

La Scuola di Francoforte in Italia (1954-1999)*

Giovanni Battista Clemente

1. Dal punto di vista strettamente cronologico, l'avventura italiana della Scuola di Francoforte ha inizio nel 1954, con l'uscita della prima traduzione (parziale) dei *Minima moralia*¹. «Caro Solmi – scriveva per l'occasione il germanista Cesare Cases – la terra trema. Tra poco scoppierà in Italia la bomba Adorno, vera bomba a orologeria a due tempi, perché preceduta dalla tua lunga introduzione non meno esplosiva, che sottolinea lo scandalo anziché minimizzarlo»². Cases alludeva al saggio introduttivo col quale il curatore dell'opera, Renato Solmi, presentava al pubblico italiano il pensiero di Adorno; ma soprattutto all'impatto che, prevedibilmente, quel pensiero e quell'opera avrebbero esercitato sulla cultura marxista dominante nell'Italia dell'epoca. E, invero, l'impatto fu dirompente.

Solo parzialmente sprovincializzata dall'egemonia idealistica nei primi vent'anni del secolo, ma subito ricaduta, all'indomani della Grande guerra, in uno stato di isolamento che le misure «autarchiche» del regime fascista concorsero ad aggravare, la cultura italiana aveva conosciuto il pensiero di Marx (introdotto da Antonio Labriola verso la fine dell'Ottocento) quasi esclusivamente nella versione 'riveduta' offertane dallo stesso Croce – il quale aveva tempestivamente provveduto a neutralizzarne la carica eversiva, reinterpretandolo alla luce della nuova dogmatica staliniana, materialistico-dialettica; e solo in quel periodo – i primi anni Cinquanta, appunto – cominciava a familiarizzarsi con l'opera di ripensamento critico del marxismo intrapresa, fin dai tempi del carcere, da Antonio Gramsci. Quest'ultima, tuttavia, non era priva di ambiguità: pur iscrivendosi nel più vasto programma del cosiddetto «marxismo occidentale», la riflessione gramsciana a-

* Questo scritto è largamente debitore ai lavori di E. AGAZZI, *Linee fondamentali della teoria critica in Italia*, in M. CINGOLI, M. CALLONI e A. FERRARO (a cura di), *L'impegno della ragione. Per Emilio Agazzi*, Milano, Unicopli, 1994, pp. 311-389; e S. PETRUCCIANI, *La Dialettica dell'illuminismo cinquant'anni dopo. Note sulla ricezione italiana*, «Nuova Corrente», 121-122 [fascicolo interamente dedicato al pensiero di Adorno], 1998, pp. 133-154. Sullo stesso tema si vedano inoltre C. GALLI, *Alcune interpretazioni italiane della Scuola di Francoforte*, in «Il Mulino», 1973, pp. 648-671 e D. DRUDI, *Appunti su Th. Adorno e la critica italiana*, in «Il Verri», 4, 1976, pp. 95-118. Ringrazio A. Bellan, R. Capovin, A. Di Majo, S. Mannetti, V. Marzocchi e M. Rosati per i loro utili commenti e/o segnalazioni.

¹ TH. ADORNO, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1951 (trad. it. e introd. di R. Solmi, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Torino, Einaudi, 1954). La traduzione italiana delle opere di Adorno, caldeggiata da Solmi, fu invece fortemente avversata, all'interno della casa editrice Einaudi, dallo storico Delio Cantimori: «permettetemi di sorridere della ingenuità di chi ci trova qualcosa di così importante da doverlo tradurre»; un'eventuale traduzione della *Dialettica* – scriveva ancora – «proprio non mi andrebbe giù» (cfr. D. CANTIMORI, *Politica e storia contemporanea. Scritti (1927-1942)*, pp. 807-811).

² C. CASES, *Il 'caso Adorno'*, in «Notiziario Einaudi», 12, 1954, pp. 10-12, rist. in ID., *Il testimone secondario. Saggi e interventi sulla cultura del Novecento*, Torino, Einaudi, 1985, p. 83; completano il quadro delle reazioni 'a caldo' alla traduzione italiana dei *Minima* L. AMODIO, *Recensione ai Minima Moralia*, in «Ragionamenti», 1, 1955, pp. 33-37; T. PERLINI, *Il critico dell'immediatezza*, in «Umana», 5-6, 1955, pp. 24-26; P. ROSSI, *Recensione ai Minima Moralia*, in «Rivista di filosofia», 1, 1955, pp. 75-83; A. SANTUCCI, *Recensione ai Minima moralia*, in «Convivium», 6, 1995, pp. 734-736.

veva finito per scontare essa stessa la sostanziale marginalità della cultura italiana, per buona parte della prima metà del secolo, rispetto alle correnti più avanzate del pensiero europeo. Così, mentre in autori come Lukács, Korsch e gli stessi Horkheimer e Adorno quel programma era stato perseguito attraverso il recupero della grande tradizione della filosofia classica tedesca, soprattutto hegeliana, da un lato, e, dall'altro, in un confronto costante con gli esponenti più significativi della cultura borghese (Weber, Simmel, Freud, etc.), in Gramsci esso aveva condotto ad «una 'ritraduzione' in termini 'marxisti' di quella che egli considerava [...], con uno spiegabile errore di prospettiva, la più alta cultura [...] del proprio tempo, cioè l'idealismo italiano di Croce e Gentile»³.

Su *questo* marxismo, che nel passaggio dal *Diamat* staliniano al materialismo storicista di un Gramsci era rimasto fundamentalmente estraneo non soltanto alla psicoanalisi e alla grande sociologia borghese, ma alle stesse tematiche specificamente marxiane dell'alienazione e del feticismo delle merci, il primo approccio con la Scuola di Francoforte ebbe – giusta la previsione di Cases – l'effetto di un sisma, suscitando reazioni quasi unanimemente ostili.

Nel merito, tre erano i nodi teorici sui quali gli scritti dei francofortesi (i *Minima moralia*; ma soprattutto la *Dialektik der Aufklärung*⁴, vera pietra dello scandalo, un'opera che, tradotta soltanto nel '66, era tuttavia già nota al pubblico più competente) sfidavano l'ortodossia italo-marxista. Anzitutto, il giudizio a riguardo dell'illuminismo: il sospetto di Horkheimer e Adorno nei confronti dell'*Aufklärung*, di cui la *Dialektik* denunciava il carattere intimamente regressivo, se non proprio autodistruttivo, tale, cioè, da ridurla infine a mero strumento dell'apparato capitalistico⁵, rompeva con la concezione storicista, per la quale «il marxismo doveva essere inteso come lo sviluppo conseguente delle tradizioni più avanzate [...] del pensiero borghese, dall'illuminismo all'idealismo tedesco»⁶. In secondo luogo, il pensiero dei francofortesi costituiva una radicale messa in questione della visione ottimistica della storia che, ancora nel '48, il segretario del PCI Palmiro Togliatti aveva ribadito con la sua tesi del «trionfo immancabile» della compagine anticapitalista⁷. Infine, il verdetto di condanna senz'appello che Horkheimer e Adorno – riallacciandosi, anche qui, alla prognosi weberiana – pronunciavano sull'esperienza del socialismo reale non poteva essere condiviso dagli esponenti di una sinistra, quella marxista italiana, allora fermamente sottoposta all'egida del PCUS, e nelle cui file il problema dell'egemonismo sovietico si sarebbe fatto avvertire solo più tardi, nel 1956, all'indomani dell'invasione sovietica dell'Ungheria.

Più in generale, era l'impianto stesso della *Dialektik* – il programma di un'autocritica dell'illuminismo a fronte della «trionfale sventura» di cui risplende la «terra interamente illuminata»⁸ – a riuscire fundamentalmente alieno alla gran parte dei marxisti italiani. Fermi alla tradizionale concezione marxiana, secondo cui la società capitalista rappresenta non già la realizzazione, ma il tradimento degli ideali illuministici, quegli stessi ideali che il proletariato deve ereditare e far propri – e la filosofia farsi mondo –, costoro avvertivano come pressoché inintelligibile l'operazione tentata dai maestri francofortesi, nella cui vertigine critica scorgevano piuttosto il rischio di una deriva nostalgica e politicamente conservatrice. Per i marxisti d'Italia, l'illuminismo era e restava la *misura*, giammai

³ E. AGAZZI, *Linee fondamentali della teoria critica in Italia*, cit., p. 314.

⁴ M. HORKHEIMER-TH. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, Querido, 1947 (trad. it. di R. Solmi, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1966, da cui citeremo).

⁵ M. HORKHEIMER-TH. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, cit., p. 3 e 5.

⁶ S. PETRUCCIANI, *La Dialettica dell'illuminismo cinquant'anni dopo*, cit., p. 135.

⁷ P. TOGLIATTI, *Introduzione* (1948) a K. MARX, *Il Manifesto del Partito Comunista*, Roma, Editori Riuniti, 1962, p. 29.

⁸ M. HORKHEIMER-TH. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, cit., p. 11.

l'oggetto, dell'esercizio critico-ideologico; tolta la quale, l'idea stessa di una contraddizione immanente all'ordine sociale borghese e, di conseguenza, la prassi politica che su tale contraddizione intendeva far leva per rovesciarne le sorti, venivano irrimediabilmente private del loro quadro di riferimento normativo.

