *Schulpädagogik*. Opinione che resterà favorevole fino a quando poi Simmel sarà costretto a trasferirsi a Strasburgo, durante il quale si distaccherà completamente da tali tematiche come quelle religiose, dedicandosi con i suoi allievi esclusivamente alla vita e alla metafisica della vita, la *Lebensanschauung* (Peluso 2019: 19; cfr. Simmel 1918/1997). Simmel discute sulla questione “guerra” – prima delle *Vorlesungen* – in particolare nello scritto del 1890 *La differenziazione sociale* e come fenomeno conseguente a un “conflitto tragico” nella *Sociologia* del 1908; successivamente in quattro saggi composti nel 1914 che pubblicherà nel 1917 dal titolo *La guerra e le decisioni spirituali* (1917/2003; cfr. Guareschi e Rahola 2018: 28), dove si dimostrò favorevole come era naturale «che il filosofo si ponesse al servizio della nazione allo scoppio della guerra e prestasse il sostegno di una coscienza che, filosoficamente, dimostrasse la bontà della causa da sostenere» (Giacometti 2003: 10); confida inoltre persino nella guerra il superamento della «crisi della cultura» (cfr. Simmel, *Sulla guerra*: 83-102). Detto altrimenti, accennare alla “guerra” non è irrilevante in quanto sia in Kant, Nietzsche, Simmel è vista almeno in principio come un possibile fenomeno risolutivo delle crisi, in particolare di quella culturale.

Tuttavia ritornando all’interpretazione che Nietzsche ha espresso sulla realtà scolastica e sull’educazione dei ragazzi è evidente la differenza dalle *lezioni* tenute da Simmel e dal suo punto di vista in un certo senso distaccato, da osservatore privilegiato che discute le lezioni ai suoi studenti, Nietzsche utilizza un tono acceso, senza preoccuparsi di alcuna reazione, le sue critiche a viso aperto lo porranno persino in crisi: “la cattedra a Basilea diviene per lui un malanno, egli si ammala”. Sottolinea Safranski – conoscendo la personalità nicceana appare ovvio che il filosofo non si lasciò certo intimidire – che Nietzsche continuerà le sue *Conferenze* inasprendo «la sua critica alla volontà di sapere» (2000/2018: 80), espressa nel saggio del 1872 *Su verità e menzogna in senso extramurale* del quale fa parte *La filosofia nell’epoca tragica dei Greci* e darà il suo abbrivio con una forza esorbitante (*come filosofare col martello*) dicendo:

In un angolo remoto dell’universo scintillante e diffuso attraverso infiniti sistemi solari c’era una volta un astro, su cui animali intelligenti scoprirono la conoscenza. Fu il minuto più tracotante e più menzognero della «storia del mondo»: ma tutto ciò durò soltanto un minuto. Dopo pochi respiri della natura, l’astro si raggelò e gli animali intelligenti dovettero morire. - Qualcuno potrebbe inventare una favola di questo genere, ma non riuscirebbe tuttavia a illustrare sufficientemente quanto misero, spettrale, fugace, vano e arbitrario sia l’intelletto umano entro la natura (1872b/2015: 11).

La cultura è al di sopra di ogni cosa anche dell'uomo che è caduco, immortale. Alla cultura, dirà Nietzsche, appartiene l'uomo intuitivo: "colui che attraverso la creatività del mito e dell'arte in genere sia capace di dischiudere una certa felicità per l'umanità, immortalizzandone i preziosi momenti che dalla sua intuitività siano illuminati nel loro eterno valore morale"; Francesco Tomatis evidenzia in Nietzsche l'importanza della cultura e la centralità a essa riposta nelle *conferenze* di Basilea e, in tale scritto, per l'appunto, pone in auge la netta contrapposizione tra uomo intuitivo e uomo razionale, di scienza, che «è capace solo di fredde astrazioni concettuali, non riesce che ad arginare il bisogno e limitare l'infelicità della vita, conservando, per quanto si possa, l'individuo comunque mortale, senza riuscire a elevarlo alla bellezza e gioia e gloria della cultura» (Tomatis 2018: 13). Tomatis successivamente prosegue la sua ermeneutica filologica sul pensiero nicciano e in particolare sulla figura del filosofo, colui il quale ha una personalità indipendente e autonoma, «ricerca in modo puro e incondizionato la verità, addirittura da conseguire per essa l'annientamento di sé, cioè l'annihilazione del conoscere e della verità stessa» (Ivi: 16). Di sicuro la filosofia di Nietzsche non è per tutti, persegue una visione aristocratica, ovvero del "migliore", di colui che si mostra capace a comprenderla. Al contrario Simmel concepisce la cultura frutto di un'interazione sociale reciproca, anela al trionfo della cultura e all'ideale della pura umanità e Antonio Banfi, riprendendo le parole del Maestro, afferma come la «cultura non sia un semplice possesso di contenuti del sapere e neppure il semplice essere, ma piuttosto un sapere penetrato nella vitalità dello sviluppo soggettivo dell'individuo e la cui energia spirituale trova la concretezza in una cerchia quanto possibile vasta e sempre più estendentesi di contenuti ricchi di valore» (1986: 163), ovvero è «meglio definita come incontro e questi è ben riuscito quando la persona viene non soltanto divertita ma anche sfidata, non soltanto istruita ma anche potenziata, impara delle nozioni ma diventa anche molto più consapevole e più raffinata, grazie a ciò che apprende ed esperisce nell'entrare in rapporto coi prodotti dell'attività intellettuale ed estetica di altri» (De Simone 2017: 88). Per di più, Simmel tra la molteplicità dei significati che vengono attribuiti alla cultura, lui ne sposa uno, compreso all'interno degli scritti sulla guerra del 1917:

Io la intendo come quel perfezionamento dell'anima che essa raggiunge non direttamente a partire da se stessa, come accade nell'approfondimento religioso, nella purezza morale, nella creazione originaria, piuttosto prendendo la via traversa tra le forme della generale tensione spirituale-storica: il percorso culturale dello spirito soggettivo, lungo il quale esso

ritorna in se stesso come uno spirito adesso più alto e più perfezionato, passa attraverso scienza e forme di vita, arte e stato, professione e conoscenza del mondo. Perciò quasi ogni condotta, che dovrebbe coltivarci, è legata alla forma mezzo-fine. Ma questa condotta è divisa in innumerevoli direzioni parziali (1917/2003: 83).

Ma all'inizio del 1872 quando Nietzsche presenta le conferenze nell'Università di Basilea dal titolo *Sull'avvenire delle nostre scuole* su invito della "Società Accademica", aveva compiuto ventisette anni e oltre ad aver scritto diversi testi dà alle stampe *La nascita della tragedia* (Colli: 9). Desiderava diventare un "filosofo" e per farlo doveva ricercare se stesso nelle sue solitudini; proprio per questo le lezioni accademiche diventano via via sempre più "inattuali". Anticipatore di un futuro ancora troppo lontano per essere compreso. Rapito dall'atmosfera universitaria di Basilea, Nietzsche cercò di riprendere i perduti anni di gioventù attraverso costellazioni narrative e infatti, molti elementi autobiografici delle lezioni universitarie riguardavano gli incontri, le passeggiate con gli amici di Naumburg, Wilhelm Pinder e Gustav Krug, con Paul Deussen, poi, la malinconia, la tristezza e il professore Jacob Burckhardt gli fecero compagnia, come testimoniano anche i carteggi e i documenti dopo l'allontanamento da Basilea: Burckhardt era stato un grandissimo maestro, nonché amico per Nietzsche (cfr. Nietzsche 2003).

Nietzsche in particolare nella *Terza conferenza* evidenzia il ruolo di uno Stato che nemmeno con la guerra (nello specifico quella del 1866 tra Prussia e Austria) è riuscita a salvare la civiltà e la cultura tedesca e a rinnovarle, ma anzi si mostra come «mistagogo della cultura, e mentre mira ai suoi fini, esso costringe tutti i suoi servitori a comparirgli di fronte con la fiaccola dell'universale cultura di Stato nelle mani: alla luce inquieta di questa fiaccola, essi devono nuovamente riconoscerlo come lo scopo supremo, come ciò che ricompensa tutti i loro sforzi culturali» (Nietzsche: 77), un'apoteosi dello Stato – si pensi alla filosofia hegeliana – che ha livellato la cultura nei licei, ha creato una barbarie culturale, legandosi a qualsiasi alleato egoista, irragionevole, disonesto, invidioso, malvagio, che si offre spontaneamente: «se lo Stato salta senz'altro al collo di un tale alleato spontaneo, salutandolo con piena convinzione e con la sua profonda voce barbarica: "Ecco! Tu sei la cultura, tu sei la civiltà!"» (Ivi: 81), in definitiva non si potrà dare origine che a una pseudocultura. Le nostre scuole – osserva Nietzsche nella *Prima conferenza Sull'avvenire delle nostre scuole* – sono dominate da due correnti apparentemente contrarie, ma egualmente rovinose nella loro azione, e in definitiva confluenti nei loro risultati: da un lato, l'impulso ad ampliare e a diffondere quanto più è possibile la cultura, e d'altro lato, l'impulso a restringere e a indebolire la cultura stessa. Per diverse ragioni,

la cultura deve essere estesa alla più vasta cerchia possibile: ecco ciò che richiede la prima tendenza. La seconda invece esige dalla cultura stessa che essa abbandoni le sue più alte, più nobili e più sublimi pretese, e si ponga al servizio di una qualche altra forma di vita, per esempio dello Stato (Ivi: 31); e soggiunge: «il vero problema della cultura consisterebbe perciò nell'educare uomini quanto più possibile "correnti", nel senso in cui si chiama "corrente" una moneta». Spendibili, dunque, poiché «all'uomo si concede cultura, soltanto nella misura che interessa il guadagno» (Ivi: 32); una cultura che deve interessare tutti nonché avvantaggiare lo Stato, diventa una "barbarie". Nell'avvio alla conclusione della *Prima conferenza*, Nietzsche – per bocca dei filosofi riuniti nel bosco con loro – riprende Marx e la "divisione del lavoro" per la quale si riduce, anzi si annienta la cultura; parimenti Simmel nella *Filosofia del denaro* del 1900 dirà che «dalla divisione del lavoro deriva di fatto che il singolo oggetto è già un prodotto di massa; la frammentazione degli individui nelle loro singole attività, che determina la nostra organizzazione del lavoro, e la combinazione di ciò che risulta così differenziato in un prodotto culturale oggettivo, ha come conseguenza il fatto che in questo singolo prodotto della cultura c'è tanto meno anima quanto più anime hanno preso parte alla sua produzione» (cfr. Simmel 1900/1984: 400). Non si può non sostenere quanto Nietzsche sia stato un Maestro anche per Simmel. Dopo di ciò, ci si appresta alla conclusione del racconto, nonché della Prima conferenza, dove Nietzsche sottolinea con le parole del "filosofo" una "riduzione della cultura" che pone lo studioso, esclusivamente specialista, simile

all'operaio di una fabbrica, che per tutta la sua vita non fa altro se non una determinata vite e un determinato manico, per un determinato utensile o per una determinata macchina, raggiungendo senza dubbio in ciò un'incredibile maestria. In Germania, dov'è sa coprire anche questi fatti dolorosi col glorioso mantello del pensiero, si ammira molto nei nostri studiosi questa ristretta moderazione da specialisti e la loro deviazione sempre più accentuata dalla vera cultura, considerando tutto ciò come un fenomeno etico (Nietzsche: 34).

E ancora, la *comparatio* inevitabile col "filosofo della cultura" (De Simone) che agli inizi del Novecento, il secolo della *Modernität* nel quale perdurava la condizione critica nonché "tragica" nei riguardi della "cultura", pubblica nel 1908 la *Sociologia*. Si legge a tal punto:

[...] l'operaia addetta alla macchina per ricamare esplica un'attività molto meno spirituale che non la ricamatrice, mentre lo spirito di quest'attività è per così dire passato alla macchina, si è oggettivato in essa (1908/2018: 569).

Nietzsche all'interno della *prima conferenza* frappono una sferzata incisiva al giornalismo: oltre allo Stato anche i giornali riducono la cultura. Stesso attacco verbale sarà rivolto da Simmel considerando effimera questa modalità di acculturare le persone. Fuor di metafora si legge *Sull'avvenire delle nostre scuole*: «Il giornale si presenta addirittura in luogo della cultura, e chiunque coltivi ancora pretese culturali, anche come studioso, si appoggia abitualmente a quel vischioso tessuto connettivo, che stabilisce le giunture fra tutte le forme della vita, tutte le classi, tutte le arti, tutte le scienze, e che è solido e resistente come suole esserlo appunto la carta da giornale» (cfr. Nietzsche, *Sull'avvenire delle nostre scuole*, 36). Per di più, il filosofo di Röcken persiste a colpi di sferza sostenendo come nei giornali si sia annidato il tarlo della "pseudocultura": "nel giornale culmina il vero indirizzo culturale della nostra epoca, allo stesso modo che il giornalista – schiavo del momento presente – è venuto a sostituire il grande genio, la guida per tutte le epoche, colui che libera dal momento presente", ecco perché Nietzsche rivolgendosi al saggio filosofo è persuaso che il suo "insegnamento isolato" possa essere inutile in quanto dopo «aver gettato un seme di vera cultura, vi sarebbe subito passato sopra spietatamente il rullo compressore di questa pseudocultura» (*ibidem*); e così, l'intera attività di insegnamento sarebbe posta in discussione dopo che lo scolaro che segue le lezioni del maestro di filosofia poi prenderà i giornali e darà importanza ai romanzi alla moda, o "ai libri colti il cui stile porta già in sé il disgustoso blasone dell'odierna barbarie culturale". Affinché sia distrutto il periodo di decadenza culturale e morale occorre un notevole impegno, coraggio per non aver paura di essere derisi proprio come accadrà allo stesso Maestro di Röcken. La cultura e la formazione sono rivolte ai migliori, non possono essere estese e comprese da tutti: "La gran massa non capirà". È ciò che Nietzsche chiama: «metafisica del genio», questi ci sarà quando il popolo avrà maturato la sua cultura, fino ad allora sarà «uno straniero sospinto in una solitudine invernale» (Ivi: 68). E la peculiarità dello "straniero" ha certamente pervaso anche l'esistenza di Nietzsche. Egli è uno straniero del suo tempo, come in fondo lo è stato anche Simmel. A proposito di Nietzsche, Lou Salomé scrive: «Nietzsche sembra stare in mezzo a quelli che lo elogiano come uno straniero o un eremita che in quella cerchia smarrisca soltanto la via e a cui nessuno ha ancora tolto il manto per cogliere la sagoma nascosta; sembra stare in quella compagnia con il monito del suo Zarathustra sulle labbra» (L. Salomé: 17).

A tal punto le parole dello Zarathustra risuonano spettrali e sono quelle che Nietzsche prevede anche dopo la sua vita: «Tutti costoro parlano di me la sera, seduti intorno al fuoco essi parlano di me, ma nessuno pensa

– a me! Questo è il silenzio nuovo che ho imparato: il loro strepito intorno a me stende un manto sui miei pensieri» (*Così parlò Zarathustra, Della virtù che rende meschini*). È il tragico destino del “genio” che non compreso dalla “terra inospitale” dovrà andarsene via. Quella ‘metafisica del genio’ che è parte dell’intera questione dell’“essere” discussa da Heidegger tra il 1936 e il 1946 durante i corsi universitari dedicati a Nietzsche (Heidegger 1961/2018), e la moderna “ermeneutica” o “ontologia ermeneutica” alla quale invece si rifà Dilthey e coloro che considerano Nietzsche un “filosofo della vita”, sottolineando il legame tra la “critica della cultura” e il problema della verità e dell’essere (cfr. Vattimo 1985: 3-8). Dimostra Nietzsche di vivere un’epoca in cui la cultura è asservita allo Stato e la morale del gregge avanza conducendo ciò che Hegel e Deleuze nel contemporaneo definiscono una dialettica del servo e del padrone: il *ressentiment*. D’altro canto, “il filosofo dell’avvenire” (Derrida 1994/2020: 72) si dimostra ben consapevole che la morale del *ressentiment*, l’odio, la vendetta, la maschera sarebbero prevalsi contro ciò che invece ha proclamato il filosofo attraverso tutti i suoi scritti: l’*amor fati*, l’amore per la vita, la corretta educazione e la vera cultura. La necessità di inorridirsi di fronte alla “letteratura pedagogica della nostra epoca” e il monito a una nuova nascita; e per di più si legge: «bisogna essere completamente corrotti, per non spaventarsi – quando si studi tale argomento – della suprema povertà spirituale, e di questo girotondo davvero sgraziato. Nel nostro caso, la filosofia deve prendere le mosse, non già dalla meraviglia, bensì dall’orrore. Chi non è in grado di suscitare l’orrore, è pregato di lasciare in pace le questioni pedagogiche. Sinora, senza dubbio, è accaduto di regola l’inverso: coloro che inorridivano come te, mio caro amico, scappavano impauriti, e coloro che rimanevano impavidi, tranquilli, mettevano nel modo più rozzo le loro mani rozze sulla più delicata tra tutte le tecniche che possano competere a un’arte, ossia sulla tecnica della cultura» (Nietzsche: 39); e difatti, in molti credono che per praticare “il mestiere del pedagogo occorran mani rozze”. Si tratta di una triste verità che il filosofo e le conferenze tenute a Basilea tentano di smascherare con la vivida speranza che il cambiamento possa avvenire avvalorato dalle future generazioni.

Con le sue lezioni Nietzsche in sostanza, svela ciò che è il risultato di una *decadence* non solo del suo popolo ma dell’intera Europa, che ha prodotto ciò che Simmel definirà: “tragedia della cultura”.

Il *Magister* berlinese da acuto osservatore – interessato probabilmente solo a capire e a far comprendere, ma non ad affermare se stesso come invece accade per Nietzsche che adopera il suo modo di filosofare per conoscere se stesso e diventare ciò che è: filosofo, aggiungo *par excellence*, nonché poeta, – analizza attentamente l’evolversi e il

dispiegarsi del quotidiano: il conflitto che assume dimensioni più grandi con la guerra, diventa conflitto tragico, nell'ambito del quale comunque intravede una possibile soluzione; perciò, non lo si può di certo considerare un nihilista. Il conflitto tragico, dunque, che si configura nel moderno – osserva D'Anna – rappresenta «la dissoluzione dell'identità personale e insieme il problema di una nuova identità. Convivono in una stessa epoca il fatto della disunità e l'istanza all'unità, la crisi e il bisogno del suo superamento» (D'Anna: 1996, 118): l'uomo moderno dovrebbe essere sostituito dall'"uomo nuovo". In una società della crisi, governata da una pedagogia e cultura di "massa"¹, dalle quali il poliedrico pensatore rifugge e sviluppa una consapevolezza per la quale nessuna concezione etica o metafisica possa pretendere di trascendere i conflitti e le aporie del moderno. Simmel anzi, giunge addirittura a tradurre il conflitto in una vera e propria concezione "tragica della cultura" (Simmel 1918/2012; cfr. De Simone 2017: 87-121).

Il paradosso della cultura consiste nel fatto che la vita soggettiva, che noi avvertiamo nel suo scorgere incessante e che preme per un impulso interno verso la propria perfezione, non può raggiungere questa perfezione dal punto di vista dell'idea della cultura, rimanendo in se stessa, ma solo percorrendo quelle forme divenute estranee e autonome nella loro cristallizzazione. Alla vita soggettiva finiscono così per contrapporsi quelle forme in cui il soggetto trova la possibilità stessa di esistere. Di fronte alle vibrazioni incessanti della vita, i prodotti culturali si pongono come ostacoli contro cui si infrange l'idea stessa di vita: spesso è come se la mobilità creatrice dell'anima morisse nel proprio prodotto. Sia la scissione sia la tragedia della cultura appaiono talvolta come caratteristiche universali, altre invece sfociano in una separazione incolmabile e irreversibile tra soggettività creatrice e oggettivazione dei prodotti culturali, come nel caso del denaro, della moda o della metropoli, per i quali Simmel dedica a ciascuno uno spazio ben dettagliato, ponendo in risalto lo studio sull'individuo, sulla società e le problematiche derivanti da questi. Ne *L'Etica e i problemi della cultura moderna* il filosofo berlinese scriverà invece che la cultura è sintesi di soggettivo e oggettivo. Ecco perché l'individuo va studiato in tutto il suo essere e in ogni sua manifestazione, anche in qualità di realtà e possibilità, determinato dai rapporti di reciprocità con altri uomini, si pensi al concetto società in "associazione" o "sociazione", ossia a un evento che accade con l'essere in interazione dei soggetti: la "reciprocità" o "*Wechselwirkung*", dalla quale deriva la «filosofia della relazione» (Mora 2005: 42) di Simmel, si esplica nello specifica trama maestro-allievo, permettendo l'accresci-

¹ Il termine "massa" compare per la prima volta in *Über soziale Differenzierung* (1890/1982) di Simmel.

mento del ragazzo, delle sue competenze, delle sue passioni, dei valori quali in particolare il sentimento di altruismo, l'onestà, la verità contro ogni forma di "menzogna".

Si legge:

la fiducia e l'abitudine alla discussione sono un buon mezzo contro la menzogna: è opportuno che i ragazzi discutano, in modo che non si giunga al risentimento, quando si sentono oppressi da qualcosa o trattati ingiustamente. Se si regola e si forma il modo di esprimersi, c'è per essi maggiore possibilità di imparare il rispetto e l'autocontrollo, anziché apprendere passivamente tutto. All'interno di questo principio che mira a scoraggiare gli irrigidimenti, il ragazzo deve anche imparare l'autocontrollo e la sopportazione silenziosa, deve anche poter decidere da sé parecchie cose. Ma l'autocontrollo è totalmente diverso dal mandar giù in silenzio: è una vera reazione che solo il soggetto realizza nella propria interiorità (1922/2019: 192).

Sulla *menzogna* Simmel si esprime prima ancora nella *Sociologia* a proposito del "segreto" (1908/2018: 437-509), sostenendo come la menzogna nella vita moderna comporti un grave danneggiamento delle persone per le quali invece per far sì che si alimenti un rapporto di reciprocità occorra aver "fiducia", che nel mondo degli adulti richiede spesso "fede"; il "filosofo della vita" (Jankélévitch 2013) introduce persino il concetto di "menzogna vitale" (Simmel 1908/2018: 440-449) che si instaura tra gli adulti ma che non ha ragion di esistere tra i bambini. Non può esserci in vero se si vuole instaurare una relazione sana tra insegnante e alunno, soprattutto per ciò che riguarda la questione morale. L'idea cardine dell'educazione simmeliana è caratterizzata dall'autonomia dello scolaro che deve essere raggiunta con l'aiuto del maestro, ma anche dal sentimento di fiducia che in tale rapporto dovrebbe nascere e consolidarsi. L'ecclettico filosofo persiste sulla questione "fiducia" nelle *Vorlesungen*, in particolare nel capitolo dedicato alle "Punizioni" così si esprime:

Dire bruscamente in faccia al bambino: "tu menti!" ha un effetto distruttivo che suscita comprensibilmente ostinazione e testardaggine come ultimo istinto di autoconservazione. Piuttosto si indaghi e si parli in modo che lo scolaro capisca che l'insegnante sa che egli ha mentito. Questo atteggiamento è per lo più sufficiente senza dire una parola deleteria; anzi, se è possibile, è opportuno anche non costringere l'allievo a confessare poiché questo porta ugualmente a una depressione complessiva del sentimento di sé. (A differenza dell'Inghilterra e dell'America, nelle nostre scuole si mente molto). Allo stesso modo è opportuno risvegliare questa coscienza, non solo perché rivela una maggiore garanzia per il futuro (perché la coscienza è sempre qualcosa di più generale, che trascende il particolare caso), ma anche perché questo appello al giudizio

dello scolaro eleva la sua fiducia in sé e la fiducia è quanto di giusto e corretto risiede in lui (1922/2019: 151).

In riferimento al valore concreto che anche Nietzsche attribuisce alla scuola, riprendo la *Quarta conferenza* del testo *Sull'avvenire delle nostre scuole*, dove il filosofo di Röcken mette in guardia gli uditori dalla "cattiva cultura" e distingue in modo netto e puntuale "gli istituti per la cultura e gli istituti per i bisogni della vita". «Alla seconda specie» – sostiene – «appartengono tutti gli istituti presenti; la prima specie è invece quella di cui sto parlando io» (1872a/2018: 89). Poi, Nietzsche adotta ciò che gli è confacente, ossia meravigliare l'uditorio con i suoi singolari racconti metaforici, come accade in *Ecce homo*, o in *Così parlò Zarathustra*: il fascino della narrazione sbalordisce. E nel dialogo tra il filosofo, il vecchio, e l'attacco del cane, si erge il desiderio di far conoscere la vera cultura, afferma infatti, «i rari uomini di vera cultura sono delle "guide", delle "stelle" in grado di mostrare il cammino» (Ivi: 104). Nietzsche conclude con l'ultima conferenza, la *quinta*, il 23 marzo, rivolgendosi di concerto ai suoi "illustri ascoltatori", augurandosi che i discorsi del "nostro filosofo" li abbiano scossi proprio come è accaduto a lui e al suo amico, Paul Deussen, mentre passeggiavano nella foresta sul Reno (1864-1865); auspicando a una rigenerazione culturale e morale, il filosofo di Röcken riprende la similitudine dell'orchestra e il "direttore d'orchestra". Che deve assurgere a ruolo essenziale. E allora,

che a guidare l'orchestra si presenti un rispettabile direttore nella funzione che gli compete: in tal caso non esisterà più per voi lo spettacolo comico di quelle figurazioni e voi ascolterete, ma in tal caso vi sembrerà che lo spirito della noia passi da quel venerabile direttore ai suoi compagni. Voi vedrete soltanto la fiacchezza e la mollezza, udrete soltanto l'imprecisione ritmica, la volgarità melodica e la banalità dei sentimenti. L'orchestra diventerà per voi una massa indifferente e noiosa, o addirittura disgustosa. E infine introducete in questa massa, con la vostra sbrigliata fantasia, un genio, un vero genio: noterete allora senz'altro qualcosa di incredibile. Sembrerà quasi che per una fulminea trasmigrazione delle anime questo genio sia entrato in tutti i corpi semi-animaleschi, e che ormai tutti costoro guardino attraverso un *unico* occhio demoniaco. Ascoltate e guardate dunque: non sarete mai capaci di ascoltare abbastanza! Se considerate ora nuovamente l'orchestra sublimemente tumultuosa intimamente lamentosa, se in ogni suo muscolo indovinate un'agile tensione e in ogni suo gesto una necessità ritmica, sentirete allora anche voi che cosa sia un'armonia prestabilita fra colui che guida e coloro che sono guidati, e comprenderete che nell'ordinamento degli spiriti tutto tende a costruire una siffatta organizzazione. In base alla mia similitudine, peraltro, interpretate ora ciò che io vorrei intendere per vero istituto di cultura e comprendete le ragioni per cui nell'università io non riconosco neppure lontanamente un tale istituto (Ivi: 128).

Pertanto, invitando a prestare attenzione al direttore d'orchestra che risulta un "genio" se capace a tenere un'"armonia prestabilita" fra colui che guida e coloro che sono guidati, dimostra quale sia il ruolo che ciascun componente dell'orchestra e in particolare del direttore, la cui funzione peculiare contribuisce di gran lunga alla bellezza dell'ascolto. Così, infine, si rivolge ai suoi allievi con le parole del vecchio filosofo che dice:

in base alla mia similitudine interpretate ora ciò che io vorrei intendere per vero istituto di cultura e comprendete le ragioni per cui nell'università io non riconosco neppure lontanamente un tale istituto (*ibidem*).

Invero Nietzsche non potrà concludere il ciclo di conferenze fissato dalla "Società accademica" di Basilea: ne tenne cinque, come detto, sebbene il ciclo ne prevedeva sei, ma quando "pronunciò la quinta la sua salute ebbe un crollo". Si desume dalla brillante storia narrata da Sue Prideaux che «il ciclo rimase incompiuto perché Nietzsche non era in grado di concludere l'argomento passando nell'ultima conferenza dalla teoria a suggerimenti concreti per la riforma dell'istruzione» (2018/2019: 126) (come invece farà Simmel ne *L'educazione come vita*). Tuttavia, tutte e cinque le conferenze erano state molto apprezzate e frequentate: Nietzsche da vero Maestro ebbe una grande approvazione. Si può essere d'accordo con Giovanni Maria Bertin quando riconosce come dagli scritti nicciano sia possibile ricavare «elementi preziosi di riflessione pedagogica, validi a illuminare problemi di fondo della nostra crisi educativa e ad approfondirne e ad ampliarne le prospettive di soluzione» (1977: 29).

Nietzsche per di più argomenta la crisi dell'educazione tedesca e propone il suo "modello educativo" che non corrisponde a quello democratico poiché l'educazione, la formazione, la cultura non sono di tutti. Non possono essere comprese da tutti. Egli mira a formare un "uomo nuovo", ritenendo essenziale che l'educatore sia "sincero" e sia un uomo di "grandi esperienze interiori", si ponga inoltre, «come *mediatore* tra la natura e l'educando aiutando il giovane ad esplicitare idee sempre più generali, offrendo strumenti per una sempre maggiore conoscenza oggettiva della realtà e della vita umana» (Praticò, 1996, 49). Infatti, scriverà Nietzsche nei *Frammenti postumi 1875-1876*: «L'educazione è anzitutto una dottrina del necessario, e in seguito una dottrina di ciò che si trasforma ed è modificabile. Si pone il giovane di fronte alla natura, e ovunque gli si mostra il dominio delle leggi; in un secondo tempo, gli si presentano le leggi della società civile. [...]. A poco a poco il giovane sente il bisogno della storia» (1875-1876/1967: 126-127).