Sul piano più specificamente filosofico, mancava, all'intellettualità italiana del tempo, l'esperienza del contatto con l'opera di quei pensatori – Nietzsche soprattutto, ma anche Max Weber – i quali, «inflexibili esecutori dell'illuminismo»⁹, avevano insinuato il ragionevole dubbio che il principio del dominio abitasse da sempre nel cuore dell'*Aufklärung*, perché iscritto fin dall'inizio nel suo concetto; suscitando con ciò il bisogno, in coloro che – come Horkheimer e Adorno – all'istanza del rischiaramento non volevano rinunciare, di portare l'illuminismo a piena coscienza di sé, della sua genesi, della sua controfinalità. Quale che fosse il suo grado di praticabilità, quest'ultima impresa – controinterpretare l'autointerpretazione dell'*Aufklärung*, reincorporandone l'autonarrazione all'interno di un'altra, più radicale¹⁰: qui il succo della *Dialektik* – presupponeva un drastico spostamento del punto di vista; per lo meno, l'ammissione che, se tensione vi era, e senz'altro vi era, essa non riguardava anzitutto il rapporto di mancata corrispondenza tra le strutture della società capitalista e i valori dell'illuminismo borghese, bensì l'illuminismo come tale, le cui tendenze involutive, ancorché inconsapevoli, si trattava quindi di smascherare e, possibilmente, rimuovere.

Quanto una simile prospettiva esorbitasse dagli schemi ossificati dell'italo-marxismo, lo testimonia la reazione sgomenta dello stesso Cases; il quale, posto di fronte alla chiamata in giudizio non già di questa o quella concretizzazione storica dell'illuminismo, ma dell'illuminismo *tout court* – «del concetto stesso di questo pensiero»¹¹ –, confessava: «sono assolutamente incapace di seguire Adorno su questa strada. Qui si esce, a parer mio, non solo da Marx e da Hegel, ma da ogni riflessione filosofica degna di questo nome». Ben venga – continuava Cases – la critica della dilagante ideologia scienziata-positivista; ma quest'ultima non può e non deve venir confusa con l'illuminismo dei Voltaire e dei Diderot, di cui il neopositivismo contemporaneo costituisce tutt'al più una degenerazione senile.

La stroncatura di Cases scaturiva da un sostanziale fraintendimento – o, per meglio dire, da un'illusione ottica. Come sarebbe divenuto chiaro solo più tardi¹², la riflessione dei francofortesi non cedette mai, neppure negli anni '40, alle lusinghe dell'anti-illuminismo romantico e conservatore; al contrario, la critica della ragione fu da loro sempre intesa nel senso di una *Selbstkritik*, e segnatamente come critica della *ratio* – l'intelletto calcolante di cui è portatore idealtipico il soggetto borghese, e che Horkheimer e Adorno retrodatavano agli albori della civiltà – nel nome della *Vernunft*. Si trattava, insomma, d'indurre l'illuminismo a riconoscere la propria dialettica interna, l'intima relazione ch'esso intrattiene col suo opposto (il mito), ma al fine di recuperarne il potenziale emancipativo: quel «concetto positivo» dell'*Aufklärung*, che solo può liberarla «dall'irretimento nel cieco dominio»¹³. Impresa non facile, forse persino disperata, ma certo non estranea all'itinerario della filosofia classica tedesca, Marx incluso, cui Cases si richiamava.

⁹ M. HORKHEIMER-TH. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, cit., p. 8.

¹⁰ Cfr. C. GALLI, *Introduzione* all'ultima ediz. it. della *Dialektik dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1997, p. IX.

¹¹ M. HORKHEIMER-TH. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, cit., p. 5.

¹² Particolarmente lucidi, in questo senso, i lavori di S. PETRUCCIANI; cfr. in particolare il volume *Ragione e dominio. L'autocritica della razionalità occidentale in Adorno e Horkheimer*, Roma, Salerno editrice, 1984 e il saggio *L'autocritica della modernità nel pensiero di Adorno e Horkheimer*, in Id., *Marx al tramonto del secolo. Teoria critica tra passato e futuro*, Roma, Manifestolibri, 1995, pp. 95-114.

¹³ M. HORKHEIMER-TH. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, cit., p. 8.

Una significativa eccezione, nel panorama delle primissime reazioni allo «scandalo» francofortese, è rappresentata dallo stesso curatore dei *Minima moralia*, Renato Solmi. Marxista di formazione lukácsiana (come, peraltro, Cases), personalmente impegnato sul fronte di un rinnovamento critico del marxismo in senso antistoricista e antiortodosso, Solmi approcciava le tematiche della Scuola da un angolo visuale affatto diverso rispetto alla maggioranza dei «comunisti-crociani»¹⁴ suoi contemporanei. Anzitutto, egli non nutriva alcun dubbio sul carattere genuinamente marxista, e non già moralista o romantico, della Teoria Critica in generale e dei *Minima* in particolare. Non moralista, perché l'indagine sulla «vita immediata» – la fenomenologia della crisi dei rapporti privati, e del costume in genere, indotta dall'avvento della società di massa – rinvia pur sempre, in Adorno, alle «potenze oggettive che [la] determinano [...] fin negli angoli più riposti»; cioè – glossava Solmi – «alla struttura economica della società»¹⁵. Non romantico, perché «la nostalgia di Adorno per le forme del passato borghese» rimane «essenzialmente critica», e la sua difesa delle «autonomie tradizionali» – il cui fondamento non è per lui «trascendentale, ma materiale e contraddittorio» – si rivolge piuttosto ai loro «affossatori borghesi» che ai loro fustigatori marxisti¹⁶. D'altra parte – notava Solmi –, Adorno non è neppure, «come potrebbe sembrare, un critico della tecnica, ma un critico dell'economia». Proprio perché lo strumento, cinematografo o bomba atomica, non è mai neutro, ma buono o cattivo a seconda della funzione sociale ch'è chiamato a svolgere e che «lo predetermina nella sua costituzione oggettiva», la critica della tecnica non può prescindere, sotto pena d'incorrere nel più astratto dei romanticismi, dalla critica dell'economia. Il che non significa «escludere la possibilità di un 'mutamento di funzione'» (anche se, chiosava apocalitticamente Solmi, «televisione progressiva e psicotecnica socialista potrebbero essere – e quasi certamente sono – contraddizioni *in adiecto*»); vuole dire piuttosto abbandonare, con la «distinzione astratta e meccanica» tra forze produttive e rapporti di produzione, la fiducia nella necessaria convergenza di sviluppo tecnico e progresso sociale. In questa stessa ottica, anche la tesi engelsiana e poi gramsciana, secondo cui la società borghese «lascerebbe in eredità alla nuova» il suo patrimonio strumentale, merita di esser rivista: «La linea del progresso – e sia pure del progresso tecnico – non è continua e ininterrotta. Sarebbe assurdo pretendere che l'uomo si disfaccia di quello che ha fatto: ma non per questo bisogna chiudere gli occhi di fronte al significato oggettivo delle sue creazioni»¹⁷.

Non nello scarso contegno marxista consisteva dunque, per Solmi, il peccato di Adorno; né, d'altra parte, nella sua critica dell'*Aufklärung*, che dell'illuminismo non risparmiava neppure le manifestazioni più insospettabili e progressive. Il limite della teoria critica era piuttosto da ricercarsi nella sua attitudine 'contemplativa', nella sua incapacità di operare la necessaria saldatura con la prassi. Pur ritenendo, con Marx, che le condizioni del «trapasso» alla terra promessa del socialismo siano attualmente date – scriveva Solmi, anticipando tutta una schiera di interpreti provenienti dall'area del marxismo critico –, Adorno sembra infatti considerarle «puramente potenziali»¹⁸. Senonché, «il problema della certezza, o dei modi concreti del trapasso, è essenziale alla teoria», s'intende: marxista; rispetto alla quale, il «pessimismo» adorniano, che nell'abdicare alla dialettica della certezza per una più esile dialettica della speranza sembra voler farsi carico di tutto

¹⁴ R. SOLMI, *Introduzione* a TH. ADORNO, *Minima Moralia*, cit., p. XXXVIII.

¹⁵ Ivi, p. XII.

¹⁶ Ivi, p. XIX.

¹⁷ Ivi, pp. XLI-XLIII.

¹⁸ Ivi, p. LIX.

il peso di un'epoca, configura piuttosto una forma di «regressione all'hegelismo»¹⁹. È questo – concludeva Solmi – il paradosso di una teoria critica senza «coscienza di classe»; di un marxismo, cioè, che, smarrito il proprio referente storico nella totalità alienata della barbarie tardo-capitalista, «entra in contraddizione con se stesso, e finisce per assumere, volente o nolente, tratti speculativi»²⁰. Qui l'utopia, dall'«indicativo futuro», ripiega sul «condizionale»; il necessario trapasso diviene un «salto», una possibilità ineffettuale²¹; e la sola via verso la prassi, altrimenti rinviata, resta la denuncia, tutta teorica, della 'falsità' del dominio: «della non-fatalità del suo esser 'destino'»²².

Analogo rimprovero – quello di non 'vedere' il proletariato – muoveva, alla posizione di Adorno, un altro esponente del marxismo critico, Raniero Panzieri, fondatore, verso la fine degli anni Cinquanta, della rivista *Quaderni Rossi*. L'analisi adorniana della mistificazione di massa, di per sé apprezzabile, resta tuttavia monca – secondo Panzieri –, perché non giunge a intaccare le radici strutturali dell'alienazione. D'altra parte, nel disinteresse di Adorno per la «sfera della produzione» è anche il motivo del suo pessimismo «piccolo-borghese»²³: la sua miopia di fronte alle forze antagoniste generate dal 'funzionamento' stesso del sistema lo spinge a ritrarsi su posizioni «umanistico-esistenzialistiche», che nulla hanno a che vedere col sano realismo di una scienza rivoluzionaria²⁴.