Egli però serbava nel suo animo un conflitto non più tollerabile: voleva lasciare Basilea ed essere riconosciuto come filosofo, mentre invece ancora non accadeva, infatti, la sua prima opera la *Nascita della tragedia* appena pubblicata non destò entusiasmo né clamore tanto da allarmare sia lui sia l'amico Richard Wagner. Ma vi restò per via dell'invito dell'amico Wagner fino a che non fu invitato da quest'ultimo e dalla moglie Cosima a trascorrere le vacanze pasquali a Tribtschen. Da qui a Basilea riuscì a tenere la quinta (e ultima) conferenza giustappunto *Sull'avvenire delle nostre scuole*, mentre successivamente fu costretto al riposo per via della malattia e dell'incapacità di leggere e scrivere. Il suo essere gigante tuttavia lo continuò a manifestare perché non solo non si fermò proseguendo nel pubblicare nuove opere, ma nemmeno le contestazioni dell'accademia di Basilea lo fiaccarono di più dei suoi malanni. Nel 1874 a Basilea scrisse la seconda *Considerazione inattuale, Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, e di tale rigorismo metodologico forse sarà stato influenzato dal Maestro Immanuel Kant, come attesta l'interpretazione filosofica proposta da Carlo Gentili in *Introduzione a Nietzsche*, «dopo la filosofia di Schopenhauer e il suo apprezzamento come *educatore*, Nietzsche diventa il lettore critico di Kant» (Gentili: 2019, 9). I grandi Maestri è il caso di dire si rifanno ai grandi. Nietzsche per di più nello stesso arco di tempo in cui tenne le conferenze nell'Università di Basilea, strinse un profondo legame con Jacob Burckhardt, studioso della storia greca classica, il quale rimarrà per lui nonostante un successivo distacco in seguito all'allontanamento da Basilea — «il grande, grandissimo maestro». A tal punto, sarà chiaro che cosa intendano Kant, Nietzsche, Simmel per “educazione”: “educare è arte”, è scovare le profondità, ricercare il proprio Io, formarlo a ‘essere ciò che è’ à la Nietzsche. In questo si esplicita la grandezza di un'azione e la bellezza oggettiva, universale nel momento in cui questo agire ricade in modo responsabile e libero. Già. Per essere liberi occorre prima essere responsabili e questo è il compito principale dell'educare e del formare, ben diverso dall'istruire. È chiaro che gli adulti, vale a dire i genitori e *in primis* i maestri hanno un ruolo fondamentale e ricco di responsabilità. Avvalorano ciò i contemporanei Noam Chomsky, Gustavo Zagrebelsky, Nuccio Ordine che considera l'insegnamento non un mestiere ma una vocazione e ne *L'utilità dell'inutile* (2020) scrive: «il vero professore prende i voti». Non solo. La ripresa di un'autentica *Paideia*. Per ciò, la necessità di seguire questo *roter faten* tracciato dai *grandi*, le *Lezioni* pedagogiche di Simmel si propongono di fornire e indagare sulle regole che risiedono nel principio più alto, la *vita*, e a tenere sempre in considerazione che la “pedagogia è vita”. Che educare significare saper vivere. Ciò che infatti, si intende ribadire è la comprensione del valore

della vita, pertanto, occorre una “educazione” atta a condurre appunto alla capacità di viverla in maniera libera e responsabile. Le *Vorlesungen* forniscono le fondamenta della pedagogia e della filosofia, nella specifica relazione maestro-allievo, affinché sia ancora possibile nel secondo millennio che da una scuola si formino ragazzi maturi e pronti ad affrontare il mondo del lavoro e della vita. Che le scelte non siano frutto di specialismi né di utilitarismi. Se non si ha la coscienza e consapevolezza a sapere “cosa si vuole fare da grandi” non si sarà nemmeno capaci di amare il proprio lavoro. E qui si intuisce un riverbero nicciano. Nietzsche, un altro grande Maestro ed educatore. «Il lavoro – osserva Nietzsche – «è la miglior polizia, che tiene tutti a freno ed è capace di ostacolare energicamente lo sviluppo della ragione, dei desideri e delle velleità di indipendenza». Dà sicurezza ma costituisce un pericolo: «La società brulica di individui pericolosi! E dietro di loro il pericolo dei pericoli: l'*individuum!*» (cfr. Nietzsche 1881/2020: aforisma 173: 188-189). Le parole di Nietzsche sconvolgono. Non possono lasciarci indifferenti! Riflettiamo. E d'altronde, un'educazione «che faccia intravedere alla fine del suo corso un impiego, o un guadagno materiale, non è affatto un'educazione in vista di quella cultura che noi intendiamo, ma semplicemente un'indicazione delle strade che si possono percorrere per salvare e difendere la propria persona, nella lotta per l'esistenza». Insiste sul valore *par excellence* della cultura, così anche nella quarta conferenza Nietzsche rimarca con veemenza la rinascita di una vera cultura. «Tale indicazione, senza dubbio, ha un'importanza massima e immediata per la grande maggioranza degli uomini: quanto più è difficile è la lotta, tanto più il giovane deve imparare e tanto più deve tendere le proprie forze» (Nietzsche: 86). Questo per dire che Nietzsche non considera tale tipo di scuole “istituti di cultura”; ma semplicemente si tratta di istituti che si propongono di “vincere le necessità della vita” e quindi formare per una professione. Ecco la distinzione tra “istituti per la cultura e istituti per i bisogni della vita”. La scuola dovrebbe comprendere che la vita di ogni allievo non è un passivo sussistere, riprendo Simmel, ma “vera vita”, processo di creazione e superamento, spontaneità del soggetto che accoglie in sintesi l'obiettività dei dati reali e dei valori culturali: “Nulla è più degno di un uomo del saper tramutare la propria esistenza in una vita”, e l'insegnante e l'alunno sono “persone vive” la cui centralità risiede nella responsabilità e coerenza del maestro a considerare in ogni singolo studente competenze, doti caratteriali, instaurando una relazione di fiducia e perciò, di dialogo sempre fondato sulla sincerità, mai sulla menzogna: «La fiducia e l'abitudine alla discussione sono un buon mezzo contro la menzogna: è opportuno che i ragazzi discutano, in modo che non si giunga al risentimento, quando si

sentono oppressi da qualcosa o trattati ingiustamente» (cfr. Simmel: 2019, 193).

Si desume che il filosofo di Röcken fino all'ultima conferenza, la *quinta*, esprima il suo pensiero critico sui licei tedeschi dell'Ottocento, con tutta la vivacità intellettuale che lo contraddistingue. Se pur giovane Nietzsche era giustappunto considerato una mente brillante, un filologo, confermandosi anche nelle *conferenze* tenute a Basilea che dimostrano di lui di essere un filosofo nonché un educatore. Nei suoi dialoghi pungenti emergono le peculiarità che devono appartenere a un individuo, maestro o allievo che sia: onestà, libertà, sapienza. Differente è l'atmosfera che si respira nelle *Vorlesungen* berlinesi. Oltre allo stile, alla forma, si tratta di lezioni dettagliate che vertono sull'insegnamento, la lezione, quale compito principale del maestro. È all'insegnante al quale Simmel attribuisce un ruolo determinate sicché con responsabilità stabilisca una relazione di fiducia, basata sul dialogo con ogni singolo allievo perché "diventi ciò che è" e nella verità acquisti durante il percorso formativo libertà e responsabilità.

Educare allora significa imparare a conoscere la libertà e ad assumersene la responsabilità di esserlo. Insegnarlo è essenziale e indispensabile: ai bambini, ai ragazzi, a scuola per tentare di riformare, garantire una nuova nascita a una realtà scolastica troppo spesso dimenticata. Difatti, ad esempio, in *Discorsi sull'educazione* di Martin Buber, allievo di Simmel, si legge che la "libertà in educazione significa poter sperimentare il legame", che non vuol dire libertà senza vincoli o responsabilità condivisa con gli altri, altrimenti si tratterebbe di "una patetica buffonata". D'altro canto, formare i ragazzi con il loro pensiero critico a rinvigorire le radici, la propria identità, a vivere l'alterità come un arricchimento e dunque, a non considerare l'altro, uno straniero ostile, un nemico, risulta fondamentale. Vivere la *relazione* senza menzogne, la *pluralità* una forza per conoscersi e conoscere l'altro e a tutelare la democrazia con la speranza di salvaguardare l'*alterità*, abituando così il bambino al dialogo, all'attesa, all'ascolto, al silenzio, invitando l'insegnante alla *coerenza*, alla giusta valutazione, che costituisca un potenziale per le nuove generazioni, in quanto simboleggia un possibile punto di riferimento e un'opportunità a creare "ponti e porte" tra "costellazioni" sì differenti, ma non di certo oppostive quali scuola, lavoro, famiglia, dove peraltro ogni individuo sia parte integrante di una società che creda nella cultura che assuma però il significato insegnato dai *magistri* del passato e nel bambino, ragazzo, adolescente si veda la persona che è: generatore del proprio futuro. In vero, la necessità di riprendere i ruoli evaporati: maestri e allievi, genitori e figli e la sfida nel conflitto della *Contemporaneità* a cercare una *direzione*, avendo chiara la *meta*: *vita*.

Questa è una vera necessità. L'impellenza. Lo aveva compreso Nietzsche, Simmel, ma prima ancora Rousseau, Kant. E non soltanto.

Occorre ora sottolineare che il pensiero kantiano sarà presente nello stesso Laberthonnière, citato in precedenza, così come in Herbart che vive e opera negli stessi anni del filosofo di Königsberg: infatti, Herbart scrive *Teoria dell'educazione* nel momento in cui Kant pubblica la *Pedagogia*; anche Simmel sarà influenzato da Kant che l'oltrepassa – attraverso il metaforico “ponte”, in modo critico, puntuale, elegante, dimostrando una lungimiranza che i più non potevano comprendere – come accadeva allo “Zarathustra” di Nietzsche, – che bensì nella *contemporaneità* gli studiosi sono riusciti a far emergere non solo la magnificenza: innegabile, ma le “inattuali” verità che il “quotidiano” agire enuclea.

3. INTERMEZZI SUL RUOLO DELL'EDUCAZIONE: HERBART, SIMMEL E LA CONTEMPORANEITÀ

Simmel esordisce con le *Lezioni* discutendo fenomenologicamente la questione della pedagogia come “scienza rigorosa” definita in tal modo da Johann Friedrich Herbart, il quale conduce la sua ricerca relativa al concetto dell'Io (fichtiano). In tal modo Herbart intende attribuire un fondamento matematico e metafisico alla pedagogia così come alla psicologia: pienamente convinto nella centralità della «scienza, come vera e propria *medicina mentis*, contro le aberrazioni di quella che egli definiva vuota, sfarfallggiante, sfrontata, ciarleria speculazione dell'idealismo» (Volpicelli 2016, 50). Anche nello scritto *Über Pädagogik* Kant in un frammezzo al corso delle lezioni (che l'allievo Friedrich Theodor Rink pubblica per mezzo dei suoi appunti nel 1803) (cfr. Abbagnano 1939: I) adduce alla stessa conclusione: «l'arte educativa deve trasformarsi in scienza, altrimenti una generazione potrà distruggere quello che l'altra ha già costruito» (Kant 1803/1939: 11). Herbart scrive all'inizio della *Selbstanzeige* alla *Pedagogia generale*: «la pedagogia come scienza è compito della filosofia, e invero di tutta la filosofia, sia di quella teoretica che di quella pratica e parimenti della ricerca trascendentale più profonda come del ragionamento che connette semplicemente fatti di ogni specie» (1806/1989: 143). Simmel contrariamente a Herbart rifugge dalla “pedagogia come scienza”, potrebbe essere considerata anche un'arte, ma ciò che importa dichiara nell'*introduzione* de *L'educazione come vita* che qui si tratta di “vita”, di individualità e soggettività comprese tra teoria e prassi, dove però ciò su cui «dobbiamo interrogarci sono i criteri e le regole che si pongono tra il principio fondamentale – qualunque esso sia

– e tutte le singole iniziative o i metodi pratici puramente tecnici» (1922/2019: 74); inoltre dichiara:

Il nostro programma deve insomma prefiggersi di distanziarsi dell'ovvietà dei fini ultimi generali e dei particolari tecnici della lezione che restano riservati all'insegnamento in seminario e alla tradizionale attività pratica. Naturalmente devo trattare i singoli problemi pratici dell'educazione e della lezione. Ma è soprattutto mia ferma ragione raggiungere con questo studio una posizione pedagogica dello spirito che consenta all'individuo di decidere di porsi i problemi del suo lavoro quotidiano. Se io allora dico qualcosa che non è un'immediata indicazione pratica, ma solo contemplazione e fondazione filosofica, non perdo comunque di vista la prassi, perché questo deve aiutare a raggiungere quella disposizione pedagogica che dà alla pratica del singolo compito il suo giusto tono e la giusta intenzione che, tuttavia, non si può raggiungere con uno studio rigidamente limitato a questo singolo compito, bensì solo penetrando nelle stratificazioni più estese e costitutive (Ivi: 75).

Mentre nel 1804 Herbart nella parte conclusiva della *Breve esposizione di un piano per lezioni pedagogiche (Kurze Darstellung eines Plans zu philosophischen Vorlesungen)* insiste – osserva Ignazio Volpicelli – sulla centralità del rapporto causale tra allievo ed educatore nel processo educativo – come processo concretamente finalizzato “a penetrare nell'intimo dell'animo, non per generarvi una qualche attività, ma per determinare quella esistente verso tutto ciò che è eccellente”, augurandosi soprattutto che in “futuro, in una più puntuale economica valutazione di tutte le parti della esposizione pedagogica” potesse trovare «posto anche una psicologia concentrata o antropologia» (Herbart 1804/1989: 299; Volpicelli 2016: 54). Al filosofo berlinese, contrariamente a Herbart, non interessava per nulla un pensiero sistematico, per certi versi astratto. Simmel parla in modo chiaro ai suoi allievi: «dobbiamo formare pedagoghi, non studiosi di pedagogia», mal sopportava la sistematicità meccanica, il termine “economia” rispetto a bambini le cui competenze, abilità, bellezza, destrezza, valori, anima, corpo, “tutto” – diceva anche Vauvenargues (citato dallo stesso Nietzsche nel carteggio con Burckhart e da Lou Salomé) (1894/2009)² non poteva esser preso in considerazione.

Il filosofo berlinese per di più si dimostra un vero e proprio “pungolatore” alla maniera socratica e tenta di allontanare il vecchio modo di insegnare rigoroso, atomizzante, motivando gli insegnanti a

² Letture su Vauvenargues e su altri scrittori, filosofi come Pascal e Voltaire, romanzieri come Stendhal e Mérimée, che Nietzsche conosce insieme all'amico Paul Rée. Egli infatti parla di *Réalisme* come la prima forma di realismo filosofico che – secondo la testimonianza di Salomé – accettò, seppellendo il vecchio idealismo (1894/2009: 81).

considerare i loro allievi come soggetti, “persone vive”, e non vuoti contenitori da riempire. Simmel è attento a curare ogni dettaglio che possa interessare l’insegnamento, l’apprendimento, le lingue, il tema, la storia, l’etica, finanche l’*appendice* all’educazione sessuale, riservando la filosofia agli studenti di liceo, ma soprattutto a chi riesca a comprenderla. La filosofia non era per tutti, sebbene Simmel parlasse a tutti e incantava con la sua passione: “simmelificando tutto ciò con cui entrava in contatto” (Frisby 1985: 23). Non ci sono teorie, o sterili oratorie, ma opportunità, possibilità per comprendere la meraviglia della vita e amarla così come ciascuno dovrebbe essere capace ad amare se stesso. Egli aveva scritto una miriade di opere sull’individuo e la società e nessuno potrebbe dubitare sulla sua preparazione *mai* unicamente da professore o insegnante *ma* da *Maestro*: punto di riferimento, giustappunto, “guida”. Simmel è l’emblema della libertà, educa e forma affinché ciascuno sia libero, eserciti il proprio pensiero in modo libero e agisca responsabilmente. L’insegnamento del *Magister* consta di “parole vive, carnali e dense di significato”. Di un’attuazione pedagogica simmeliana, del suo insegnamento, di un’educazione vitale ha urgenza la società odierna: la famiglia, la società, lo Stato, perché la scuola sia un luogo in cui si formano ed educano i ragazzi all’*autonomia*, alla *libertà*, alla *responsabilità*. Ed ecco allora riprendere in mano il testo in questione, le cui *Lezioni* sono state tradotte non soltanto in Italia, ma nel mondo, si ricordi tra tutte, la traduzione in spagnolo e in francese; la sua opera, una “scintilla” dunque, da far brillare, alimentandone il fuoco che le appartiene. Un testo che, innanzitutto, assume come punto di riferimento l’individuo e le intersoggettività che caratterizzano la vita, la cultura – come già accennato. Simmel, quale guida per molti, tiene alla pedagogia intesa come educazione in quanto processo formativo, considerando fondamentale educare all’*autonomia*, alla *libertà* del pensiero e al senso del dovere sin da piccoli. In particolare, dal punto di vista simmeliano, il valore, il dover essere si manifesta come categoria originaria del pensiero a guisa dell’essere, pur riconoscendo che il dovere agisce e vive soltanto nella coscienza empirica dell’uomo e in relazione al suo contenuto psicologico; infatti, Pietro Rossi sottolinea come Simmel nell’*Einleitung in die Moralwissenschaft* (1892-1893) dimostri per di più la possibilità di una conoscenza scientifica della vita morale, individuando il campo di ricerca tra psicologia, scienze sociali e storia (Rossi 1977: 30, 433-537; cfr. Simmel 1902/2001; 1913/1995). Inoltre, Simmel, pur considerandosi responsabile di fornire criteri e metodi, non si aspetta e non intende apparire l’epigono di una cultura borghese d’evasione che per auto-conservarsi escogita espedienti, viziata persino da una concezione metafisica della realtà. Questo denota anche la sua avversione alla

pedagogia sistematica. Egli non contempla la fine di un rapporto creativo e dialettico tra la soggettività del docente e quella dello scolaro. Ebbene porre in rilievo che anche le *Lezioni* simmeliane erano di gran lunga seguite. Amata la vivacità intellettuale di Simmel e tra i suoi allievi vi era anche un folto numero di filosofi e intellettuali italiani, estasiati dalla sua geniale personalità. Vi partecipa Antonio Banfi, uno dei più importanti filosofi contemporanei dell'Italia che ha seguito il maestro insieme agli amici Confucio Cotti e Andrea Caffi, compagni di studio a Berlino (Perucchi 2019). Banfi dedicherà uno scritto alle lezioni simmeliane, ossia il *Pensiero filosofico e pedagogico di Georg Simmel*, nel 1931, pubblicato sulla "Rivista Pedagogica", e poi ripresentato postumo, nel volume del 1961 curato da Giovanni Maria Bertin, *La problematicità dell'educazione e il pensiero filosofico/pedagogico di Georg Simmel*. Qui, Banfi, oltre a designare la peculiarità del proprio orizzonte pedagogico, organizza una complessa rappresentazione del pensiero simmeliano, inserendolo come sarà evidente all'interno di un quadro generale della filosofia tedesca contemporanea (cfr. 1986: 127-172). D'altro canto, il pensiero pedagogico simmeliano converge a salvaguardare il singolo, la diversità e a differenziare quella che lo stesso Simmel riprende nella *Differenziazione sociale* come "pleonessia delle masse", "tracotanza", rifacendosi ad Aristotele, e che con Ortega, invece, si giungerà a parlare di "ribellione delle masse" (Ortega Y Gasset, 1930), studiate da Gustave Le Bon nel 1895 in *Psychologie des foules*; mentre Elias Canetti si addenterà nella problematica "massa" (Canetti 1960/2015; cfr. De Simone e Alfieri 2011; De Simone 2014) interpolata nel potere. Successivamente argomentata nelle categorie di potere e di politica da Hannah Arendt.

Si avverte, pertanto, leggendo *L'educazione come vita* di Simmel l'urgenza a creare dei validi scolari autonomi e responsabili, capaci di "pensare e agire", in una sinergia dalla quale non può esserci frattura: il maestro per l'appunto – sottolinea anche il contemporaneo Fulvio Papi in *Sull'educazione* (conoscitore di Banfi e di Simmel) – «ha il ruolo magico di riproduttore dello spirito» (Papi: 2001, 16), dovrebbe pertanto istillare oltre la parola, anche l'azione.

Nelle *lezioni* a Strasburgo Simmel argomenta:

ogni sapere è un mezzo che mira alla formazione dell'uomo e ha bisogno quindi, di un ordine del tutto diverso da quello in cui è fine a se stesso. All'interno di questa finalità della pedagogia che sono i soggetti umani si aprono indicazioni di carattere soggettivo e oggettivo, il cui chiarimento (insieme alla problematica che ne scaturisce) è indispensabile per un'analisi più profonda dei compiti del pedagogo (1922/2019: 82).

Per tale motivo, i metodi sono sì importanti per costituire la conoscenza di un insegnante, ma non ne pregiudicano il valore educativo in quanto, dichiara Simmel:

È opportuno che l'insegnante conosca questi metodi, non per utilizzarne uno in modo dogmatico-meccanico, ma per assimilarli come nutrimento da cui possa svilupparsi la sua produttività omogenea e organica; egli la deve trasformare nel suo processo lavorativo individuale, autonomo e vivo. [...]. Egli dispone infatti del proprio metodo (egli è un metodo), che potrà essere in seguito scomposto nei singoli elementi concettualmente separati, ma che però non potrà mai venire costruito in relazione a essi. Ma egli, per poter ottenere il meglio dal proprio metodo, deve conoscere tutti quelli esistenti oggettivamente (Ivi: 81-82).

Così il *metodo genetico* criticato da Nietzsche sul quale Herbart concentra la sua attenzione è contemplato anche da Simmel nella prima *lezione* dedicata all'*Educazione e insegnamento*, ma per superarlo, proprio perché la *direzione* e la *meta* vertono in modo inequivocabile sulla "vita". Nella complessità della vita Herbart e Simmel insegnano ad avere un'osservazione diretta all'esistenza, implicando l'interesse fenomenologico allo "sguardo": «lo sguardo deve venir educato attraverso un'osservazione raffinata dalle cose così *come son viste*. Ma una osservazione raffinata delle cose esige, preliminarmente, che si stimoli e si produca un'attenzione raffinata per le cose *come esse sono*» (cfr. Volpicelli: 93): un *focus* all'osservazione in quanto comporta ciò che Simmel chiarisce con l'invito rivolto all'altro di "alzare lo sguardo" e cogliere la complessità, per raggiungere l'*io interiore*, le profondità dell'animo, comportando ciò che Herbart desidera per un ragazzo: la formazione del giudizio. La morale è fondamentale per far sì che si realizzi un completo progetto educativo. Riprende a riguardo Papi: «l'uomo si può dire plasmato-formato quando è in grado di dare giudizi di valore radicalmente disinteressati. Per Herbart il traguardo da conseguire è l'idealizzazione della persona, anche se la sua pedagogia ha una forte strumentazione pratica e non si affida all'induzione della disposizione mimetica» (2001, 16). In realtà, Papi precisa la visione complessiva di Herbart, secondo il quale la pedagogia dipende dalla filosofia pratica e dalla psicologia: «La filosofia domina il processo educativo e nel singolo la "memoria della volontà" – il risultato di un tirocinio severo – valicare i limiti delle tendenze naturali, l'opacità del sentimento, la particolarità del carattere, e conseguire così il suo fine felice che è rappresentato dall'abitudine dell'educando ad agire secondo le massime della moralità. Anche al di là degli abissi metafisici dell'idealismo, l'educazione è sempre condizionata da un regno dei fini,

da una forte idealizzazione» (*ibidem*). In realtà, l'educazione non può che avvenire da un'idealizzazione dello spirito, della mente, o del corpo, ma un'idea di *formazione* (*Bildung*) che dovrebbe riguardare l'intera persona e proiettarsi in quel che Simmel definisce "energia", "intuizione interiore", e che Banfi chiama "intuizione valutativa"; ossia ciò che conta oltre alle regole, agli imperativi categorici, si pensi al rigorismo kantiano, la capacità del Maestro di garantire a ciascun soggetto l'estromissione delle particolari competenze e capacità individuali, dunque vivacizzare ogni singola "spiritualità" che un filosofo nonché pedagogista nonché ancora psicologo dovrebbe comprendere e tutelare.

Si sussume in particolare ciò che nelle epoche precedenti si avvertiva forte: l'esigenza del "Maestro" e la presenza plurale dei "Maestri"; mentre nella contemporaneità si assiste a una carenza e profonda solitudine di tali figure. Eppure se ne avrebbe la necessità e non è un caso che Zagrebelsky – citato poc'anzi – scriva in *Mai più senza maestri* l'evidente urgenza di ricercarli oltre a garantire la priorità di un rapporto di fiducia in uno stato di equilibrio sottilissimo, in quanto la relazione maestro-allievo sorge e si sviluppa sulla fiducia della parola e dell'esperienza, sul dialogo, e quindi, su un'interazione reciproca di stima e rispetto tale da assicurare il Maestro a punto di riferimento, mentre l'allievo ad avere la consapevolezza di sé e del suo "altro" da sé.

In sostanza, Zagrebelsky riprende con evidenti sollecitazioni ciò che è stato ben tratteggiato da Simmel, qualche secolo fa, nelle sue *lezioni* di Strasburgo raccolte ne *L'educazione come vita*. Da visionari a studiosi che hanno considerato il problema, valutandone le problematicità. Detto altrimenti, incentivare gli adulti e i ragazzi agli interrogativi, alle riflessioni, al dialogo è fondamentale per avere delle generazioni di soggetti pensanti e responsabili. Zagrebelsky a tal proposito osserva: «La riflessione, che è l'ingrediente di ogni magistero, è erosa da uno stile di vita in cui il silenzio, propedeutico a ogni atteggiamento riflessivo, è proscritto. La costruzione di rapporti profondi e duraturi sembra sempre più difficile. Per i più, i maestri sono sostituiti dagli idoli e questi idoli devono essere banali [...]. La democrazia dei grandi numeri ha bisogno non di maestri ma di persuasori, non di guide dello spirito ma di *tutors* per il successo, non di inquietudini ma di torpore, non di dubbi che aprono gli occhi sul presente e sul futuro ma di pregiudizi che li chiudono» (cfr. Zagrebelsky 2019: 139-140); orbene potrebbe risolversi la contraddizione apparente svelando in sostanza che i maestri ci sono ma nessuno li vuole, che – aggiunge ancora Zagrebelsky – il malessere del tempo dell'assuefazione, quando si è incapaci di alzare lo sguardo su se stessi in vista di una qualche auto-riflessione, ha pur bisogno di essere lenito con qualche dose di tranquillante, ha pur bisogno d'avere qualche

via di fuga (Ivi: 140). Secondo lo studioso questa “possibile” via di fuga sembra non identificarsi più nemmeno nella religione. E dunque, la conclusione oppositiva è che “il nostro tempo” abbia bisogno di maestri che rassicurano e consolano (come una figura materna), non invece di quelli che risvegliano le coscienze. Chi al contrario vorrebbe risvegliare le coscienze, vorrebbe insegnare a conoscere la vita, a considerare la libertà, appare il più delle volte un incompreso.

D'altronde i maestri si potrebbero paragonare a dei “tafani”: a coloro cioè che alla maniera socratica insinuano il dubbio e dunque, sono mal digeriti poiché in troppi a possedere le verità, in troppi a non voler prendere coscienza di non averne nessuna. Simmel tuttavia più che comportarsi come Socrate (paragonato a un tafano), è un pensatore liberale al quale non importa di esigere le proprie ragioni, ma semplicemente intende invitare alla ragionevolezza e per via della sua poliedrica personalità e vasto interesse di scritti si comprende facilmente che egli emerga quale “filosofo della vita”: con le contraddizioni, con i conflitti, i limiti. Non assume ad alcun ruolo di giudice, ma da filosofo, interprete di se stesso, delle relazioni quotidiane, della società, si dimostra il Maestro per molti, “l'indimenticabile guida”, l'uomo di grande passione che riesce a trasmettere con *pathos* le sue riflessioni, le problematiche individuali, sociali, la complessità del vivere. Un filosofo che argomenta sulla vita, che ama la vita e soprattutto dimostra di essere un “filosofo della vita” senza lasciar adito a fraintendimenti. Oggi più che mai. Inoppugnabile.

Simmel, dicevo, nello specifico tema educativo riguardante la relazione maestro-allievo non pone alcuna soluzione né critica e attraverso le *Lezioni* sembra dire non solo al suo “tempo” ma all'intero, all'*αἰών*, all'eterno, che il maestro ha un ruolo di grande responsabilità, che “è il metodo” e dovrebbe non trascurare nessun allievo e far emergere ciò che egli è: abilità, competenze, energia, destrezza, passione, considerando i propri allievi delle “persone vive”, ai quali occorre dare gli strumenti per pensare, agire, conoscersi, in altre parole “imparare a vivere” e sviluppare un pensiero critico. La consapevolezza di essere individui da rispettare e ai quali relazionarsi trasmettendo sempre fiducia e sincerità. Simmel inoltre, puntualizza:

Un fenomeno del tutto diverso eticamente dalla falsità, ma che nella pratica molto spesso le si avvicina pericolosamente. “Una classe di 20, 30, 40 scolari ha una vita propria che nasconde la menzogna dinanzi all'insegnante”. Non ha nemmeno bisogno di rivelargliela, occorre rispettare la proprietà privata psichica dei ragazzi (cosa che anche i genitori dovrebbero fare). Ma è bene, se lo notano, che si conosca per principio la sua esistenza e la si rispetti. La fiducia e l'abitudine alla discussione sono un buon mezzo contro la

menzogna: è opportuno che i ragazzi discutano, in modo che non si giunga al risentimento, quando si sentono oppressi da qualcosa o trattati ingiustamente. (1922/2019: 192).

Fiducia, dialogo, intuizione interiore, ma anche ascolto e silenzio, intessuti nell'intreccio parossistico della vita. Kant, Nietzsche, Simmel avevano ben esperito la vita essendo abili a raccontarla in forme di assiomi, aforismi, opere, poesia e lasciando in eredità un sistema (dal greco συνίστημι=*tenere insieme*, σύνστημα=*complesso*) filosofico che enuclea in ogni dettaglio fenomenologico, ermeneutico, la *complessità della vita*: ciò che dovrebbe essere chiaro nel secondo millennio la capacità di comprendere che per “saper vivere” occorre “essere” e “per essere” l'educazione è *l'a priori*. I padri lo hanno dimostrato, i figli dovrebbero leggere i grandi per acquisire quella presa di coscienza di umiltà acuendo il pensiero e “alzando lo sguardo” poi possano intraprendere la giusta direzione. Ne *l'Intuizione della vita* (1918) di Simmel si assiste a una “filosofia della vita” che «vibra incessante e tende all'infinito, alla vita dell'anima, in qualsiasi senso sia creatrice, sta il suo prodotto solido, idealmente immutabile, con l'effetto inquietante di fissare quella vitalità, anzi di irrigidirla; spesso è come se la mobilità creatrice dell'anima morisse nel proprio prodotto. Da ciò dipende una forma fondamentale del nostro soffrire a causa della nostra caducità, del nostro dogma, delle nostre fantasie» (1918/1997: 97); e si legge: «la vita, quale che sia la misura assoluta, può esistere solo in quanto vita in generale sussiste, essa crea qualcosa di vivente, infatti già l'autoconservazione fisiologica è produzione continua di nuova vita: questa non è che una funzione esercitata accanto ad altre, bensì solo così facendo la vita è appunto vita» (Ivi: 16-17). Tramutare la propria esistenza in vita è un grande atto di dignità dell'uomo, e Simmel dichiara ciò in tutti i suoi scritti, prima ancora parole, idee che si ergono sulla costruzione, sull'evoluzione, creazione, giammai sulla dissoluzione o distruzione. Tutto muove dal particolare, individuo-vita, all'universale vita, spirituale, finanche divina. La vita personale è vita e vita spirituale ed è in uno sviluppo continuo, come un'“evoluzione creatrice” à la Bergson, tenendo in considerazione i valori universali che costituiscono un *a priori* (termine kantiano, molto caro a Simmel e frequente negli scritti *Schulpädagogik* e *Die Religion*), ordinata armonia e creazione, e dove appunto, l'esperienza complessa e mutevole trova ordine e significato. In tal caso, le anime comunicano e si costituisce il mondo dell'umana cultura. Di conseguenza a ciò, Simmel anela al trionfo della cultura e all'ideale della pura umanità (Peluso 2019: 44-45). L'umanità – ha dichiarato Nietzsche – deve costantemente operare per generare singoli grandi uomini: questo è nessun altro è il suo compito. Come

sarebbe naturale applicare alla società e ai suoi scopi un insegnamento che si può ricavare dalla considerazione di una qualsiasi specie del regno animale e vegetale, che cioè in essa quello che importa è soltanto il singolo esemplare superiore, più insolito, più potente, più complicato, più fecondo: come sarebbe naturale tutto ciò, se illusioni, inculcate con l'educazione, sullo scopo della società non opponessero una resistenza tenace! (1874/1980: 410).