Al dei là dei loro limiti anche evidenti, le letture di Solmi e Panzieri possono considerarsi emblematiche della realtà italiana degli anni Cinquanta-Sessanta; di un paese, cioè, in cui la nuova classe operaia, cresciuta sull'onda del boom economico, pareva disporre del potenziale necessario a sostenere sino in fondo la battaglia contro il Capitale: «Chi vive in paesi dove la lotta di classe ha ancora un senso – aveva scritto Solmi – non può condividere il pessimismo di Adorno, che, per essere maturato nel quadro di un'esperienza cosmopolitica, non è forse per questo più giustificato»²⁵.

2. Se nel decennio compreso tra il 1954 e il 1964 l'attenzione per la Scuola di Francoforte era rimasta per lo più un fatto sporadico e circoscritto, a partire dal '66 si sviluppa, intorno alle tematiche francofortesi, un interesse diffuso, che durerà – pur tra alti e bassi – fino a oggi. A stimolarlo intervengono, da un lato, le traduzioni²⁶; dall'altro, e principalmente, lo scoppio della contestazione studentesca, che in Italia si protrae ben oltre il 1968. Quantunque confusa e pregiudicata – «tanto nelle adesioni entusiastiche quanto nelle ripulse passionali e dogmatiche»²⁷ – da gravi condizionamenti ideologici, la ricezione «studentesca di massa» del pensiero della Scuola di Francoforte contribuisce ad

¹⁹ Ivi, p. LX.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Ivi, p. LVIII.

²² C. GALLI, *Introduzione a Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. XX.

²³ R. PANZIERI, *Relazione sul neocapitalismo* (1961), in ID., *La ripresa del marxismo-leninismo in Italia (scritti 1959-64)*, a cura di D. Lanzardo, Milano, Sapere Edizioni, 1972, p. 211.

²⁴ Ivi, p. 212-213.

²⁵ R. SOLMI, *Introduzione* a TH. ADORNO, *Minima Moralia*, cit., p. LII.

²⁶ Oltre alla già citata *Dialektik der Aufklärung*, ricordiamo: W. BENJAMIN, *Angelus Novus*, trad. it. e introd. di R. Solmi, Torino, Einaudi, 1962); H. MARCUSE, *Eros e civiltà*, trad. it. di L. Bassi, con introd. di G. Jervis, Torino, Einaudi, 1964; W. BENJAMIN, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, trad. it. di E. Filippini, Torino, Einaudi, 1966; H. MARCUSE, *Ragione e rivoluzione*, trad. it. di A. Izzo, con introd. di A. Santucci, Bologna, Il Mulino, 1966; H. MARCUSE, *L'uomo a una dimensione*, trad. it. di L. Gallino e T. Giani Gallino, Torino, Einaudi, 1967; TH. ADORNO, *Dialettica negativa*, trad. it. di C.A. Donolo, Torino, Einaudi, 1970.

²⁷ E. AGAZZI, *Linee fondamentali della teoria critica in Italia*, cit., p. 335.

accelerarne la penetrazione anche nei circoli più ristretti dell'accademia. Non è un caso che, proprio in questo giro d'anni, vedano la luce le prime pubblicazioni dedicate alla Scuola nel suo insieme²⁸. In senso stretto – potremmo dire –, la recezione italiana della teoria critica comincia qui.

Critica di un paradosso tardo-romantico è il titolo – assai indicativo – del breve scritto con cui, nel '67, Galvano Della Volpe liquidava le «stravaganze» francofortesi²⁹. Fautore di un'interpretazione del marxismo in chiave di «galileismo morale», che di Marx privilegiava anzitutto lo sperimentalismo e la cura del concreto, Della Volpe accusava Horkheimer e Adorno per il fatto d'intendere l'*Aufklärung* in un'accezione fin «troppo unilaterale e povera»; di ridurla, cioè, alla sola componente 'utilitaristica' (il «calcolo dell'utile»), colpevolmente astraendo «dalla deontologia laica che l'accompagna»: la «dottrina dei doveri, della "tolleranza", del "rispetto"»³⁰. La dialettica dell'illuminismo, è dunque – scriveva Della Volpe, inaugurando una linea interpretativa che sarà poi ripresa, ma con ben altri mezzi, da Jürgen Habermas – la conclusione paradossale di un sillogismo viziato fin dalle sue premesse; di un ragionamento, cioè, che, «accentuandone oltre misura l'apporto baconiano e scientifico», «non [...] rende giustizia, né storica né filosofica, al Rischiaramento»³¹. Ma l'accusa d'imperizia era solo l'appiglio della contesa. Più grave il secondo capo d'imputazione: spiritualismo. La «reificazione» di cui discettano i «nostri colti autori» non è, a ben guardare, la reificazione «dell'individuo reale, dell'uomo nella fabbrica e nell'ufficio», bensì la «sclerosi» dello «Spirito»; a partire dalla quale dovrebbe esser possibile – singolare inversione dei poli marxiani – spiegare quell'altra, l'«alienazione umana»³². In quest'ottica, si capisce pure perché la teoria critica, lungi dal prospettare una critica del capitalismo, si riduca infine a critica della tecnica, «frutto della pretesa "sclerosi" spirituale». Senonché – commentava Della Volpe – «la tecnica è in se stessa ottima»; e la sua valenza più o meno progressiva «dipende dalla maggiore o minore umanità della società che l'impiega»³³. Qui, nel felice connubio di sviluppo tecnico e progresso sociale, sta la «sola possibilità» di realizzare il «contenuto morale storico dell'Illuminismo». Nella misura in cui rinnegano anche quest'ultima possibilità, Horkheimer e Adorno devono perciò annoverarsi fra quei critici tardo-romantici «della "crisi" della "civiltà" (borghese)», che – da Huxley a Jaspers – ne sono in realtà «i principali pazienti»³⁴.

Piuttosto sintonica con la lettura dell'avvolpiana era la valutazione che, sull'esperienza francofortese, esprimevano due esponenti di spicco della cultura laico-progressista: Pao-

²⁸ Limitandoci alle principali, ricordiamo: C.A. DONOLO, *L'Istituto per la ricerca sociale di Francoforte sul Meno*, in «Quaderni di Sociologia», 2, 1964, pp. 176-207. G.E. RUSCONI, *La teoria critica della società*, Bologna, Il Mulino, 1968; A. SCHMIDT-G.E. RUSCONI, *La Scuola di Francoforte. Origine e significato attuale*, Bari, De Donato, 1972; G. PASQUALOTTO, *Teoria come utopia. Studi sulla Scuola di Francoforte*, Verona, Bertani, 1974.

²⁹ G. DELLA VOLPE, *Critica di un paradosso tardo-romantico*, in ID., *Critica dell'ideologia contemporanea*, Roma, Editori Riuniti, 1967, p. 61.

³⁰ Ivi, p. 62.

³¹ *Ibidem*.

³² Ivi, p. 63.

³³ Ivi, p. 64.

³⁴ *Ibidem*. Ancor più aspro il giudizio dell'allievo di Della Volpe Lucio Colletti, secondo il quale la «fin troppo celebre» *Dialettica dell'illuminismo* esprime non già, come pure vorrebbe, una critica della civiltà borghese, bensì una critica della civiltà *tout court*. Responsabile dei mali del presente non è infatti, per Horkheimer e Adorno, lo sfruttamento capitalistico, ma la «dissacrazione scientifica della natura»: l'illuminismo inteso come regno dell'«intelletto» (in senso hegeliano), cioè come sfera caratterizzata dall'opposizione soggetto-oggetto e dall'attitudine tecnico-sperimentale che ne discende (cfr. L. COLLETTI, *Recensione a Dialettica dell'illuminismo*, in «Problemi del socialismo», 15, 1967, pp. 235-235; e ID., *Il marxismo e Hegel*, Bari, Laterza, 1969).

lo Rossi e Carlo Augusto Viano. Il pensiero di Horkheimer, Adorno e Marcuse s'inserisce – per Rossi – nel quadro di quella sfiducia nella «superiorità dei moderni», che oggi (siamo nel '68) si spinge ben oltre la negazione – già rousseauviana e poi marxiana – della «coincidenza di modernità e razionalità», per arrivare a coinvolgere l'idea stessa di «ragione»³⁵. Soprattutto nell'ultimo Marcuse – notava Rossi –, l'eredità di Marx si fonde a tal punto con quella di Heidegger (e, più in generale, con quella della «filosofia della crisi» otto-novecentesca), che vien fatto di chiedersi se il bersaglio della sua critica siano ancora – come in Marx – «gli aspetti irrazionali e mistificanti della modernità» o non piuttosto la «modernità come tale»³⁶. E va da sé che, in questa seconda ipotesi, ogni spazio sarebbe tolto alla progettualità rivoluzionaria; e il «Gran Rifiuto» marcusiano scadrebbe perciò a un «rivoluzionarismo astratto [...], in cui il profetismo si sostituisce alla previsione»³⁷.

Sulla stessa linea Carlo Augusto Viano, in uno scritto (anch'esso del '68) intitolato *Marcuse o i rimorsi dell'hegelismo perduto*. Profondamente segnata – come, del resto, tutto il marxismo occidentale – dal fenomeno del «ritorno ad Hegel», cui si aggiunge però l'influsso determinante di Freud, la critica marcusiana fa appello alla «forza rivoluzionaria» della «ragione cosmica» (la *Vernunft* hegeliana) per esortare l'umanità alienata a una «mobilitazione totale» delle energie psichiche addizionalmente represses dalla gabbia d'acciaio della civiltà tecnologica³⁸. Senonché, con questo suo programma, Marcuse abbandona *de facto* – secondo Viano – la «filosofia marxiana della storia», che poco concede «ai fattori di mobilitazione soggettiva», affidandosi piuttosto a «precise diagnosi storiche»³⁹. Va dunque accettato il giudizio di coloro i quali scorgono nel marcusianesimo «una filosofia romantica e quarantottesca», che, per voler essere radicale, rischia invece di legittimare forme di «ritualismo simbolico» del tutto innocuo e funzionale al sistema⁴⁰.

Ben altra accoglienza incontravano le tesi della Scuola sulla sponda del marxismo critico e della «nuova sinistra». Pur nella loro diversità, i giudizi provenienti da quest'area culturale-politica testimoniano di un'attenzione (che in alcuni si traduce in sostanziale adesione) alle posizioni francofortesi, la quale non è dato riscontrare altrove.

Recensore, sui *Quaderni piacentini*, della *Dialettica dell'illuminismo*, Cesare Piacioli rigettava l'equiparazione dell'avvolpiana fra teoria critica francofortese e *Kulturkritik* di marca conservatrice. Se è vero che «non è certo la macchina» a minacciare l'uomo, si deve pure riconoscere – osservava Piacioli, riprendendo Solmi – che un semplice uso della macchina «diverso da quello capitalistico» non garantisce di per sé l'emancipazione⁴¹. Al contrario: sì stretto è il legame tra mezzi tecnici e fini sociali, che la futura civiltà socialista

³⁵ P. ROSSI, *Nuove analisi per il nostro tempo*, in «Rinascita», 21, 1968, rist. in ID., *Storia e filosofia. Saggi sulla storiografia filosofica*, Torino, Einaudi, 1969, p. 244-245.

³⁶ Ivi, p. 248.

³⁷ Ivi, p. 249.

³⁸ C.A. VIANO, *Marcuse o i rimorsi dell'hegelismo perduto*, in «Rivista di filosofia», 2, 1968, pp. 176 e 180.

³⁹ Ivi, p. 180-181.

⁴⁰ Ivi, p. 182-183. In uno scritto di dieci anni successivo (*La ragione, l'abbondanza, la credenza*, in A.G. GARGANI (a cura di), *Crisi della ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane*, Torino, Einaudi, 1979, pp. 305-366), Viano formulava, sulla Scuola di Francoforte, un giudizio più sfumato: pur esprimendo il «rifiuto della società industriale», la teoria critica tiene fermo all'idea che nella «ragione» risiedano le sole speranze di «liberazione dell'uomo» – sicché non può in alcun modo essere accusata di irrazionalismo. Il suo limite consiste piuttosto nel ricercare, assurdamente, una forma di sapere superiore a quello messoci a disposizione dalla scienza e dai suoi metodi.

⁴¹ C. PIACIOLA, *Dialettica dell'illuminismo di Horkheimer e Adorno*, in «Quaderni piacentini», 29, 1967, p. 76.

potrebbe vedersi costretta a rinunciare, almeno in parte, al suo lascito borghese. Pienamente giustificate appaiono, dunque, le diffidenze di Horkheimer e Adorno nei confronti della tecno-scienza. D'altra parte, la presenza, nella *Dialektik*, di un «lato idealistico» – il fatto cioè, di non saper offrire null'altro che una «speranza utopistica» – non basta a tacciarla di spiritualismo: non in una «conversione spirituale» consiste infatti, per i francofortesi, la via d'uscita dalla crisi, bensì nell'«instaurazione di un nuovo assetto sociale»⁴².

Alla medesima area del marxismo critico fa capo l'autore della prima monografia italiana sulla Scuola di Francoforte, Gian Enrico Rusconi. Interpretazione «materialistica» della scienza (ricondata, quest'ultima, dal terreno della gnoseologia su quello, antropologico, della «storia sociale vissuta») e prospettiva politica «socialista» costituiscono – secondo Rusconi – i due principali punti di convergenza fra la neonata *kritische Theorie* e il pensiero di Marx; anche se – precisava l'autore – l'impiego in chiave «metodologica ed esclusivamente critica» delle categorie marxiane imprime all'elaborazione dei francofortesi una torsione tale, «per cui alla fine diventa equivoca l'accezione di "materialista" e persino di "socialista" così come vengono comunemente intese»⁴³. Ma se ciò è sufficiente a porre la teoria critica al riparo dalle accuse di oscurantismo, non basta tuttavia a dissimularne la progressiva depoliticizzazione. Invero, già in *Eclipse of Reason* e nella *Dialektik*, ma poi, soprattutto, negli scritti di Adorno degli anni '50 e '60, si fa evidente – scriveva Rusconi – tutto lo iato che separa i francofortesi dal «principio fondamentale del marxismo»: «il trapasso necessario dalla vecchia società borghese alla nuova»; e ciò perché, una volta «ripudiata» – come accade nell'ultimo Adorno – la «cattiva logica della costrizione», l'orizzonte stesso della prassi, inesorabilmente, dilegua⁴⁴. Nei suoi scritti successivi sull'argomento, Rusconi prenderà sempre più decisamente le distanze dalle «ambivalenze» della Scuola, senza però mai giungere a darne una valutazione negativa⁴⁵.

Senz'altro favorevole alle posizioni dei francofortesi è invece l'interpretazione svolta da Tito Perlini in un lungo saggio dal titolo *Autocritica della ragione illuministica*. Posto che il «paradosso» trainante della teoria critica è quello «per cui, all'apice del proprio arco di sviluppo, la civiltà si rovescia in barbarie», il principale merito di Horkheimer e Adorno consiste nell'averne rintracciato le cause non già – come accade in Lukács – fuori dalla ragione, nell'«irrazionale», ma dentro la ragione stessa, «che tale irrazionale ha prodotto»⁴⁶. Bersaglio della teoria critica non è però – come ritengono i suoi detrattori 'illuministi' – la ragione in quanto tale; e neppure la ragione strumentale nel suo uso tecnico, per così dire; bensì l'indebita assolutizzazione della *ratio* di cui oggi si fa portavoce e profeta il positivismo scientifico. Si tratta dunque, nel caso dei francofortesi, di un'autodifesa della ragione filosofica contro la minaccia incombente della sua totale degradazione a «*logos del dominio*» – giacché «la ragione, ridotta ad intellettualismo astratto, è inerme a resistere alla forza che la converte in mezzo»⁴⁷. Con loro, l'*Aufklärung* 'vede' – forse per la prima volta – l'illusorietà di un'emancipazione perseguita soltanto

⁴² Ivi, p. 79.

⁴³ G.E. RUSCONI, *La teoria critica della società*, cit., p. 212-213.

⁴⁴ Ivi, p. 257-259.

⁴⁵ G.E. RUSCONI, *L'ambivalenza di Adorno*, in «La critica sociologica», 13, 1970; ID., *Per una critica della Dialettica negativa di Theodor W. Adorno*, in «Rinascita», 1970; ID., *Precisazioni sulle ambivalenze della Scuola di Francoforte*, in AA. VV., *Il marxismo italiano degli anni Sessanta*, Roma, Editori Riuniti, 1971; ID., *Appunti critici sulla Scuola di Francoforte*, in A. SCHMIDT-G.E. RUSCONI, *La Scuola di Francoforte*, cit., pp. 117-240.

⁴⁶ T. PERLINI, *Autocritica della ragione illuministica. Aspetti e momenti del pensiero negativo*, in «Ideologie», 9-10, 1969, p. 156.

⁴⁷ Ivi, p. 158.

all'insegna della signoria sulla natura (e sull'uomo); la 'contraddizione', cioè, di una ragione ridotta a *techné*, ma proprio per questo incapace di risolversi in *praxis*⁴⁸.

Un punto d'approdo di questa fase della discussione⁴⁹ può considerarsi il volume di Marzio Vacatello *Th. W. Adorno: il rinvio della prassi*, che di Adorno critica soprattutto l'incapacità «di vedere più lontano del circolo vizioso di un capitalismo che si riproduce nella docile coscienza degli uomini che dovrebbero trasformarlo»; conclusione, quest'ultima, derivata da premesse assai discutibili, a cominciare dalla tesi, «mai dimostrata, della integrazione del proletariato»⁵⁰. Ma questo libro c'interessa anche perché inaugura una tendenza che diverrà dominante nella seconda metà degli anni Settanta, periodo caratterizzato dall'abbandono dei toni polemici in favore di un approccio più 'scientifico' al pensiero della Scuola⁵¹.

3. A partire dalla fine degli anni Settanta, la scena intellettuale italiana muta profondamente. L'influenza del marxismo va rapidamente esaurendosi, per far posto al dibattito sulla «crisi della ragione»⁵² e, poi, intorno alle tematiche del cosiddetto «pensiero debole»⁵³. È in questo nuovo scenario che devono collocarsi gli interventi sulla Scuola di Francoforte pubblicati negli ultimi due decenni.

Un impulso decisivo all'apertura di questa nuova fase proviene, tra l'81 e l'83, dagli scritti di Jürgen Habermas. Già in *Theorie des kommunikativen Handelns*, Habermas prendeva atto del fallimento del programma della prima teorica critica, imputandolo

⁴⁸ Cfr. Ivi, pp. 229-230. Perlini è anche autore di due volumi monografici dedicati ad autori francofortesi: *Che cosa ha veramente detto Marcuse*, Roma, Ubaldini, 1968 e *Che cosa ha veramente detto Adorno*, Roma, Ubaldini, 1971.