Peraltro, aggiunge Nietzsche, nelle conferenze *Sull'avvenire delle nostre scuole*, l'educazione "che faccia intravedere alla fine del suo corso un impiego, o un guadagno materiale, non è affatto un'educazione in vista di quella cultura che noi intendiamo, ma semplicemente un'indicazione delle strade che si possono percorrere per salvare e difendere la propria persona, nella lotta per l'esistenza". E di lotte e di esistenze avevano vissuto sia Nietzsche sia Simmel, ma non solo, di battaglie che non li hanno mai sopraffatti e che anzi, vincendo la guerra, hanno continuato sino a che il *limite* di cui "noi siamo", parafrasando Simmel, non li abbia colti. Dei giganti del pensiero. Della vita. Della ricerca incessante di sé e della totalità dell'uomo nella sua interezza. L'individuo abbraccia la complessità del divenire nell'eterno presente. È con questo argomentare non sembra realizzabile trarre una conclusione di pensieri che perdurano da secoli e ancora irrisolti nel *cotidie: come educare*. Come possibile educare alla vita e innanzitutto poter garantire ciò in uno spettacolo slabbrato di pseudocultura. Non solo, la scuola fatica a recuperare il ruolo essenziale che le spetta di guidare i bambini, i ragazzi, a seguire la propria "direzione" e a possedere un pensiero critico e libero ai quali sia permesso in età adulta di garantire pensiero e azione. Lo hanno insegnato i Classici, ecco l'importanza di leggerli e ri-leggerli, "educare e formare l'uomo per crearne uno nuovo" e per far fronte a una "crisi di civiltà", al contempo a una "crisi di cultura" e lo manifestano in modo coerente i Maestri tedeschi quali Nietzsche e Simmel, prima ancora Kant: educare investendo sui protagonisti della scuola, i *maestri* e gli *allievi*, e i genitori nelle famiglie, in virtù di offrire nuove possibilità a edificare "ponti", costruire "strade" che condurranno le generazioni attuali e future verso la *meta* che si chiama vita-più che vita, fautrici del proprio destino (Peluso 2020: 15). D'altronde, osserva Simmel: «Prima di potersi cercare un sentiero, occorre imparare a camminare. Ma, quando si è imparato, bisogna cercarsi anche la strada. D'altro canto, la scuola deve dare una norma e formare il pensiero dichiaratamente proprio, se non corrisponde alla vera personalità o se è oggettivamente fallace. Invece è sempre ancora uno dei nostri temi l'adozione di contenuti preformati ed estranei allo scolaro e l'utilizzo di sciocche frasi retoriche o di pure trasposizioni meccaniche – si tratta della conseguenza del principio per cui l'importante è la

prestazione compiuta e non l'uomo da educare» (Simmel, 167). Educare per diventare liberi. Educare è “insegnare a vivere” à la Morin. Educare a “formare l'intera persona”: «formare la persona nella sua totalità, educarla, anche in tutti gli ambiti non intellettuali. L'insegnamento, trascendendo sia il proprio significato intellettuale più specifico sia quello più generale, può essere un mezzo essenziale; questo fine potrebbe, però, essere ottenuto anche attraverso i molteplici comportamenti dell'insegnante, il significato del contenuto didattico e l'organizzazione del sistema scolastico: l'educazione è sempre educazione di tutto l'uomo» (Ivi: 89). Questo evidenzia il filosofo berlinese prima di affrontare gli altri temi nelle *Vorlesungen* in modo dettagliato e puntuale. Un appiglio differente da quello nicciano con *nuances* distoniche rispetto alle *conferenze* di Basilea che perseguono senza dubbio la stessa medesima finalità (*Zweck*).

Simmel, Nietzsche e Kant: il loro *trait d'union*. Grandi personalità che nel loro percorso filosofico hanno saputo essere anche “educatori” consegnando alla Contemporaneità lezioni e conferenze sul concetto filosofico-pedagogico: “l'educazione”. Educare ad apprendere una “cultura universale” che abbracci la complessità ed è anche a ciò che Kant nelle *lezioni* di *Pedagogia* conferisce importanza nel garantire un'educazione che si erge sul “cosmopolitismo” come si potrà constatare nelle *lezioni* di *Pedagogia*, la cui tesi formulata a tal proposito è la seguente:

15. [...] i fanciulli debbono essere educati non per lo stato presente, ma per un migliore e possibile stato futuro del genere umano, cioè secondo l'idea dell'umanità e del destino che le è proprio. Questo principio è di grande importanza. I genitori educano in generale i loro figli solo in modo che essi si trovino bene nel mondo così com'è ora, sia pure essere corrotto. Ma essi devono educarli meglio, perché uno stato futuro migliore sarà così preparato. 16. Si trovano qui, però, due ostacoli: a) i genitori si preoccupano in generale soltanto che i loro figli si facciano bene strada nel mondo; b) i potenti considerano i loro sudditi soltanto come strumento dei loro scopi. I genitori si curano della casa, i potenti dello Stato: né gli uni né gli altri hanno per scopo finale il bene universale e la perfezione, alla quale l'umanità è destinata e per la quale essa ha anche capacità adatte. La capacità di stabilire un piano di educazione dev'essere resa cosmopolitica. E il bene universale è forse un'idea che può riuscire dannosa al nostro bene singolo? In nessun modo (Kant 1803/1939: 11-12).

E Otfried Höffe, biografo e interprete kantiano, al riguardo evidenzia come nell'espressione “cosmopolitico” risuoni l'imperativo categorico kantiano (cfr. Höffe 2012/2018: 65). Infatti, l'educazione decisiva che è volta alla perfezione e al benessere del mondo risiede nella

“moralizzazione”, ossia nell’educare al bene e alla virtù non solo per il benessere comune dell’umanità indicato nella *Critica della ragion pura*, ma – osserva Höffe – Kant tiene conto anche delle nuove generazioni e intreccia questo sguardo a un pensiero del progresso: lo scopo finale della Pedagogia consiste nel possibile stato futuro «etico» (Ivi: 68). L’essere umano ha in sé il germe del bene, ma deve essere educato a esercitare il bene perché si possano raggiungere dei fini cosmopolitici. E dunque, la morale costituisce il legame unitario fondamentale della filosofia kantiana e il cosmopolitismo rende il pensiero del filosofo di Königsberg essenziale per il mondo nell’attuale processo della sua globalizzazione. Un’educazione generazionale quindi che comprenda l’umanità. Così aggiunge Kant: «La capacità di stabilire un piano di educazione deve essere cosmopolitica» (Ivi: 12), parimenti lo sarà per Nietzsche e Simmel. Un progetto cosmopolitico che si interpola nell’ambizione ‘sistema’ *Educazione* come necessità di formarsi a soggetti liberi e responsabili, capaci di pensare autonomamente, “criticamente”, imparando “l’attitudine a riconoscere e distinguere i limiti”. Un’arte che – rimarca il contemporaneo Bodei, studioso di questi *Maestri* tedeschi – va coltivata e praticata con cura, lasciandosi guidare, nello stesso tempo, dall’adeguata conoscenza delle specifiche situazioni, da un ponderato giudizio critico e da un vigile senso di responsabilità (Bodei 2016: 121). È palese che educare al pensiero che in Nietzsche è azione (sebbene ciò non valga per ogni pensiero e per ogni pensatore), alla complessità, per formare un’intera persona a divenire ciò che è significhi anche educare alla filosofia: alla “verità”, al “limite”. A dare un significato alla propria vita nella libertà e responsabilità dell’altro che configura il limite – se vogliamo – dell’agire del singolo individuo. Si intuisce che si parli di qualcosa di complicato che non può essere affidato a incompetenti né a coloro che seguono una “pseudocultura”: il ruolo degli insegnanti, dei genitori, degli adulti in sostanza è vitale.

Kant nello specifico dichiara che l’organizzazione della scuola e dei suoi vettori «dovrebbe dipendere soltanto dal giudizio dei migliori competenti» (Kant 1803/1939: 13). Su questo Nietzsche e Simmel si sono già espressi. E così, determinare un’ermeneutica fattiva perché le generazioni future contribuissero alla nascita di un “uomo nuovo” era probabilmente nelle lezioni berlinesi e nelle conferenze di Basilea: entrambi, sia Nietzsche sia Simmel, hanno reso la loro vita una filosofia che in qualche modo sobillasse le menti, alcune. Se “l’uomo di Rousseau” “punta sulla riconciliazione con la natura e sulla naturalizzazione della civiltà” che segue comunque la direzione simmeliana, nicciana: la libertà del singolo, la sua autonomia, l’amor di sé e il rispetto dell’altro, l’uomo di Goethe è invece contemplativo e si riappacifica con le condizioni della

vita, di converso per Schopenhauer è dolore sino poi a raggiungere la via contemplativa. Ma “l'uomo nuovo” che Nietzsche e Simmel vorrebbero far nascere con i loro insegnamenti comporta una nuova nascita della cultura e dell'educazione a scuola e mira a un uomo che ami la vita. Che sia cultura. La *Modernität* nel suo confluire nella *Contemporaneità* riprenda il ruolo primario della *paideia* e la funzione dell'umano nella reciprocità (*Wechselwirkung*), nel rapporto con la Natura, con Dio. Tutto da ri-vedere. Da ri-cominciare: spiegando e tentando di eliminare quelle pieghe à la Deleuze che non permettono di osservare nella *richtige Richtung*, alzando lo sguardo oltre l'orizzonte che non costituisca *limite*, ma in definitiva rappresenti la sollecitazione alla ricerca, alle verità, alla conoscenza.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- ABBAGNANO, N. (1939). Introduzione (pp. I-XIV). In I. Kant, *Pedagogia*. Torino: Paravia.
- ANDREAS-SALOMÉ, L. (1894). *Friedrich Nietzsche. Testi e documenti*. Milano: SE.
- BANFI, A. (1967). *Umanità*. Reggio Emilia: Edizione Franco.
- BANFI, A. (1986). Il pensiero filosofico e pedagogico di Georg Simmel. In Id., *Pedagogia e filosofia dell'educazione*, vol. VI (pp. 127-172). Emilia Romagna: Istituto di Antonio Banfi.
- BATAILLE, G. (1973). *Su Nietzsche*, Milano: SE, 2017.
- BERTIN, G.M. (1977). *Nietzsche, l'inattuale idea pedagogica*, Firenze: La Nuova Italia.
- BERTONI JOVINE, D. (1989). *L'alienazione dell'infanzia. Il lavoro minorile nella società moderna*. Firenze: Luciano Manzuoli.
- BERTONI JOVINE, D. (2019). *L'educazione democratica. Scritti scelti di pedagogia e didattica*. Roma: Edizioni Conoscenza.
- BUBER, M. (2018). *Discorsi sull'educazione*. Roma: Armando.
- CANETTI, E. (1960). *Massa e potere*. Milano: Adelphi, 2015.
- CIPOLLA, C.M. (1971). *Istruzione e sviluppo. Il declino dell'analfabetismo nel mondo occidentale*, Torino: UTET.
- COLLI, G. (2018). Nota introduttiva. In F. NIETZSCHE, *Sull'avvenire delle nostre scuole* (pp. IX-XV). Milano: Adelphi.
- D'ANNA, V. (1996). *Il denaro e il Terzo Regno. Dualismo e unità della vita nella filosofia di Georg Simmel*. Bologna: CLUEB.
- DE SIMONE, A. (2002). *Georg Simmel. I problemi dell'individualità moderna*. Urbino: Quattroventi.
-

- DE SIMONE, A. (2004). *Leggere Simmel. Itinerari filosofici, sociologici ed estetici*. Urbino: Quattroventi.
- DE SIMONE, A. (2014). L'enigma della metamorfosi, la massa e il potere. Canetti politico. In Id., *L'arte del conflitto. Politica e potere da Machiavelli a Canetti. Una storia filosofica* (pp. 439-452). Milano-Udine: Mimesis.
- DE SIMONE, A. (2015). *Il ponte sul grande abisso. Simmel e il divenire dell'essere*. Perugia: Morlacchi.
- DE SIMONE, A. (2016). *L'Io reciproco. Lo sguardo di Simmel*. Milano-Udine: Mimesis.
- DE SIMONE, A. (2017). *La via dell'anima. Simmel e la filosofia della cultura*. Milano: Meltemi.
- DE SIMONE, A. e ALFIERI, L. (2011). *Leggere Canetti. «Massa e potere» cinquant'anni dopo*, Perugia: Morlacchi.
- DELEUZE, G. (1962). *Nietzsche e la filosofia e altri testi*. Torino: Einaudi, 2002.
- DELEUZE, G. (1965). *Nietzsche*. Milano: SE, 2016.
- DERRIDA, J. (1994). *Le politiche dell'amicizia*. Milano: Raffaello Cortina, 2020.
- FINI, M. (2020). *Nietzsche. L'apolide dell'esistenza*, Venezia: Marsilio.
- FRISBY, D. (1985). *Georg Simmel*. Bologna: il Mulino.
- GARELLI, F. (2017). *Educazione*, Bologna: il Mulino.
- GENTILE, G. (2019). *La pedagogia, la scuola, la cultura*. Brescia: Scholé.
- GENTILI, C. (2019). *Introduzione a Nietzsche*, Bologna: il Mulino.
- GIAMETTA, S. (2020). *Saggio sullo Zarathustra*, Torino: Aragno.
- GUARESCHI, M., RAHOLA, F. (2018). Introduzione. In G. SIMMEL, *Sociologia* (pp. 8-45). Milano: Meltemi.
- HAUTER, K. (1922). Prefazione del curatore. In G. Simmel, *L'educazione come vita. Per una nuova pedagogia della scuola* (pp. 71-72). Milano-Udine: Mimesis.
- HERBART, J. (1804). Kurze Darstellung eines Plans zu philosophischen Vorlesungen. In Id. *Sämtliche Werke in chronologischer Reihenfolge, voll. 16-19: Briefe von und an Herbart*, hrsg. v. Th. Fritzschn. Aalen: Scientia Verlag, II, 1989.
- HERDER, J.G. (1771). *Saggio sull'origine del linguaggio*. Milano: RBA, 2018.
- HERDER, J.G. (1774). *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità. Contributo a molti contributi del secolo*. Milano: Meltemi, 2020.
- HÖFFE, O. (1983). *Immanuel Kant*. Bologna: il Mulino, 2010.
-

- HÖFFE, O. (2012). *Kant. Morale, storia, politica, religione*. Brescia: Scholé, 2018.
- JANZ, C.P. (1978). *Vita di Nietzsche, il profeta della tragedia 1844-1879*. Vol. I. Roma-Bari: Laterza, 1980.
- KANT, E. (1803). *Pedagogia*. Torino: Paravia, 1939.
- KANT, E. (1975). *La Pedagogia*. Firenze: La Nuova Italia.
- KANT, I. (2009). *L'arte di educare*. Roma: Armando.
- KUEHN, M. (2011). *Kant. Una biografia*. Bologna: il Mulino.
- LABERTHONNIÈRE, L. (1901). *Teoria dell'educazione e altri scritti pedagogici*. Brescia: Scholé, 2019.
- LE BON, G. (1895). *La psicologia delle folle. Un'analisi del comportamento delle masse*. Milano: TEA, 2019.
- MARI, G. (2019). *La relazione educativa*, Brescia: Scholé.
- MORA, F. (2005). *Principio Reciprocità. Filosofia e contemporaneità di Georg Simmel*, Venezia: Cafoscarina.
- MORIN, E. (2000). *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero*. Milano: Raffaello Cortina.
- MORIN, E. (2015). *Insegnare a vivere. Manifesto per cambiare l'educazione*. Milano: Raffaello Cortina.
- NIETZSCHE, F. (1872). *Scuola ed educazione*. Antologia. A cura di G. Praticò. Roma: Armando, 1996.
- NIETZSCHE, F. (1872a). *Sull'avvenire delle nostre scuole*. Milano: Adelphi, 2018.
- NIETZSCHE, F. (1872b). *Su verità e menzogna in senso extramorale*. Milano: Adelphi, 2015.
- NIETZSCHE, F. (1874-1896). *Jacob Burckhardt. Carteggio. Testi e documenti*. Milano: SE, 2003.
- NIETZSCHE, F. (1875-76). Frammenti postumi 1875-1876. In Id., *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. IV, tomo I (pp. 81-339). Milano: Adelphi, 1967.
- NIETZSCHE, F. (1878-1886). *Umano, troppo umano*. Voll. II. Milano: Adelphi, 2013.
- NIETZSCHE, F. (1881). *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*. Milano: Garzanti, 2020.
- NIETZSCHE, F. (1888). Crepuscolo degli idoli ovvero come si filosofa col martello. In Id., *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VI, tomo III (pp. 23-139). Milano: Adelphi, 1983.
- NIETZSCHE, F. (1888). *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*. Milano: Adelphi, 1996.
- NIETZSCHE, F. (1977). *Epistolario 1850-1900*. Torino: Einaudi.
- NIETZSCHE, F. (2019). *Nietzsche*. Vol. I, Milano: RBA, 2019.
-