⁴⁹ Nella quale ebbero parte attiva, tra gli altri, anche F. FERRAROTTI, *La sociologia di Horkheimer e Adorno*, in «De Homine», 19-20, 1966, pp. 143-146; N. DE FEO, *Ragione e rivoluzione nel pensiero dialettico*, in «Aut Aut», 99, 1967, 50, pp. 49-76; V. BOARINI, *Per una lettura marxiana di Marcuse*, in «Problemi del socialismo», 19-20, 1967, pp. 719-736; G. CALABRÒ, *La società 'fuori tutela'*, in «De Homine», 26, 1968, pp. 53-74; F. CERUTTI, *Marxismo e sociologia nella Repubblica Federale Tedesca*, «Belfagor», 6, 1969, pp. 633-652; L. FRASCONI, *Il marxismo della teoria critica*, in «Utopia», 10, 1972, pp. 31-35; G. MARRAMAO, *Introduzione* alla raccolta di scritti di F. POLLOCK, *Teoria e prassi dell'economia di piano*, Bari, De Donato, 1973.

⁵⁰ M. VACATELLO, *Th. W. Adorno: il rinvio della prassi*, Firenze, La Nuova Italia, 1972, p. 2.

⁵¹ Non possiamo purtroppo soffermarci in dettaglio su questa fase della recezione. Segnaliamo tuttavia le pubblicazioni principali: S. MORAVIA, *Adorno e la teoria critica della società* (con antologia), Firenze, Sansoni, 1974; R. BODEL, *Adorno e la dialettica*, in «Rivista critica di storia della filosofia», IV, 1975, pp. 432-457; G. GALEAZZI, *La Scuola di Francoforte*, Roma, Città Nuova, 1975; L. GENINAZZI, *Horkheimer & C. Gli intellettuali disorganici: le origini della Scuola di Francoforte*, Milano, Jaca Book, 1977; E. RUTIGLIANO, *Teoria o critica. Saggio sul marxismo di Adorno*, Bari, Dedalo, 1977; R. NEBULONI, *Dialettica e storia in Th. Adorno*, Milano, Vita e Pensiero, Milano, 1978; M. PROTTI, *Homo Theoreticus. Saggio su Adorno*, Milano, Angeli, 1978; E. RUTIGLIANO (a cura di), *Temi del pensiero critico-negativo. Atti del convegno «Il Pensiero critico-negativo e la cultura italiana»*, Trento, Pubblicazioni della Facoltà di Sociologia, 1978; R. GENOVESE, *Dell'ideologia inconsapevole. Studio attraverso Schopenhauer, Nietzsche, Adorno*, Napoli, Liguori, 1979; C. PETTAZZI, *Th. Wiesengrund Adorno. Linee di origine e di sviluppo del pensiero (1903-1949)*, Firenze, La Nuova Italia, 1979; nonché la pregevole *Introduzione* di L. CEPPEA alla nuova edizione italiana (finalmente integrale) dei *Minima moralia*, Torino, Einaudi, 1979; A. PONSETTO, *Max Horkheimer: dalla distruzione del mito al mito della distruzione*, Bologna, Il Mulino, 1981.

⁵² Su ciò, si veda in particolare il già cit. volume collettaneo a cura di A.G. GARGANI, *Crisi della ragione*.

⁵³ Orientamento filosofico sviluppatosi in Italia a partire dai primi anni '80 e caratterizzato dall'elaborazione in chiave post-metafisica e antifondazionale dell'ermeneutica di Nietzsche e Heidegger. Manifesto del movimento può considerarsi il volume collettaneo a cura di G. VATTIMO e P. A. ROVATTI, *Il pensiero debole*, Milano, Feltrinelli, 1983 (contributi di F. Crespi, A. Dal Lago, U. Eco, D. Marconi e altri); ma si veda anche il successivo P.A. ROVATTI-A. DAL LAGO, *Elogio del pudore. Per un pensiero debole*, Milano, Feltrinelli, 1989. Sul panorama filosofico italiano fino alla metà degli anni '80 si veda C.A. VIANO, *Va' pensiero. Il carattere della filosofia italiana contemporanea*, Torino, Einaudi, 1985 (fortemente polemico nei confronti del «pensiero debole»).

all'«esaurimento del paradigma della filosofia della coscienza». L'autocritica dell'*Aufklärung* fallisce – questa, in sintesi, la tesi habermasiana – perché Horkheimer e Adorno rimangono prigionieri della 'falsa' alternativa coscienzialista tra una «ragione oggettiva» bandita dalla storia e una «ragione soggettiva» storicamente trionfante ma incapace di 'conciliazione'⁵⁴. Nel successivo *Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung*, Habermas confermava la propria diagnosi, ma con particolare riferimento alla *Dialettica dell'illuminismo*. All'origine della duplice insufficienza della *Dialektik* (la quale, se da un lato offre un'immagine sorprendentemente livellata della modernità, dall'altro mette capo a una sorta di critica totale della ragione che, come la genealogia nietzschiana, corrode le sue stesse condizioni di possibilità) sta una concezione della razionalità tutta schiacciata sulla dimensione soggettivo-strumentale. Solo un più ampio concetto di ragione – la 'scoperta', nelle strutture della comunicazione, di una forma di razionalità distinta e prioritaria rispetto alla *Zweckrationalität* – avrebbe consentito di apprezzare il potenziale emancipativo veicolato dalla modernità culturale⁵⁵ e, quindi, di assumerlo come base su cui innestare l'esercizio critico. Sfortunatamente – conclude Habermas – Horkheimer e Adorno non intrapresero mai quell'opera di revisione concettuale che sarebbe stata necessaria al fine di riguadagnare, con la prospettiva di una critica immanente dell'universo moderno, anche una solida base normativa per la teoria⁵⁶.

La lettura habermasiana ha esercitato un'influenza crescente sulla discussione italiana degli ultimi anni. Da essa vorremmo partire per stilare una mappa (quantunque provvisoria) delle posizioni in campo. Per ragioni di spazio, privilegeremo quei contributi nei quali la denuncia anche severa dei limiti dell'esperienza francofortese (Habermas incluso) resta tuttavia funzionale a una *prosecuzione* della teoria critica... con altri mezzi⁵⁷.

⁵⁴ Cfr. J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bände, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1981, tr. it. di P. Rinaudo, *Teoria dell'agire comunicativo*, 2 voll., introd. di G.E. Rusconi, Bologna, Il Mulino, 1986, vol. I, pp. 488-529).

⁵⁵ Potenziale rappresentato, secondo Habermas, dalla differenziazione delle sfere di valore e dalla conseguente razionalizzazione del mondo della vita, entro il quale processi d'intesa su pretese di validità rimpiazzano i tradizionali vincoli autoritativi nel ruolo di *media* per il coordinamento sociale delle azioni. Espressione storico-tangibile di questo processo sono, per Habermas: a) l'autoriflessione delle scienze che le spinge continuamente al di là della semplice razionalità strumentale; b) il carattere universalistico del diritto e della morale, incarnato (sia pure imperfettamente) nelle istituzioni degli Stati costituzionali; c) l'esperienza estetica di una soggettività sottratta ai vincoli dell'attività utilitaria e della percezione quotidiana (cfr. J. Habermas, *Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung*, in K.H. BOHRER (hrsg.), *Mythos und Moderne*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1983; rist. in J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1985 (trad. it. di E. e E. Agazzi, *L'intrico di mito e illuminismo: Horkheimer e Adorno*, in ID., *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, Roma-Bari, Laterza, 1987, p. 116-118).

⁵⁶ Cfr. *ivi*, p. 133.

⁵⁷ Non a caso, gli autori di cui ci occuperemo sono tutti membri del «Seminario permanente di teoria critica» (fondato nel 1990), il principale gruppo italiano di ricerca sulle tematiche della Scuola di Francoforte, le cui pubblicazioni sono annualmente ospitate sulla rivista «Fenomenologia e società». Tra gli scritti di altri studiosi appartenenti al «Seminario», segnaliamo: A. BELLAN, *Il linguaggio e il negativo. Sull'elemento linguistico nel pensiero di Adorno*, in «Fenomenologia e società», 1/2, 1996, pp. 192-209; M. BIANCHIN, *Ragione e linguaggio. Ermeneutica, epistemologia e teoria critica in J. Habermas*, Milano, Guerini e Associati, 1995; L. CEPPEA, *Pluralismo etico e universalismo morale in Jürgen Habermas*, in «Teoria politica», 2, 1997, pp. 97-111; G.B. CLEMENTE, *Universalismo e svolta linguistica nel pensiero di K.-O. Apel*, in «Fenomenologia e società», 2, 1999, di prossima pubblicazione; L. CORTELLA, *Dopo il sapere assoluto. L'eredità hegeliana nell'epoca post-metafisica*, Milano, Guerini e Associati, 1995; ID., *La teoria critica dalla dialettica alla dialogica*, in «Fenomenologia e società», 1-2, 1996, pp. 210-230; P. COSTA, *Che cosa significa teoria critica?*, in «Fenomenologia e società», 2, 1994, pp. 78-116; E. DONAGGIO, *Un'«illuminante incoerenza»: Jürgen Habermas legge Max Weber*, in «Fenomenologia e società», 2, 1994, pp. 86-116; U. FADINI, *Verso un'antropologia dell'artificiale*, Milano, Mimesis, 1999; R. GIOVAGNOLI, *Jürgen Habermas: il concetto di trascendenza nella teoria dell'agire comunicativo*, in «Per la filosofia», 38, 1996, pp. 58-69; W. PRIVITERA, *Il luogo della critica. Per leggere Habermas*, Messina, Rubbettino, 1996; M. ROSATI, *Consenso e razionalità. Rifles-*