- ORDINE, N. (2020). *L'inutilità dell'inutile*. Milano: Bompiani.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1930). *La ribellione delle masse*. Milano: SE, 2015.
- PAPI, F. (2001). *Sull'educazione*, Milano: Edizioni Ghibli.
- PAPI, F. (2016). *L'educazione imperfetta. Considerazioni filosofiche sul presente pedagogico*. Como-Pavia: Ibis.
- PELUSO, A. (2019). Pedagogia e vita tra filosofia e cultura in Georg Simmel. In G. Simmel, *L'educazione come vita. Per una nuova pedagogia della scuola* (pp. 9-59). Milano-Udine: Mimesis.
- PELUSO, A. (2020). *Maestro e allievo. Filosofi, educatori: Kant, Nietzsche, Simmel*, Lecce-Brescia: PensaMultimedia.
- PERUCCHI, L. (2019). *Su Simmel. Saggi di filosofia*, Udine: Gaspari.
- PESARE, M. (2017). *Il soggetto barrato. Per una psicopedagogia di orientamento lacaniano*, Milano-Udine: Mimesis.
- PRIDEAUX, S. (2019). *Io sono dinamite. Vita di Friedrich Nietzsche*. Torino: UTET.
- RECALCATI, M. (2014). *L'ora di lezione. Per un'erotica dell'insegnamento*, Torino: Einaudi.
- RESTAINO, F. (2020). La cultura italiana dall'unità alla Prima guerra mondiale. In *Storia della letteratura italiana, La letteratura dell'Italia Unita tra l'Otto e il Novecento* (pp. 147-220). Roma: Salerno Editrice.
- ROSSI, P. (1977). *Lo storicismo tedesco*, Torino: UTET.
- ROUSSEAU, J.J. (1972). Emilio, libro II. In Id., *Opere*. Firenze: Sansoni.
- ROUSSEAU, J.J. (2019). *Rousseau*. Milano: RBA.
- RUGGIERI, D. (2019). *Lo sguardo dell'altro: Cultura, individuo e socializzazione nel pensiero di Georg Simmel*, Milano: Meltemi.
- SAFRANSKI, R. (2018). *Nietzsche. Biografia di un pensiero*. Milano: Garzanti.
- SIMMEL, G. (1890). *La differenziazione sociale*. Bari: Laterza, 1982.
- SIMMEL, G. (1902). *Forme dell'individualismo*. Roma: Armando, 2001.
- SIMMEL, G. (1907), *Schopenhauer e Nietzsche*. Firenze: Ponte Alle Grazie, 1995.
- SIMMEL, G. (1913). *L'etica e i problemi della cultura moderna*. Napoli: Guida Editori, 2004.
- SIMMEL, G. (1913). *La legge individuale e altri saggi*. Roma: Armando, 1995.
- SIMMEL, G. (1917), *Sulla guerra*. Roma: Armando, 2003.
- SIMMEL, G. (1918). Concetto e tragedia della cultura. In Id., *Metafisica della morte e altri scritti* (pp. 9-93). Milano: SE, 2012.
- SIMMEL, G. (1918). *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1997.
-

SIMMEL, G. (1922). *L'educazione come vita. Per una nuova pedagogia della scuola*. Milano-Udine: Mimesis, 2019.

VATTIMO, G. (1985). *Introduzione a Nietzsche*. Roma-Bari: Laterza.

VOLPICELLI, I. (2016). *Costruzione e struttura della pedagogia generale. Saggio su Herbart*, Lecce: Pensa.

ZAGREBELSKY, G. (2019). *Mai più senza maestri*, Bologna: il Mulino.

LIBRI IN DISCUSSIONE

Mirella Giannini, a cura di
KARL POLANYI O LA SOCIALITÀ COME ANTIDOTO
ALL'ECONOMICISMO

Milano, Jaca Book, 2020, 96 pp.

di *Francesco Antonelli**

Uno dei grandi terreni di scontro della contemporaneità riguarda il rapporto tra crescita economica ed ecosistemi. Lì dove i grandi classici del pensiero sociale ed economico, anche quelli che come Karl Marx hanno più contribuito alla critica del capitalismo, vedevano lo sviluppo materiale trainato dall'industrialismo come tendenzialmente illimitato – e dunque come puro problema di vincoli tecnologici – oggi questo assunto è messo in discussione da più parti. Sia dal punto di vista materiale (sostenibilità) sia da quello etico (diritti degli altri esseri viventi) sia sociale (disuguaglianze e ingiustizie, legate anche alla struttura dei modelli di sviluppo). Che ci si ponga in un'ottica più radicale oppure riformista, la questione ambientale implica, al fondo, comunque la critica dell'economicismo; inteso in due modi fortemente interconnessi: sul piano “sostanziale”, come quella mentalità che mette al centro i rapporti economici, la mercificazione del sociale e le esigenze di una crescita economica che, inevitabilmente, è presunto e crescente dominio della “natura” – una natura dei viventi e dei non viventi altra da sé – da parte dell'umanità. Salvo poi l'arrivo inatteso (alla luce del simulacro di ottimismo trionfante dell'attuale modello di globalizzazione) di un ospite inquietante come il virus Sars-Covid19, che inceppa il sistema e riafferma tutti i limiti e la



* FRANCESCO ANTONELLI è professore di sociologia generale presso l'Università degli Studi “Roma Tre”.

Email: francesco.antonelli@uniroma3.it

DOI: <https://doi.org/10.13131/1724-451x.labsquarterly.axxii.n4.11>

problematicità di questa concezione. In secondo luogo, sul piano metodologico, l'economicismo è la postura del ricercatore sociale che intende spiegare l'economia solo mediante altri fatti economici, secondo un circolo auto-referenziale ed astratto, che non tiene conto della profondità sociopolitica della stessa economia.

Karl Polanyi è senza ombra di dubbio l'intellettuale che ha posto, tra i primi e in maniera molto documentata, il problema della critica all'economicismo sia dal punto di vista sostanziale che metodologico, rendendo possibile anche quella "nuova sociologia economica" che, da oltre venti anni, proprio dalla riscoperta delle sue categorie ha preso le mosse. Il libro curato da Mirella Giannini *Karl Polanyi o la socialità come antidoto all'economicismo* (Jaca Book, 2020), uscito nella collana diretta da Serge Latouche "I precursori della decrescita", rappresenta un contributo importante alla conoscenza e all'approfondimento di questo fondamentale Autore; presentando una selezione dei testi più significativi di Polanyi, introdotti da un corpus ma chiaro e leggibile saggio della curatrice, Giannini.

Le argomentazioni di Polanyi sono note: con i suoi scritti, e in particolare con quello che viene considerato il suo capolavoro *La grande trasformazione* (1944/1974), il sociologo nato a Vienna ma cresciuto a Budapest, che per la sua poliedricità è anche difficile ricondurre sotto un'unica etichetta, mette a tema critico quella costruzione di una società di mercato, interamente plasmata da istituzioni che si pensano e si propongono come sistemi chiusi e auto-referenziali rispetto a tutto il resto della società, che caratterizzerebbe nel profondo il processo di modernizzazione *tout court*; inaugurato dall'Occidente ma diffuso nel resto del mondo per il tramite del colonialismo e dell'imperialismo. Nella ricostruzione di Polanyi la sfera economica è stata per la gran parte della storia (e, a maggior ragione, della preistoria) dell'umanità incorporata in un fitto tessuto di regole e relazioni sociali (*embedded*), lì dove con l'industrialismo e l'ascesa del mercato costruito dal capitalismo e teorizzato dall'economia politica liberale – della quale suo fratello Michael sarà invece un illustre esponente, partecipando anche a quei "colloqui Lippman" che, alla fine degli anni Trenta, daranno avvio al programma politico del neo-liberalismo – essa si sgancia da ogni vincolo (*dis-embedded*) e, soprattutto, tende a diventare il punto di riferimento della ricostruzione di ogni istituzioni sociale, poiché: «un'economia di mercato può funzionare soltanto in una società di mercato» (Giannini 2020: 24). Temi ripresi e sviluppati, come sappiamo, in magistrali analisi, molti anni dopo, da studiosi del calibro di Michel Foucault e Pierre Bourdieu.

Come ricorda Mirella Gianni nel suo saggio introduttivo, per Polanyi tutto questo è profondamente “innaturale” e fondamentalemente contrario allo statuto, direi ontologico, dell’essere umano. Cosa che colloca lo studioso mitteleuropeo più in relazione con i socialisti utopisti e romanticisti che con il marxismo, ovviamente, specie se si pensa la straordinaria centralità che la “comunità” riveste nel suo pensiero, sia come termine *a quo* che come punto di arrivo desiderabile, come rivoluzione in senso astronomico e dunque circolarità rigenerante, della storia umana. Il comunismo come comunitarismo originario, in cui tutte le fratture e le divisioni sociali e tra umanità e natura, si ricompongono per sempre, è dunque la terra promessa di Polanyi; in questa sua aspirazione alla fine della “tragedia dell’individuazione” – l’espressione è del Nietzsche della *Nascita della tragedia* (1872/1977) – assolutamente allineato, appunto, a praticamente tutti i classici del pensiero tedesco moderno e contemporaneo.

Il grande problema che Mirella Giannini si pone, reinterrogando questa poderosa costruzione e che il pensiero di Karl Polanyi oggi indubbiamente solleva, è il suo rapporto con le più radicali correnti contemporanee di critica all’economicismo, come la prospettiva della decrescita. Lì dove Louis Dumont e Serge Latouche non vedono in Polanyi un precursore possibile della decrescita per il permanere nel suo pensiero, comunque, di un primato della sfera materiale rispetto a quella spirituale – e ricordiamo che la decrescita è soprattutto l’ambizione di rifondare una nuova antropologia filosofica post-materialista, come assunto sociale di base – Giannini sostiene che: «Polanyi indica la strada al progetto della decrescita pensando la trasformazione sociale con le radici nella cultura che influenza il tipo di relazioni umane e anche economiche» (2020: 15). Indubbiamente la questione è complessa e a parere di chi scrive, richiama un nodo ancora più profondo, non solo in rapporto alla questione della decrescita ma a quella, più generale, della “nuova” grande trasformazione che forse stiamo vivendo: l’antropocentrismo come regola aurea di ogni società plasmata dalla modernità messo in discussione dalla questione ecologica e oggi, anche se non vi è piena consapevolezza di questo, dalla stessa pandemia che ne è, fondamentalemente, un’espressione. Polanyi sembra muoversi in modo ambivalente da questo punto di vista: se da una parte non c’è dubbio che la sua costruzione teorica non esce dall’antropocentrismo, dall’altra, il suo comunitarismo progressista – che dovrebbe sostituire il capitalismo ma anche l’industrialismo *tout court* – rimanda ad un orizzonte (quanto utopico e quanto velleitario?) di riconciliazione di tutte le cose; all’interno del quale il problema stesso dell’antro-

pocentrismo, tipicamente moderno, viene meno del tutto in una dimensione complessivamente post-storica. Rileggere criticamente un grande classico come Polanyi aiuta dunque ad approfondire dilemmi fondamentali come questo. Un esercizio che il bel libro curato da Mirella Giannini ispira senz'altro in abbondanza.

**Roberta Iannone, Romina Gurashi, Ilaria Iannuzzi,
Giovanni de Ghantuz Cubbe, Melissa Sessa**

SMART SOCIETY

A Sociological Perspective on Smart Living

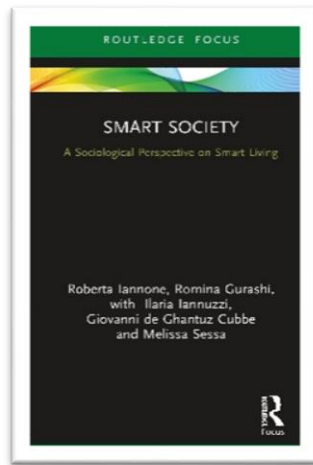
London, Routledge, 2019, 106 pp.

di *Lorenzo Termine**

In *Smart Society. A Sociological Perspective on Smart Living* (2019), Iannone, Gurashi, Iannuzzi, de Ghantuz Cubbe e Sessa presentano una disamina del concetto di *smartness* applicato alla società, ossia impiegano il prisma della *smartness* da una prospettiva sociologica.

Sempre più leggiamo, sia nel dibattito pubblico sia nella letteratura scientifica, il termine *smart* associato alle diverse dimensioni dell'agire umano e del suo impatto sull'ambiente. Riassumendo questa mole di conoscenza sul tema, si può sostenere che con *smartness* si è progressivamente inteso il generale processo tecnico, tecnologico e sociale che, tramite lo sfruttamento delle ICT (*Information and Communication Technologies*), ambisce alla ricerca di soluzioni ottimali ai più disparati problemi e bisogni umani (Papa *et al.* 2015). Nelle scienze sociali, tale prospettiva ha prodotto almeno sette declinazioni: *smart city*; *smart economy*; *smart people*; *smart governance*; *smart mobility*; *smart environment*; *smart living*.

Tuttavia, come nota correttamente Iannone (2019), un'analisi del concetto di *smartness* applicato alla società nel complesso ancora non è stata formulata dalla letteratura sul tema. La lacuna è ancor più rilevante



* LORENZO TERMINE è è dottorando in Studi Politici (cattedra di Scienza politica) presso il Dipartimento di Scienze Politiche di Sapienza Università di Roma.

Email: lorenzo.termine@uniroma1.it

DOI: <https://doi.org/10.13131/1724-451x.labsquarterly.axxii.n4.12>

poiché sottende l'assenza di una profondità sistemica nello studio della *smartness* che è relegata di frequente a singoli aspetti del vivere umano. Di conseguenza, assieme ad un'indagine simile è rimasto inesplorato anche un approccio olistico alla materia. L'obiettivo del volume è, quindi, integrare le diverse accezioni di *smartness* applicate alla vita umana (*smart living*) con l'analisi sociologica della società performativa prodotta dalla *smartness*. Per farlo, il lavoro procede enucleando il concetto di *smartness* dagli ambiti in cui è stato applicato in precedenza e completandolo con quello di integrazione. Questa "intelligenza" non si esaurisce, infatti, nella mera digitalizzazione, ovvero nell'applicazione di nuove tecnologie a fini di efficienza puramente economicistica. *Smart e digital*, pertanto, «non sono sinonimi» (Iannone 2019: 2). Al contrario, l'essenza della *smartness* risiede nella capacità – o almeno nell'intenzione – di integrare persone, ambiente e tecnologie. Una vera società "intelligente", infatti, non può essere – argomenta ragionevolmente Iannone – solo una società connessa ma necessita di un elemento qualitativo ulteriore – l'integrazione – che possa unire dove le necessità di specializzazione economica dividono. Attingendo a quanto sostenuto da Federico riguardo la città "intelligente", una società *smart*, pertanto, dovrà «includere interventi coordinati e integrati a livello sociale, ambientale ed economico volti alla valorizzazione del capitale umano, alla riduzione degli impatti ambientali e la risoluzione delle emergenze ambientali ritenute prioritarie (ad esempio il consumo di suolo, la riqualificazione urbana ed energetica, la mobilità, la gestione dei rifiuti) con i correlati benefici economici» (Federico 2013: 35).

Ma interpretare la società alla luce della *smartness* comporta, a cascata, una serie di sforzi di ricerca imprescindibili per dare al concetto tutta la profondità necessaria. Una *smart society*, d'altronde, non può esistere senza una governance "intelligente". Se quella della *smart society* è una chiave di lettura che è stata generalmente poco studiata dalla letteratura scientifica, quello della *smart governance* è un tema a dir poco spinoso. Come sottolineato da de Ghantuz Cubbe (2019), infatti, l'integrazione tra tecnologia e politica ha prodotto framework teorici normalmente sbilanciati a favore della prima e a scapito della seconda. Ne deriva il comune ricorso tanto nel dibattito pubblico/politico quanto nella letteratura di settore ad immagini interpretative come la "neutralità tecnica" (e tecnologica, *N.d.A.*) o come la "*smartness* apolitica" che hanno contribuito all'affermazione della nozione di post-politica. Al contrario, la politica pervade la tecnologia e viceversa ma non si estingue in essa come dimostra l'interessante dibattito su tecnocrazia e politica (si veda a tal proposito Antonelli 2019). Pur non potendo ancora distinguere

chiaramente i confini e le forme di questa politica “intelligente”, sappiamo – come evidenza de Ghantuz Cubbe – che sono almeno quattro le sue dimensioni fondamentali. La prima, quella della relazione tra società civile e società politica, in cui si assottiglia sempre più la distanza tra cittadino e politica, liquefatta nella possibilità offerta dalle nuove tecnologie di un confronto diretto tra i due. La seconda afferisce al moltiplicarsi nella politica “intelligente” di forme orizzontali di partecipazione che sfuggono alla tradizionale forma verticale del controllo politico. Nella politica “intelligente” – de Ghantuz Cubbe sostiene spiegandone il terzo aspetto – il reclutamento politico dei partiti, e quindi il personale politico, non è più radicato ai binari del tradizionale *cursus honorum* ma avviene lungo direttrici e in modalità del tutto nuove: «Ognuno» – conclude – «può diventare un politico» (de Ghantuz Cubbe 2019: 19). Infine, anche la tradizionale relazione tra istituzioni centrali e locali è stravolta dall’avvento della politica “intelligente”. Ne deriva che la cooperazione orizzontale all’interno dello stesso livello di governo è facilitata a discapito di quella verticale tra diversi livelli.

L’emergere di una società “intelligente” ha plasmato necessariamente non solo il rapporto tra governanti e governati ma ogni sorta di interazione sociale, compresa quella tra individui. La cosiddetta Quarta rivoluzione industriale, quella della digitalizzazione e dell’automazione, ha introdotto, infatti, tecnologie e piattaforme che hanno valicato i confini del secondo settore per rivoluzionare anche quello dei servizi. Questa trasformazione ha comportato anche una cesura sociale tra la nuova generazione di individui cresciuti in seno alla società “intelligente” – i Millennials – e i loro predecessori – la Generazione X – che aveva conosciuto l’impatto delle nuove tecnologie digitali ed informatiche solo in un momento successivo. La nuova generazione di individui digitalizzati ha compiuto, quindi, quell’evoluzione da semplici consumatori a *prosumer* (crasi di *producer*, produttore, e *consumer*, consumatore) di beni e servizi. Questo ibrido sociale indica, pertanto, un consumatore che nell’atto di consumare un bene/servizio contribuisce alla produzione di un altro o dello stesso bene/servizio (Toffler 1980). È attorno a questa figura che ruota il concetto avanzato da Gurashi di *smart people* e *smart person*, individui che stanno «radicalmente trasformando i significati socialmente attribuiti a concetti quali “proprietà”, “domanda e offerta”, “mercato”, attraverso la loro decostruzione e rimodellamento a partire dai nuovi bisogni creati dallo sviluppo tecnologico e dalla globalizzazione» (2019: 41-42). E gli attori sociali della *smart society* hanno sperimentato anche un’evoluzione del proprio processo decisionale di consumo (*Consumer Decision Making Process*) le cui

cinque fasi – riconoscimento della necessità o del problema, ricerca di informazioni, confronto delle alternative, acquisto e valutazione post-acquisto (Cox *et al.* 1983) – sono andate incontro ad una profonda ristrutturazione per via dell'introduzione di nuove tecnologie e della digitalizzazione.

Se i singoli individui subiscono il processo di trasformazione operato dalla *smart society*, così anche i gruppi sociali all'interno dei quali i soggetti "intelligenti" operano sono inevitabilmente alterati. E in particolare, lo sono le comunità, ovvero quei gruppi di individui che «interagiscono nel quadro di istituzioni condivise e che hanno una percezione di comune interdipendenza e appartenenza» (Shore 1997: 107). Iannuzzi (2019), pertanto, mira ad una ridefinizione del concetto di comunità "intelligente" che tenga conto tanto degli elementi fondamentali e immutati della comunità quanto degli effetti distruttivi e creativi della *smartness* sulla società. Ed è in relazione alla natura "ecologica" o spaziale della comunità che la *smartness* provoca l'effetto più dirompente (Iannuzzi 2019) guidando la comunità "intelligente" al di fuori dei suoi tradizionali confini geografici, quelli ad esempio del quartiere o del villaggio, ma non solo nella direzione di un ampliamento dei confini, come le idee di "villaggio globale" (McLuhan 1964) o di "comunità planetaria" (Spreafico 2011) lasciavano intendere. Piuttosto, lo spazio è continuamente «aggregato e disaggregato» (Iannuzzi 2019: 61) creando forme complesse di comunità. In questo processo, la *smart community* riflette in questo senso i rischi associati alla *smart society* nel suo complesso, ovvero il pericolo di non essere in grado di integrare le diversi componenti, di rimanere sostenibile dal punto di vista ambientale e dimostrarsi sufficientemente inclusiva ossia di non replicare le divisioni e le disuguaglianze presenti (si veda ad esempio il *digital divide*).

Come per la comunità, la società *smart* detiene una capacità trasformativa anche per l'unità elementare della vita umana: la casa. L'abitazione, infatti, rappresenta il micro-cosmo sociale fondamentale in cui l'essere umano soddisfa alcuni dei suoi bisogni vitali al riparo dalle imposizioni e dai dettami della società pubblica in cui ha ruoli e status definiti. «Con l'avvento della società 4.0», argomenta Sessa, «una nuova fenomenologia dell'abitare» ha preso forma a partire «dal concetto di *smart*» (Sessa 2019: 72). Questa transizione dalla semplice casa alla casa "intelligente" presenta almeno tre condizioni rilevanti dalla prospettiva sociologica: i) la presenza, ovviamente, della tecnologia come elemento pervasivo dell'abitazione; ii) la capacità della casa di risolvere problemi tramite la tecnologia che prima erano insormontabili; iii) l'evoluzione della casa in un distributore di informazioni. La casa "intelligente",

pertanto, assume otto tratti distintivi. La smart home sarà, pertanto: confortevole, durevole, adattabile, sicura, servizievole, connessa internamente ed esternamente, sostenibile, conveniente. È interessante notare che anche a livello micro, come quello della casa “intelligente”, sono riflessi gli stessi problemi e quesiti che affliggono la *smart society* nel suo complesso. Viene da chiedersi – come fa correttamente Sessa – se quindi le future *smart home* mostreranno il grado di integrazione necessario per dirle veramente *smart*, ovvero se si svilupperanno all’interno di reti sociali solide, nonché la necessaria sicurezza interna ed esterna a protezione della vita umana. Ancora una volta, quindi, la *smartness*, anche nel caso dell’abitazione, riguarda solo in parte la tecnologia e, invece, è fundamentalmente legata alle modalità dell’impiego della tecnologia per il soddisfacimento dei bisogni umani.

Il lavoro di Iannone *et al.* affronta un tema sia originale che scientificamente significativo. *In primis*, il prisma della società “intelligente” è innovativo perché offre una prospettiva inedita per lo studio dell’impatto delle nuove tecnologie, della digitalizzazione, della Quarta rivoluzione industriale sulla società nel suo complesso. È, infatti, l’approccio olistico del volume il vero valore aggiunto alla ricerca sociologica sul tema. L’idea di studiare in maniera scalare la *smart society*, ossia di esaminarne i livelli micro, meso e macro da un punto di vista sociologico, restituisce infatti profondità sistemica ad un tema spesso confinato a studi settoriali di economia, management, ingegneria, informatica. In secondo luogo, la società “intelligente” è un tema rilevante sia dal punto di vista scientifico che da quello del dibattito pubblico e della vita quotidiana. Scientificamente, il lavoro dimostra chiaramente – e in parte risolve gettando le fondamenta per ricerche successive – la mancanza nella letteratura sociologica di una disamina comprensiva della *smartness* applicata alla società. Più generalmente e uscendo dallo steccato scientifico, il lavoro approfondisce alcuni aspetti cruciali per il dibattito pubblico sulla digitalizzazione nonché per la vita di tutti i giorni. Lo studio della *smart home*, ad esempio, illumina aspetti cruciali per la futura – e in molti casi già la presente – relazione tra la dimensione intima della vita umana e le tecnologie. L’interconnessione interna ed esterna del nucleo abitativo, infatti, apre scenari inediti e offre nuove possibili soluzioni a vecchi problemi e bisogni contribuendo ad aumentare teoricamente il benessere degli individui. Tuttavia, il caso dei risvolti inaspettati della *smart home*, come ad esempio il rischio di aumentare la vulnerabilità interna ed esterna di tali unità abitative “intelligenti”, introduce quello che è – a parere di chi scrive – un altro contributo importante offerto dal lavoro di Iannone, Gurashi, Iannuzzi, de

Ghantuz Cubbe e Sessa. Il volume, infatti, problematizza sottoponendo ad uno stress teorico ed empirico il tema della *smartness*. Pertanto, la ricerca non pecca mai di acriticità ma, al contrario, indaga la materia in maniera puntuale illuminandone gli aspetti meno immediati ed evidenti. Relativamente alla comunità “intelligente”, ad esempio, gli autori sono chiari nel sottolineare come il processo di deterritorializzazione non lasci dietro di sé un semplice ampliamento dei confini della comunità ma spesso comporti una disaggregazione che rischia di sfociare nell’individualismo in cui unico criterio valutativo rimasto siano il soddisfacimento di criteri personali e la razionalità strumentale. Similmente, il concetto di individuo *smart*, ovvero di persona “intelligentificata” dalla partecipazione a reti e griglie *smart*, non deve far sorvolare sui rischi che tale processo trasformativo comporta. Anzitutto, il volume nota come la figura ibrida del *prosumer* non sembra estinguere ma anzi acuisce alcuni problemi legati al c.d. capitalismo della sorveglianza (Zuboff 2018) quali ad esempio il controllo oppressivo dei lavoratori o il sistema di credito sociale. La riflessione sulla *smart people* e sulla *smart community* sottolinea come a questi livelli la *smart society* rischierebbe di perdere ogni “intelligenza” se perseguisse il mero scopo dell’efficienza a discapito della sostenibilità ambientale e dell’inclusività. Un consumatore, o un *prosumer*, che acquistasse bulimicamente senza prestare attenzione all’impatto del proprio consumo sull’ambiente o sulla giustizia sociale (ad esempio acquistando prodotti di lavoro minorile), pertanto, minerebbe la capacità della *smart society* di integrare individui, ambiente e tecnologie.

In conclusione, il merito del lavoro è di sollecitare un dibattito scientifico – e non – tanto sulle prospettive e i vantaggi che una *smart society* può avere ad ogni livello della vita umana quanto sui rischi ad essa associati. Il pericolo, infatti, resta quello di promuovere una mera connessione invece di una reale integrazione che in fin dei conti contempli solo maggiore «iper-specializzazione, frammentazione sociale, solipsismo e atomizzazione individuale» (Iannone 2019: 5).

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- ANTONELLI, F. (2019). *Tecnocrazia e democrazia. L’egemonia al tempo della società digitale*. Roma: L’asino d’oro.
- DE GHANTUZ CUBBE, G. (2019). Smart politics: The political dimension of ‘smartness’. In Iannone, R., Gurashi, R., Iannuzzi, I. de Ghantuz Cubbe, G., Sessa, M., *Smart Society. A Sociological Perspective on*
-

- Smart Living* (pp. 13-29). London: Routledge.
- GURASHI, R. (2019). Smart people and prosumers: The individual challenge to the Fourth Industrial Revolution. In Iannone, R., Gurashi, R., Iannuzzi, I. de Ghantuz Cubbe, G., Sessa, M., *Smart Society. A Sociological Perspective on Smart Living* (pp. 30-47). London: Routledge.
- IANNONE, R. (2019). Smart society: The critical sense of a world strategy. In Iannone, R., Gurashi, R., Iannuzzi, I. de Ghantuz Cubbe, G., Sessa, M., *Smart Society. A Sociological Perspective on Smart Living* (pp. 1-12). London: Routledge.
- IANNONE, R., GURASHI, R., IANNUZZI, I. DE GHANTUZ CUBBE, G. & M. SESSA (2019). *Smart Society. A Sociological Perspective on Smart Living*. London: Routledge.
- IANNUZZI, I. (2019). Smart community: A new way of being together? In Iannone, R., Gurashi, R., Iannuzzi, I. de Ghantuz Cubbe, G., Sessa, M., *Smart Society. A Sociological Perspective on Smart Living* (pp. 48-67). London: Routledge.
- MCLUHAN, M. (1964). *Understanding Media: The Extensions of Man*. New York: McGraw Hill.
- PAPA, R., GARGIULO, C., CRISTIANO, M., DI FRANCESCO, I., & TULISI, A. (2015). Less Smart More City. *Tema - Journal of Land Use, Mobility and Environment*, 8(2): 159-182.
- SESSA, M. (2019). Home smart home: A sociology of living in the age of reflective materialism. In Iannone, R., Gurashi, R., Iannuzzi, I. de Ghantuz Cubbe, G., Sessa, M., *Smart Society. A Sociological Perspective on Smart Living* (pp. 68-84). London: Routledge.
- SHORE, C. (1997). Community. In Outhwaite, W., Bottomore, T., Gellner, E., Nisbet, R. and Touraine, A., eds., *Dizionario delle scienze sociali*. Milano: il Saggiatore: 107-108.
- TOFFLER, A. (1980). *The Third Wave*. London: Collins.
- ZUBOFF, S. (2018). *Il capitalismo della sorveglianza*. Roma: LUISS University Press.
-

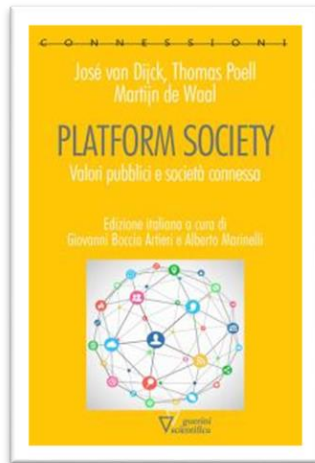
Martijn De Waal, José Van Dijck e Thomas Poell
PLATFORM SOCIETY.

Valori pubblici e società connessa

Milano, Guerini Scientifica, 2019, 340 pp.

di *Giulia Giorgi**

Monitorare la salute dei cittadini, organizzare le vacanze, spostarsi in città, informarsi e acquisire nuove competenze: questi sono solo alcune dei servizi che le piattaforme online offrono oggi ai propri utenti. In un mondo dove gli spazi digitali integrano e sempre più spesso sovrastano quelli offline, occorre interrogarsi sul ruolo degli attori digitali nella definizione dell'assetto socio-economico dei paesi occidentali. In che modo realtà come Airbnb o Uber trovano applicazione nei settori pubblici e privati? Come si posizionano rispetto alle infrastrutture tradizionali? E ancora, chi dovrebbe assumersi la responsabilità di far rispettare i valori etici di trasparenza ed equità, che teoricamente tutte le piattaforme sostengono di promuovere? Negli ultimi anni, studiosi di sociologia digitale e *media studies* hanno cominciato a considerare le implicazioni sociali causate dall'implementazione su larga scala delle nuove tecnologie. Da tali riflessioni sono nati importanti contributi che riflettono sul ruolo delle nuove tecnologie nella perpetrazione di vecchie forme di disuguaglianza sociale (Eubanks 2015), sull'influenza che algoritmi di raccomandazione possono esercitare sull'esperienza degli utenti in rete (Gillespie 2016; Bucher 2018), ma anche sulle derive economiche del processo di piattaformaizzazione dei servizi, tra cui spicca il fenomeno del capitalismo



* GIULIA GIORGI è Dottoranda in Sociologia e Metodologia della Ricerca Sociale, presso l'Università di Milano e l'Università degli Studi di Torino.

Email: giulia.giorgi@unito.it

DOI: <https://doi.org/10.13131/1724-451x.labsquarterly.axxii.n4.13>

della sorveglianza (Srnicsek 2017; Zuboff 2015).