Al problema dei fondamenti normativi è dedicato il saggio di Virginio Marzocchi, *Criticità e/o fondazione filosofica? Dalla critica della ragione strumentale (Horkheimer e Adorno) alla giustificazione della razionalità comunicativa (Habermas, Apel e oltre)*. A dispetto dell'«ambiguo rapporto» che la teoria critica ha sempre intrattenuto «con il problema filosofico della giustificazione» – scrive Marzocchi –, essa non può fare a meno di interrogarsi sulle sue «condizioni di validità discorsiva»⁵⁸. In quest'ottica, l'accusa rivolta da Habermas all'impianto della *Dialektik* (il fatto, cioè, di assumere, quale residuo normativo, «un'idea di ragione avvertita al contempo come superata e quindi incapace di venir giustificata sul suo stesso terreno») deve giudicarsi «fondamentalmente corretta»⁵⁹. Invero, già nel suo nucleo originario (formulato, com'è noto, da Horkheimer nell'editoriale del '37)⁶⁰, la teoria critica appare viziata da «una sorta di acriticità», essendo quest'ultima da imputarsi alla natura stessa del metodo impiegato: quella «critica dell'ideologia» che, abbassando «le teorie alternative a produzioni ideologiche», espressione «di nessi esternamente indotti [...], non avverte più il bisogno di dar conto di sé, della legittimità argomentabile della propria posizione»⁶¹. A maggior ragione, dunque, va accolta con favore la svolta operata, nell'ambito della tradizione francofortese, dallo stesso Habermas. Il «mutamento di paradigma nel senso della teoria della comunicazione»⁶², se da un lato consente di determinare il punto di vista assunto dal teorico, sì da renderlo a sua volta oggetto di possibile discussione, dall'altro ancora l'impresa critica ai principi di una razionalità (la ragione comunicativa, appunto) la quale, proprio in quanto esprime il contenuto positivo della razionalizzazione moderna, permette anche di individuare le «patologiche unilateralità» e di prospettare un'azione correttiva⁶³.

V'è tuttavia, nella 'riforma' habermasiana, un momento di «'cattiva' continuità» con i primi francofortesi⁶⁴. Pur avvertendo la necessità di accertare teoricamente i principi della sua teoria della razionalità, Habermas rifiuta il ricorso alla fondazione filosofico-trascendentale, per ripiegare piuttosto su una strategia di convalida empirico-ricostruttiva⁶⁵. Senonché – nota Marzocchi – il mantenimento di una simile pregiudiziale 'antifilosofica' ripropone daccapo il problema della criticità della teoria. Impegnato a rinvenire le basi normative della teoria critica nell'eticità del mondo della vita, Habermas è infatti costretto, da un lato, «ad operare una forte idealizzazione della realtà sociale», dall'altro (e soprattutto), «a ridurre la critica, da istanza di possibile [...] trasformazione

sioni su alla teoria dell'agire comunicativo, Roma, Armando, 1994; C. SANDRELLI, *Jürgen Habermas e Karl-Otto Apel sui fondamenti normativi della teoria critica*, in U. CURI (a cura di), *I limiti della politica*, Milano, Franco Angeli, 1991, pp. 154-179; A. SARTORI, *Linguaggio e antropologia. Habermas e Gehlen: un confronto critico*, in «Fenomenologia e società», 3, 1996, pp. 89-105; I. TESTA, *Scetticismo, mondo, autoriflessione. Il superamento della scepri moderna del mondo esterno tra Moore, Wittgenstein, Austin e Apel (passando per Hegel)*, in «Fenomenologia e Società», 3, 1997, pp. 94-121.

⁵⁸ V. MARZOCCHI, *Criticità e/o fondazione filosofica? Dalla critica della ragione strumentale (Horkheimer e Adorno) alla giustificazione della razionalità comunicativa (Habermas, Apel e oltre)*, in «Fenomenologia e società», 2, 1994, p. 120.

⁵⁹ Ivi, p. 119-120.

⁶⁰ M. HORKHEIMER, *Traditionelle und kritische Theorie*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», 1937; rist. in ID., *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, 2 Bände, Frankfurt a.M., Fischer, 1968 (trad. it. di G. Backhaus, *Teoria tradizionale e teoria critica*, in M. HORKHEIMER, *Teoria Critica*, 2 voll., Torino, Einaudi, 1974, vol. 2, pp. 135-195).

⁶¹ V. MARZOCCHI, *Criticità e/o fondazione filosofica?*, cit., pp. 125-126.

⁶² Cfr. J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, cit., vol. 1, pp. 517-18.

⁶³ V. MARZOCCHI, *Criticità e/o fondazione filosofica?*, cit., 131.

⁶⁴ Ivi, p. 120.

⁶⁵ In quanto ricostruzione razionale ed ipotetica delle regole che costituiscono il sapere implicito di fatto posseduto dai parlanti, la teoria della razionalità comunicativa resta soggetta – secondo Habermas – alla corroborazione/falsificazione empirica.

dell'esistente, [...] a monito per la salvaguardia o al massimo per la più piena realizzazione di quanto già si dà»⁶⁶. La conclusione da trarne – secondo Marzocchi – è che solo il trasferimento della fondazione sul piano filosofico-trascendentale può sollevare la teoria oltre la soglia della contingenza, restituendole con ciò il suo potenziale critico-emancipativo. Nella misura in cui sviluppa segnatamente quest'ultimo programma, la riflessione di Karl-Otto Apel «può venir considerata una proficua integrazione del progetto habermasiano»⁶⁷.

Alla medesima esigenza ricostruttiva è ispirato l'articolo di Stefano Petrucciani *Teoria critica tra Adorno e Habermas: continuità e fratture*. Benché rappresenti il principale motivo di continuità programmatica all'interno della tradizione francofortese – scrive Petrucciani –, la questione della «criticità» della teoria critica è andata soggetta a numerose riformulazioni; da essa bisogna dunque prender le mosse per gettare le basi di una storia «filosofica» della Scuola⁶⁸. La prima formulazione risale agli anni '30: un'autocritica della ragione è possibile – così Horkheimer, secondo Petrucciani –, perché l'«interesse al superamento dell'ingiustizia sociale [...] è un *interesse della ragione* stessa»; quest'ultima, infatti, incorpora istanze (autonomia e universalità) «che non si possono, senza negarle, confinare al solo ambito del discorso teoretico, ma devono valere per la forma di vita umana in generale»⁶⁹. Questo programma trova il suo compimento nella *Dialektik der Aufklärung*, il cui obiettivo consiste appunto nel mostrare come «l'emancipazione dalla soggezione alla natura, che è il *telos* dell'illuminismo, richieda al tempo stesso l'emancipazione dalle forme [...] del dominio sociale»⁷⁰. Sbaglia, perciò, Habermas quando attribuisce a Horkheimer e Adorno una completa identificazione di ragione e dominio. Al contrario: nell'opera del '47, la ragione appare bensì «inestricabilmente lega-

⁶⁶ Ivi, p. 136.

⁶⁷ *Ibidem*. Di Apel si vedano soprattutto i tre «tentativi di pensare con Habermas contro Habermas»: K-O. APEL, *Normative Begründung der 'Kritischen Theorie' durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch mit Habermas gegen Habermas zu denken*, in A. HONNETH, T. MCCARTHY, C. OFFE, A. WELLMER (hrsg.), *Zwischenbetrachtungen Im Prozeß der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1989, pp. 15-65; ID., *Das Problem des offen strategischen Sprachgebrauchs in transzendentalpragmatischer Sicht. Ein zweiter Versuch mit Habermas gegen Habermas zu denken*, in H. BURCKHART (hrsg.), *Diskurs über Sprache*, Würzburg, Königshausen&Neumann, 1994, pp. 31-52; ID., *Auflösung der Diskursethik? Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung in Habermas' Faktizität und Geltung. Dritter, transzendentalpragmatisch orientierter Versuch mit Habermas gegen Habermas zu denken*, in K-O. APEL, *Auseinandersetzungen. In Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1998, pp. 727-837, volume che vede ristampati anche i primi due *Versuchen*, rispettivamente alle pp. 649-699 e 701-725 (la trad. it. dei tre contributi è contenuta nella raccolta K.-O. Apel, *Discorso, verità, responsabilità. Le ragioni della fondazione: con Habermas contro Habermas*, introd. di V. Marzocchi, Milano, Guerini e Associati, 1997, rispettivamente pp. 189-235, 237-260 e 261-368).

All'opera di Habermas e Apel, Marzocchi ha dedicato, a partire dall'inizio degli anni '80, una lunga serie di scritti, tra i quali ricordiamo: V. MARZOCCHI, *Razionalità comunicativa e dialettica della razionalizzazione: a proposito dell'ultima opera di J. Habermas [su *Theorie des kommunikativen Handelns*]*, «Fenomenologia e società», 21, 1983, pp. 70-85; ID., *L'etica dell'argomentazione di K.-O. Apel: una presentazione e alcune critiche*, «Fenomenologia e società», 1, 1994, pp. 101-132; ID., *È possibile decidere argomentativamente il linguaggio in cui argomentiamo? La svolta linguistica di K.-O. Apel*, «Iride», 14, 1995, pp. 28-45; ID., *Habermas: tradimento o trasformazione della Teoria critica?* [difesa d'ufficio della svolta habermasiana dalle accuse dal neoadorniano Ch. Türke], in «Almanacchi nuovi», 1, 1996, pp. 138-143; ID., *La ragion pratica comunicativa di J. Habermas: morale, eticità, diritto e democrazia*, in «La Cultura», 2, 1996, pp. 255-288; ID., *Per una lettura critica di Fatti e norme [su *Faktizität und Geltung* di Habermas]*, in AA.VV., *La democrazia discorsiva di J. Habermas. Studi su Fatti e norme*, Roma, Carocci, 1999, di prossima pubblicazione.

⁶⁸ S. PETRUCCIANI, *Teoria critica tra Adorno e Habermas: continuità e fratture*, in ID., *Marx al tramonto del secolo*, cit., p. 69.

⁶⁹ Ivi, p. 72.

⁷⁰ Ivi, p. 75.

ta al dominio», ma, d'altra parte, «ne esprime anche la critica»⁷¹ – ed è proprio in questa fessura che può insinuarsi il grimaldello della teoria. «Niente irrazionalismo», dunque, nella *Dialektik*; ma «solo illuminismo pienamente autocosciente»⁷².

E tuttavia – continua Petrucciani – su un punto si deve dar ragione ad Habermas: nel corso della loro elaborazione, Horkheimer e Adorno non riuscirono mai ad approntare le risorse concettuali necessarie ad escludere *in linea di principio* la possibilità di un perversimento del *logos* in puro dominio. Da buoni marxisti, essi guardarono sempre con riluttanza all'idea che vi fosse qualcosa come un «potenziale emancipativo» iscritto nella 'struttura trascendentale' della ragione; ma in tal modo furono pure costretti ad ammettere l'eventualità che, in determinate circostanze storiche, questo potenziale venisse definitivamente «oscurato»⁷³. La percezione che ciò stesse accadendo nel presente spiega, almeno in parte, gli esiti radicalmente pessimistici del pensiero tardo dei maestri francofortesi.

Diverso è il discorso per quel che riguarda la revisione habermasiana della teoria critica. Avvalendosi di uno strumentario concettuale in gran parte mutuato dal *linguistic turn*, Habermas riesce proprio laddove Horkheimer e Adorno avevano fallito: nell'obiettivo, cioè, di dimostrare la fondamentale irriducibilità della ragione (*qua* razionalità comunicativa) a mero strumento di manipolazione⁷⁴. Ciò che in Habermas resta insoddisfacente è invece – anche secondo Petrucciani – «l'autocomprensione della teoria [...] in termini scientifici e fallibilistici»⁷⁵; rispetto alla quale, la 'refilosofizzazione' apeliana della teoria critica, che, come tale, segna piuttosto una fuoriscita dalla tradizionale impostazione francofortese, costituisce tuttavia un valido correttivo⁷⁶.

Di segno opposto è la «rilettura» della *Dialettica dell'illuminismo* offerta da Rino Genovese. Come Petrucciani, anche Genovese considera ingiustificata l'accusa – lanciata da Habermas – secondo cui l'impianto della *Dialektik* testimonierebbe di uno «sfrenato scetticismo della ragione»⁷⁷; ma, a differenza di Petrucciani, egli ritiene che proprio nell'attitudine strenuamente antiscettica di Horkheimer e Adorno sia da vedersi il principale difetto dell'approccio francofortese. La radice dell'acriticità della teoria critica non risiede – per Genovese – nell'incertezza delle sue basi normative, quanto piuttosto nella sua incapacità di spingere *oltre* l'«estremo limite» l'autoriflessione dell'*Aufklärung*; fino al punto, cioè, in cui si è indotti a riconoscere, con Nietzsche, «che la prospettiva della critica dell'ideologia [...] è solo una prospettiva tra le altre»⁷⁸.

Ma se il prospettivismo resta fuori dalla *Dialektik*, un ruolo di rilievo vi svolge invece l'altro filo conduttore del pensiero nietzschiano: la «critica del soggetto»⁷⁹. La stessa tesi

⁷¹ Ivi, p. 79.

⁷² Ivi, p. 76.

⁷³ Ivi, p. 80-81.

⁷⁴ Cfr. ivi, p. 83 e ss.

⁷⁵ Ivi, p. 88.

⁷⁶ Cfr. Ivi, p. 90-91: «Apel in certo modo *compie* il percorso della teoria critica in quanto attinge al saldo fondamento della criticità, ma in questo stesso atto *fuoriesce* dalla teoria critica come nel tempo si è delineata, poiché ne abbandona quello che *storicamente* ne era un aspetto costitutivo, e cioè *l'integrazione di filosofia e teoria della società senza una radicale differenza di statuto teorico*». Sul pensiero di Apel e Habermas si vedano anche: S. PETRUCCIANI, *Etica dell'argomentazione. Ragione, scienza e prassi nel pensiero di K.-O. Apel*, Marietti, Genova, 1988; ID., *L'argomentazione confutativa in prospettiva trascendentalpragmatica* [sulla figura apeliana della *Letztbegründung*], «La Cultura», 3, 1994, pp. 447-475; ID., *Introduzione a Habermas*, Roma-Bari, Laterza, 1999, in corso di stampa.

⁷⁷ J. HABERMAS, *Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung*, cit., trad. it. p. 133.

⁷⁸ R. GENOVESE, *Soggetto e mito. Per una rilettura della Dialettica dell'illuminismo*, in «aut aut», 243-244, 1991, pp. 43.

⁷⁹ Ivi, p. 47-48.

di fondo esposta nel libro – «il mito è già illuminismo, e l'illuminismo torna a rovesciarsi in mitologia»⁸⁰ – si lascia leggere come una critica al processo di costituzione della soggettività mediato dalla *ratio*. Prodotto dell'interiorizzazione delle strutture del dominio sociale – che sono anche le strutture del dominio sulla natura – il Soggetto finisce inevitabilmente per rifletterle dentro di sé, sotto forma di repressione pulsionale; laddove il carattere 'mitico' dell'intero processo consiste appunto nel fatto che l'individuazione del singolo riesce soltanto al prezzo della sua identificazione con l'universalità del dominio⁸¹.

Le potenzialità implicite in questa forma di scetticismo radicalizzato, che si rivolge direttamente all'«agente del dubbio», restano tuttavia inesprese – secondo Genovese – a causa del perdurante «fardello dialettico» che grava sul pensiero di Horkheimer e Adorno⁸². Ad apparire fuorviante, da questo punto di vista, è soprattutto il «presupposto sociologico» della loro analisi: la nozione weberiana di disincantamento⁸³. Solo se si ritiene che il mondo intero sia stato attraversato da un processo di «disincantamento antimitico», si può lamentare il rovesciamento dialettico dell'*Aufklärung* in un nuovo «incantesimo mitico»⁸⁴. Ma ciò non toglie l'implausibilità della premessa. Uno sguardo sociologicamente più accorto rivela che il disincantamento è stato in realtà un fenomeno assai circoscritto, limitato ad alcune «zone [...] della società occidentale»; e che l'illuminismo, lungi dal determinare la scomparsa del mito, ha dovuto piuttosto – sulle isole Trobriand così come nella prossimità imbarazzante dei nostri domestici 'altrove' – «venire a patti» con esso⁸⁵. Sbaglierebbe, tuttavia, chi scorgesse in tale «commistione» la riprova dell'avvenuto tradimento dell'*Aufklärung*: non solo perché, come «insieme di credenze che si trova a fronteggiare altri insieme», l'illuminismo «non può [non ha mai potuto] far scomparire il mito»; ma anche perché, più profondamente, l'illuminismo, come «spirito critico radicale», ha bisogno della chiusura mitica onde evitare di «autodissolversi»⁸⁶.

In qualche modo intermedia tra questi due estremi è la posizione di Alessandro Ferrara, con la quale vorremmo concludere la nostra rassegna. Per Ferrara, la revisione della teoria critica non può consistere, oggi, in una riabilitazione della filosofia trascendentale – divenuta obsoleta dopo il *linguistic turn*; né tanto meno in una resa incondizionata al relativismo scettico, che fa terra bruciata di ogni istanza di validità; quanto piuttosto nel recupero dell'ideale (già rousseauviano) dell'autenticità come «identità autocongruente»⁸⁷: l'unico criterio normativo in grado di sopravvivere alla pluralizzazione dei lin-

⁸⁰ M. HORKHEIMER-TH. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, cit., p. 8.

⁸¹ Cfr. R. GENOVESE, *Soggetto e mito*, cit., p. 49.

⁸² Ivi, p. 48 e 55.

⁸³ Ivi, p. 50.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ Ivi, p. 50-51.

⁸⁶ Ivi, p. 52-53: «Tra l'illuminismo e il mito si realizza così un accoppiamento strutturale, un'alleanza simbiotica: il mito conferisce all'illuminismo la chiusura dei possibili di cui l'illuminismo [...] di per sé non sarebbe capace [...]; l'illuminismo dà al mito la capacità autoriflessiva, cioè la capacità di poter vedere qualsiasi chiusura da una prospettiva esterna [...] riaprendo così il gioco delle possibilità». Genovese ha poi sviluppato una sua originale versione della teoria critica come «impegno scettico» in *La tribù occidentale. Per una nuova teoria critica*, Torino, Boringhieri, 1995. Dello stesso autore si vedano anche: R. GENOVESE (a cura di), *Modi di attribuzione*, Napoli, Liguori, 1989 e Id., *Figure del paradosso*, Napoli, Liguori, 1992; e i due recenti saggi: *La questione del mito*, in «Iride», 18, 1996, pp. 404-413; e *Rileggendo la Dialettica dell'illuminismo. Intersoggettività, teoria della conoscenza e sindrome antisemita*, in «Nuova corrente», 121-122, 1998, pp. 189-206.