In questo filone di studi si inserisce anche il testo di José Van Dijck, Thomas Poell e Martijn de Waal, *The Platform Society* (2018), che si distingue per completezza nei contenuti e chiarezza espositiva. L'edizione italiana, curata da Giovanni Boccia Artieri e Alberto Marinelli e pubblicata nel 2019 da *Guerini Scientifica*, risulta accessibile anche a chi non si occupa di simili argomenti e riesce nell'intento di trasporre in lingua italiana concetti e temi non sempre di immediata comprensione.

Il volume si articola su sette capitoli che restituiscono una lucida analisi di come l'espansione delle piattaforme in vari ambiti della vita pubblica (ossia giornalismo, trasporti, sanità e istruzione) abbia modificato la tradizionale fruizione di tali servizi e contenuti.

Nei primi due capitoli di introduzione teorica gli autori riprendono il concetto di "piattaforma" teorizzato da Gillespie (2017), per introdurre il concetto controverso di *platform society*, un'espressione che si riferisce a un modello di società in cui i rapporti sociali ed economici sono sempre più regolati dalle piattaforme online, a loro volta guidate da algoritmi alimentati da grandi quantità di dati. Sebbene salutata da molti come un'innovazione in grado di contribuire al miglioramento della vita dei cittadini e alla crescita economica, sono ancora molte le zone d'ombra lasciate dall'imminente *platform revolution*.

In particolare, gli autori spiegano come per comprendere il funzionamento dell'ecosistema delle piattaforme ci sia bisogno di analizzare i tre grandi meccanismi su cui esso poggia: datificazione, mercificazione e selezione. L'ascesa e il successo delle piattaforme online si basa infatti sulla capacità di raccogliere, analizzare e rivendere le metriche relative alle informazioni comportamentali degli utenti in rete. I dati diventano quindi una risorsa essenziale, che le piattaforme registrano in maniera automatizzata ed elaborano per mettere in connessione utenti con fornitori di servizi e inserzioni pubblicitarie. I dati sono anche utilizzati per addestrare in modo ricorsivo e sempre aggiornato gli algoritmi alla base del funzionamento delle piattaforme, al fine di tracciare e predire i flussi di traffico, le opinioni e i sentimenti pubblici in risposta a determinati eventi.

Attraverso il meccanismo di mercificazione, i dati relativi ai movimenti degli utenti, alle loro idee ed emozioni vengono trasformati in beni commercializzabili. Tale meccanismo si sviluppa nei mercati multilaterali (*multisided markets*, cfr. Boudreau & Hagiu 2009) in cui le piattaforme mettono in connessione gli utenti finali con inserzionisti, imprese complementari e fornitori di servizi. Le dinamiche di accumulo e riutilizzo dei dati mostra come le piattaforme si siano ritagliate un ruolo

sempre più attivo nella costruzione della realtà economica e sociale che ci circonda, con dei risvolti talvolta preoccupanti come «lo sfruttamento del lavoro immateriale degli utenti», ma anche «un'ulteriore precarizzazione dei lavoratori dei servizi on-demand» (Van Dijck, Poell & de Waal, 2018; tr. it. 2019: 84).

La criticità di tale situazione emerge nella sua interezza se si considera che, attualmente, il monopolio informativo della società occidentale è detenuto solamente da cinque compagnie high-tech, le cosiddette Big-Five (Alphabet-Google, Facebook, Apple, Amazon e Microsoft). L'ingente mole di dati che queste poche compagnie hanno acquisito nel corso degli anni le ha trasformate in piattaforme-infrastrutturali o "superpiattaforme", che le ha portate ad assumere il ruolo di gatekeepers nei confronti di altre piattaforme, di fatto annullando la possibilità per i servizi competitori di accedere in maniera indipendente all'ecosistema dei dati. Infatti, accade sempre più frequentemente che le piattaforme minori si affidino a Google o Facebook per ottenere dati e visibilità e si appoggino ai servizi offerti dalle grandi compagnie per sviluppare i propri prodotti.

Un'altra conseguenza del monopolio delle Big-Five è che queste abbiano il potere di esercitare la "selezione di piattaforma" (Ivi: 89), intesa come la capacità di guidare l'interazione dell'utente attraverso interfacce ed algoritmi, che gli utenti stessi – attraverso la datificazione delle loro attività – hanno in parte contribuito a modellare. E poiché il funzionamento degli algoritmi si basa spesso su modelli a scatola nera (cfr. Bucher 2016), i risultati delle selezioni automatizzate sono spesso difficili da analizzare. Le pratiche di personalizzazione algoritmica e di selezione dei contenuti sono a loro volta sottese alle logiche di piattaforma, volte a promuovere la viralità (Jenkins, Ford & Green 2013) e le metriche della reputazione (Baym 2013). In particolare, le metriche di reputazione sono diventate di vitale importanza per l'economia delle piattaforme, in quanto stimolano gli utenti ad adottare certi comportamenti per influenzare il meccanismo di selezione, ottenendo maggiore visibilità o guadagni (Van Doorn 2014). Nel volume si fa riferimento anche a casi estremi in cui si fa ricorso a bot o profili fake per "truccare" le metriche di piattaforma e orientare l'attenzione o l'opinione pubblica in determinati modi.

Le Big Five esercitano dunque un'influenza sempre crescente sull'organizzazione delle società nell'era delle piattaforme online, determinando il comportamento e le interazioni tra utenti, piattaforme complementari, aziende e istituzioni. Queste ultime si trovano in difficoltà nel regolamentare lo status degli attori digitali, che d'altra parte hanno tutto l'interesse a mantenersi in "zona grigia giuridica e sociale"

(Van Dijck, Poell & de Waal, 2018; tr. it. 2019: 58). La scelta delle piattaforme di mantenere una condizione fluida che sfida le definizioni tradizionali è infatti motivata dalla nella possibilità di aggirare le regolamentazioni, le norme giuridiche e gli standard a cui deve allinearsi la maggior parte dei settori di mercato. L'“effetto Airbnb” nella città di Amsterdam descritto nel volume chiarifica, ad esempio, come fino a dicembre 2016 l'azienda sia riuscita ad eludere le responsabilità, i regolamenti e le normative comunali definendosi come una piattaforma di connessione tra chi ospita e chi è ospitato. Il caso di Airbnb evidenzia come l'adozione delle piattaforme produca tensioni di tipo economico e geopolitico tra attori tradizionali e digitali, spesso portatori di interessi discordanti e una diversa concezione di *valore pubblico*.

Nei tre capitoli successivi il volume approfondisce il tema delle implicazioni sociali ed economiche della piattaformaizzazione dei servizi, illustrando come questo fenomeno abbia contribuito a modificare profondamente le dinamiche di quattro ambiti della sfera pubblica: l'industria dell'informazione, i trasporti pubblici, la salute e l'istruzione.

Per quanto riguarda il primo settore, l'ascesa delle piattaforme e dei social media – tra i quali spicca certamente Facebook – ha portato a un'importante riorganizzazione dell'industria dell'informazione: poiché le notizie vengono ormai diffuse prevalentemente online, le testate giornalistiche hanno cominciato a cercare nuovi spazi di circolazione e guadagno in rete e a strutturare i loro contenuti sulla base delle logiche di piattaforma. In questo senso, editori digitali come BuzzFeed e HuffPost hanno adottato un modello di produzione e distribuzione delle notizie data-driven, orientato cioè alle e dalle metriche di piattaforma (Ivi: 115). D'altra parte si assiste anche a una diminuzione dell'autonomia delle testate giornalistiche, che si appoggiano agli algoritmi dei grandi social media come Facebook per la distribuzione e la selezione delle notizie.

Nel complesso, si assiste dunque a un incremento della produzione di infotainment e breaking news, ovvero tipologie di notizie che generano maggiori livelli di engagement tra gli utenti. Questa tendenza, unita alla difficoltà nel gestire il flusso di notizie circolanti in rete e alle derive dei meccanismi di personalizzazione algoritmica ha tuttavia alimentato fenomeni negativi come la diffusione capillare di *fake news* e il rischio di isolamento degli utenti in *filter bubbles* monotematiche e mono-ideologiche (Ivi: 131). In tal senso, si avverte la necessità di una governance democratica e trasparente dell'ecosistema dell'informazione, che passi dalla cooperazione tra i vari attori coinvolti nel processo di produzione e la distribuzione delle notizie online.

Simili richieste sembrano imprescindibili anche per gli altri settori

analizzati. I servizi di ride- o car-sharing come *Uber* e *Lyft* si avvalgono infatti degli stessi meccanismi di datificazione e metriche di reputazione usati dall'industria dell'informazione online. Queste piattaforme funzionano come *multisided markets* che connettono conducenti e passeggeri attraverso una app, che gestisce tramite algoritmi i contatti e i pagamenti tra le due parti. Il modello di business adottato da *Uber*, che sposa la filosofia del liberismo economico, prevede che gli autisti siano considerati come dei piccoli imprenditori, che quindi non beneficiano dei diritti riconosciuti ai dipendenti per quanto riguarda la previdenza e l'assistenza sociale. Allo stesso tempo, tuttavia, essi sono controllati costantemente da *Uber*, che monitora le loro attività, stabilisce i prezzi e fornisce loro i clienti. Anche questi ultimi forniscono il proprio contributo al sistema, generando dati sotto forma di dati comportamentali e valutazioni al servizio. Ne consegue che, sebbene si presenti ufficialmente come *connective platform*, *Uber* si comporta a tutti gli effetti come un datore di lavoro, avendo il potere di regolare e di fissare i protocolli delle transazioni.

Anche il settore della sanità sta andando incontro a un processo di piattafomizzazione. Gli autori del volume evidenziano infatti come, negli ultimi anni, non solo le Big Five ma anche start-up e aziende specializzate abbiano lanciato piattaforme che offrono servizi personalizzati data-driven, tra le quali troviamo sia app per il fitness come *Fitbit* sia app mediche come *23andMe* o *Doctor Diagnose*. Tali app promettono di offrire soluzioni su misura per gestire la salute e il benessere dell'utente, spesso sottolineando il contributo che i pazienti darebbero a beneficio della salute pubblica e della ricerca attraverso la raccolta dei loro dati. Nonostante le premesse facciano leva sul presunto contributo all'interesse pubblico nella ricerca medica, lo scopo primario di queste piattaforme rimane quello di raccogliere e commercializzare i dati raccolti sui pazienti. Un esempio è il sito *PatientsLikeMe*, che si propone di mettere in connessione persone che soffrono della stessa patologia: con la prospettiva della creazione di una comunità, Plm incoraggia gli utenti a donare dati personali sanitari a beneficio del bene comune. Nonostante le dichiarazioni a favore dell'open data, tuttavia, i database di Plm sono accessibili ai soli "partner", di fatto rendendo Plm e altre compagnie simili gatekeeper di tali risorse (Ivi: 200). Quanto alla ricerca in campo medico, è facile vedere come ospedali e università stiano diventando sempre più dipendenti dalle collaborazioni con potenti attori industriali e *tech companies* al fine di ottenere dati e risorse economiche. Alla luce di queste osservazioni, il capitolo si conclude con una riflessione sulla necessità di una ricerca pubblica e indipendente, che si

poggia non solo sulla fruizione aperta e accessibile delle raccolte di dati ma anche da una gestione consapevole di tali risorse, rispettando la privacy delle informazioni sensibili.

Anche le controversie che animano la piattaformaizzazione del settore dell'istruzione riguardano principalmente il tracciamento e la raccolta e la mercificazione dei dati. Fin da subito, le Big Five hanno intravisto nel campo dell'istruzione un mercato fiorente, investendo sulla produzione di strumenti *data-driven* pensati per l'insegnamento, come Classroom App (Apple) o MS Education (Microsoft). Analogamente a quanto visto per le app mediche, le piattaforme per l'educazione offrono strumenti che si basano sulla personalizzazione algoritmica che suscitano non poche riserve da parte dei critici. Infatti, se da un lato il processo di datificazione è il presupposto di un modello pedagogico basato sui bisogni del singolo studente, d'altra parte "non abbiamo ancora prove che nel lungo periodo [i servizi online] miglioreranno significativamente l'apprendimento e i risultati accademici per la maggioranza degli studenti" (Ivi: 225). La raccolta di dati comportamentali, inoltre, solleva importanti questioni relative alla privacy e al monitoraggio costante degli studenti che destano preoccupazioni negli insegnanti e nei genitori.

Simili dibattiti agitano anche il panorama dell'istruzione universitaria: piattaforme come Coursera ed edX offrono i propri MOOC (Massive Open Online Course), presentandoli come alternative valide ed accessibili a un sistema dell'istruzione non attento ai bisogni di tutte le categorie di studenti, specialmente quelli economicamente svantaggiati. D'altra parte, però, l'automatizzazione dei sistemi di apprendimento sembra offrire un tipo di istruzione globale standardizzato, che non tiene conto dei contesti locali e agisce a discapito dell'autonomia decisionale delle istituzioni scolastiche e universitarie. Ne deriva che un ambito tradizionalmente parte del settore pubblico «viene rapidamente influenzata dall'architettura tecno-commerciale delle piattaforme» (Ivi: 247), sollevando numerose questioni etiche e normative: fra tutti emerge la tendenza alla standardizzazione di un processo – quello dell'insegnamento – che ha più che mai bisogno di porre attenzione alle sfumature, per evitare di accentuare le discriminazioni.

In linea con questi argomenti, l'ultimo capitolo riprende i concetti legati alla raccolta e alla mercificazione dei dati per introdurre una riflessione sulla *governance* della *platform society*. Ricollegandosi agli esempi trattati, gli studiosi evidenziano come molte delle tensioni ruotano principalmente intorno all'idea di *valore pubblico* già teorizzata da Moore (1995). Nonostante molte delle piattaforme indichino il raggiungimento del valore pubblico come scopo principale dei loro

servizi, gli autori sostengono che questo sia spesso inteso come sinonimo di valore economico piuttosto che di bene comune. La costruzione di una *platform society* fondata sui principi dell'uguaglianza, dell'inclusione e dell'equo trattamento suggerisce invece una ricomprensione del concetto di valore pubblico legato ai valori sociali e teso agli interessi collettivi. In tal senso, riassumendo le posizioni espresse da van Dijck i suoi colleghi, una *governance* responsabile non dipende solo dai governi: essa richiede piuttosto uno sforzo cooperativo tra tutti gli attori della società civile (utenti, istituzioni, organizzazioni non governative), traducendosi tra le altre cose nell'azione collettiva dei cittadini, nell'incentivazione delle iniziative promosse dalla società civile per lo sviluppo di progetti *open source* e nell'impegno da parte delle istituzioni nella salvaguardia dei valori pubblici. In sostanza, «[a]ffinché la *platform society* divenga democratica e sostenibile, i diversi attori di mercato devono privilegiare la produzione di valore pubblico a lungo termine piuttosto che il profitto a breve termine» (Van Dijck, Poell & de Waal, 2018; tr. it. 2019: 264).

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- BAYM, N. K. (2013). Data not seen: The uses and shortcomings of social media metrics. *First Monday*.
- BOUDREAU, K. J., & HAGIU, A. (2009). Platform rules: Multi-sided platforms as regulators. *Platforms, markets and innovation*, 1: 163-191.
- BUCHER, T. (2016). Neither black nor box: Ways of knowing algorithms. In S. Kubitschko & A. Kaun (eds.), *Innovative methods in media and communication research* (pp. 81-98). Cham: Palgrave Macmillan.
- BUCHER, T. (2018). *If... then: Algorithmic power and politics*. Oxford: Oxford University Press.
- EUBANKS, V. (2018). *Automating Inequality: How High-Tech Tools Profile, Police, and Punish the Poor*. New York (NY): St. Martin's Press.
- GILLESPIE, T. (2016). # trendingistrending: When algorithms become culture. In R. Seyfert & J. Roberge (eds.), *Algorithmic Cultures Essays on Meaning, Performance and New Technologies* (pp. 64-87). London-New York: Routledge.
- GILLESPIE, T. (2017). The platform metaphor, revisited. *HIIG Science Blog*.
- SRNICEK, N. (2017). *Platform capitalism*. Hoboken: John Wiley & Sons.
- VAN DOORN, N. (2018). The Parameters of Platform Capitalism. *Krisis: Journal for Contemporary Philosophy*, 1: 103-107.
-

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
-