⁸⁷ A. FERRARA, *Che cosa significa «non avere altra legge se non la propria regola individuale»*, in «Fenomenologia e società», 1, 1995, p. 5; per una discussione, si vedano V. MARZOCCHI, *Etica dell'autenticità o autentica complessità del discorso pratico?* e S. PETRUCCIANI, *Discorso morale, autenticità, universalismo*, contenuti nello stesso fascicolo rispettivamente alle pp. 13-27 e 28-38; per un replica, A. FERRARA, *Contrappunti e intersezioni sul tema dell'autenticità. Una risposta ad alcune critiche*, pp. 63-81.

guaggi e delle forme di vita. Di qui occorre prender le mosse – secondo Ferrara – per «ricostruire in chiave universalistica e postmetafisica» quelle nozioni di verità, giustizia e legittimità, alle quali una teoria che si voglia critica non può permettersi di rinunciare⁸⁸.

Nell'impossibilità di riassumere in poche righe gli sviluppi di questo programma⁸⁹, vorremmo tuttavia soffermarci sul rapporto *sui generis* che la prospettiva dell'autenticità intrattiene con la tradizione della teoria critica. A tal fine, ci avvarremo del recente confronto a distanza che ha visto protagonisti lo stesso Ferrara e colui che è da più parti considerato il maggiore esponente della 'terza generazione' della Scuola di Francoforte: Axel Honneth⁹⁰.

La tesi di Honneth è che la teoria critica si trova oggi di fronte a un bivio: la prima strada (già imboccata dalla gran parte dei discepoli non-francofortesi, soprattutto anglosassoni, di Habermas) conduce nel senso di una sua progressiva assimilazione al *mainstream* della filosofia politica contemporanea; benché forse inevitabile o addirittura fruttuosa, una simile opzione (ribattezzata «rawlsianismo di sinistra») segnerebbe la fine della tradizione della teoria critica. La seconda strada, battuta da Honneth, è quella della «filosofia sociale»; di una teoria, cioè, che – fedele, in questo, all'eredità di Horkheimer e Adorno – non si limita a descrivere/denunciare l'ingiustizia, ma si propone di fornire una diagnosi filosoficamente informata delle «patologie» tipiche della società e della cultura tardo-capitalistiche. Comunque vadano le cose, è chiaro – conclude Honneth – che le due strade si escludono vicendevolmente⁹¹.

Nella sua replica, Ferrara contesta proprio quest'ultima affermazione: «filosofia sociale» e «rawlsianismo di sinistra» *non* rappresentano due opzioni alternative, ché anzi «l'una costituisce lo sfondo sui cui l'altro spicca come formulazione specifica della me-

⁸⁸ Ivi, p. 6.

⁸⁹ Scaturita da un confronto costante e duraturo col pensiero di J. Habermas (di cui Ferrara assume sostanzialmente il quadro problematico, salvo poi elaborarlo in senso originale), la «teoria della validità come autenticità» può essere ripercorsa, dalla sua genesi alla sua attuale, compiuta formulazione, attraverso i seguenti scritti: A. FERRARA, *Modernità e autenticità. Saggio sul pensiero sociale ed etico di Jean Jacques Rousseau*, Roma, Armando, 1989 (ed. ingl. riveduta e ampliata *Modernity and Authenticity. A Study of the Social and Ethical Thought of Jean Jacques Rousseau*, New York, SUNY Press, 1993); ID., *A Critique of Habermas's Consensus Theory of Truth*, in «Philosophy and Social Criticism», 1, 1987, pp. 39-67; ID., *Modernità e razionalità nel pensiero dell'ultimo Habermas*, in «Fenomenologia e società», 1, 1989, pp. 9-37; ID., *Universalisms: Procedural, Contextualist and Prudential* (nuova ed. dell'orig. '88) in D. RASMUSSEN (ed.), *Universalism vs. Communitarianism. Contemporary Debates in Ethics*, Boston, MIT Press, 1990, pp. 11-37; ID., *A Critique of Habermas's Diskursethik* [nuova ed. dell'orig. '85], in T. MARANHAO (ed.), *The Interpretation of Dialogue*, Chicago, University of Chicago Press, 1990, pp. 303-37; ID., *Intendersi a Babele. Autenticità, phronesis e progetto della modernità*, Messina, Rubbettino, 1994; ID., *Reflective Authenticity. Rethinking the Project of Modernity*, London-New York, Routledge, 1998 (trad. it. dell'autore, *Autenticità riflessiva. Il progetto della modernità dopo la svolta linguistica*, Milano, Feltrinelli, 1999); ID., *Justice and Judgment. The Rise and the Prospect of the Judgment Model in Contemporary Political Philosophy*, London, Sage, 1999, in corso di stampa.

⁹⁰ Su ciò, si veda C. CAIANO, *La terza fase della Scuola di Francoforte*, in «Rivista di filosofia», 3, 1997, pp. 483-487.

⁹¹ Cfr. A. HONNETH, *Philosophy in Germany*, intervista a cura di S. Critchley, in «Radical Philosophy», 89, 1998, pp. 35-39. Dello stesso autore si vedano in particolare A. HONNETH, *Die zerrissene Welt des Sozialen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1992; ID., *Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose*, Frankfurt a.M., Fischer, 1994; ID., *Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie*, A. HONNETH (hrsg.), *Pathologien des Sozialen. Die Aufgabe der Sozialphilosophie*, Frankfurt a.M., Fischer, 1994 (trad. it. di A. Borsari *Patologie del sociale. Tradizione e attualità della filosofia sociale*, in «Iride», 18, 1996, pp. 295-338); e ID., *La Dialettica dell'illuminismo nell'ottica dei dibattiti attuali sulla critica sociale*, in «Paradigmi», 48, 1998, pp. 501-514; su Honneth si veda C. SANDRELLI, *A. Honneth: critica del potere e lotta per il riconoscimento*, in «Cenobio», 2, 1994, pp. 165-173.

desima tesi generale»⁹². Ma, al di là di ciò, è l'articolazione stessa del discorso di Honneth a suscitare perplessità. Da un lato, egli riduce sotto l'etichetta del «rawlsianismo» un fenomeno ben più ampio: il fatto, cioè, che, «in anni recenti, la filosofia politica è venuta assumendo la posizione cruciale che l'epistemologia e la filosofia della scienza occupavano negli anni Sessanta»⁹³. Da questo punto di vista, «rawlsianismo di sinistra» è soltanto «la componente della teoria critica che si è dimostrata più recettiva» alle ragioni che hanno determinato tale dislocazione: su tutte, la crisi dei fondamenti, che ha trasportato, per così dire, sul piano (*lato sensu*) politico il problema della legittimazione del sapere⁹⁴. D'altra parte, riallacciandosi al paradigma della «filosofia sociale», Honneth sottovoluta la frattura intercorsa tra la prima e la terza generazione dei teorici critici: la svolta linguistica. Se i maestri francofortesi poterono interpretare la loro impresa nel senso che Honneth attribuisce all'espressione *Sozialphilosophie*, ciò accadde soltanto «perché essi non erano tenuti a prendere sul serio [quello stesso] "fatto del pluralismo" che noi consideriamo inaggrabile»⁹⁵. Solo se ritiene che vi sia una e un'unica forma di «vita vera» (*richtiges Leben*) si può pretendere di parlare – come fa Adorno nei *Minima Moralia* – in nome della «vita offesa». Laddove, al contrario, si sia convinti – come noi siamo – che la vita «si dà solo al plurale», si dovrà pure riconoscere che la questione «*se e quale* vita sia stata "offesa" o debba considerarsi "falsa"» può essere sciolta soltanto attraverso un processo di deliberazione democratica⁹⁶.

In quest'ottica, la metafora honnethiana delle «patologie» appare ancora compromessa con una sorta di realismo «pre-postmetafisico». Il problema della «filosofia sociale» non è tanto che essa «tende a 'congelare' la nostra visione della società nei due regni della normalità e della patologia»; quanto piuttosto la sua pretesa che, se qualcosa è patologico, lo è a prescindere da qualsiasi interpretazione⁹⁷. La soluzione consisterebbe nel concepire il filosofo sociale non già come un patologo, ma come un critico d'arte; come qualcuno, cioè, che, in virtù della sua superiore sensibilità estetica, sia capace di far notare al pubblico ciò che nell'opera – nella forma di vita – appare «ben riuscito» (autentico) e ciò che invece sembra «fuori posto» (inautentico o incongruente)⁹⁸. E se ciò comportasse pure un ridimensionamento dell'opposizione tra «rawlsianismo» e «filosofia sociale», tanto meglio; poiché solo se questi due momenti restano complementari «v'è una possibilità [...] che la teoria critica torni ad essere qualcosa di più di un semplice nome proprio riferito a un certo gruppo di intellettuali e ai loro legittimi successori accademici»⁹⁹.

⁹² A. FERRARA, *Left Rawlsianism and Social Philosophy: A Response to 'Philosophy in Germany'*, in «Radical Philosophy», 91, 1998, p. 32.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ Perciò, nota Ferrara, la conclusione cui Honneth perviene nella sua intervista con Critchley – che, cioè, «la filosofia è una componente essenziale della riflessione democratica» – dovrebbe essere piuttosto il *punto di partenza* di una discussione sul futuro della teoria critica.

⁹⁶ A. FERRARA, *Left Rawlsianism and Social Philosophy: A Response to 'Philosophy in Germany'*, cit., p. 33.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ *Ivi*, p. 34.

Giovanni Battista Clemente, *La Scuola di Francoforte in Italia (1954-1999)*,
in «La Création sociale», 1999, di prossima pubblicazione.

Giovanni Battista Clemente
14, via di Novella - 00199 Roma
tel./fax: 06/86387637 oppure 06/86210099
e-mail: g.clemente@mdink.it