

# SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



## L'interesse per l'emancipazione. Le traiettorie della teoria critica della Scuola di Francoforte

The Interest in Emancipation.  
The Trajectories of Frankfurt School's Critical Theory

*Giorgio Fazio*

giorgio.fazio@uniroma1.it

Università di Roma La Sapienza

### A B S T R A C T

Nell'articolo si propone un percorso finalizzato a ricostruire alcuni passaggi di particolare rilevanza teorica nella vicenda della Scuola di Francoforte, in merito al concetto di emancipazione. La tesi che si vuole verificare è che, a dispetto dell'ampio ventaglio di variazioni sul tema, sia possibile isolare alcuni tratti specifici della prospettiva "francofortese" sull'emancipazione, che si lasciano riconoscere in tutte le interpretazioni che ne sono state compiute. Nelle nuove generazioni della teoria critica si è affermata tuttavia l'esigenza di ripensare questo motivo fuori dagli schemi di filosofia della storia di matrice idealistica e marxista, nei quali veniva inizialmente interpretato. La sfida è quella di ripensare l'emancipazione come un obiettivo di prassi determinate e specifiche, ancorate a percorsi di progresso sociale non lineari, interdipendenti ma distinti e persino in contrasto.

PAROLE CHIAVE: Emancipazione; Teoria critica; Ragione; Dominio; Autodeterminazione.

\*\*\*\*\*

In the article is proposed a reconstruction of some passages of particular theoretical relevance in the history of the Frankfurt School regarding the concept of emancipation. The thesis that is to be verified is that, in spite of the wide range of variations on the theme, it is possible to isolate some specific features of the "Frankfurt" perspective on emancipation, which can be recognized in all the interpretations that have been made of it. In the new generations of Frankfurt critical theorists, however, there has emerged the need to rethink this motif outside the frameworks of idealistic and Marxist philosophy of history in which it was initially interpreted. The challenge is to rethink emancipation as a goal of determined and specific praxis, anchored in nonlinear, interdependent but distinct and even conflicting paths of social progress.

KEYWORDS: Emancipation; Critical theory; Reason; Domination; Self-determination.

SCIENZA & POLITICA, vol. XXXIV, no. 67, 2022, pp. 55-74

DOI: <https://doi.org/10.6092/issn.1825-9618/16377>

ISSN: 1825-9618



## 1. Introduzione

Nella vicenda della cosiddetta Scuola di Francoforte il tema dell'emancipazione ha sempre occupato un posto centrale<sup>1</sup>. Fin dall'articolo fondativo di questa tradizione di pensiero, *Teoria tradizionale e teoria critica* (1937) di Max Horkheimer, la teoria critica ha concepito se stessa come un'impresa teorica *sui generis*, che mira ad essere «momento di una prassi tesa a nuove forme sociali»: «il lato intellettuale del processo storico dell'emancipazione» di classi sociali dominate e oppresse<sup>2</sup>. Essa rivendica il proprio radicamento in un interesse pratico generale, «che si riproduce necessariamente con l'ingiustizia dominante»<sup>3</sup>: l'interesse a una trasformazione radicale della società, in vista di una «situazione senza sfruttamento e oppressione, in cui esista effettivamente l'umanità consapevole di se stessa»<sup>4</sup>.

Dopo Horkheimer, tuttavia, nel corso degli sviluppi di questa corrente di pensiero da sempre refrattaria ad essere ricondotta a una voce univoca, il motivo dell'emancipazione è stato declinato in modi anche molto diversi tra loro, tanto da sollevare la domanda se sia legittimo affermare che esista una linea di riflessione specificamente “francofortese” sul tema. Per tentare di rispondere a questo interrogativo, nel presente contributo si proporrà un percorso finalizzato a ricostruire alcuni passaggi di particolare rilevanza teorica in questa vicenda intellettuale. L'ipotesi di partenza che si vuole verificare è che, a dispetto dell'ampio ventaglio di variazioni sul tema, sia effettivamente possibile isolare alcuni tratti specifici della prospettiva “francofortese” sull'emancipazione, che si lasciano riconoscere al fondo di tutte le interpretazioni che ne sono state compiute.

Si procederà quindi nel modo seguente. Una volta isolati alcuni elementi caratteristici dell'approccio francofortese al tema, si tenterà di ripercorrere, in primo luogo, il modo in cui questi orientamenti sono stati declinati dagli esponenti della prima generazione della Scuola di Francoforte: Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse. Si ricostruirà, in seguito, il modo in cui il concetto di emancipazione è stato ripensato da Habermas, nel quadro della svolta linguistica da lui impressa alla teoria critica. Ci si soffermerà, successivamente, sulle riflessioni di quelli che possono essere considerati due esponenti di una terza generazione della Scuola di Francoforte, Axel Honneth e Nancy Fraser, per poi da ultimo accennare al modo in cui il tema è oggi riformulato dai rappresentanti di una nuova generazione della teoria critica tedesca, Rahel Jaeggi e Robin Celikates<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Per un quadro aggiornato sull'ampio contesto di discussione riconducibile alla Scuola di Francoforte cfr. A. HONNETH - P.G. GORDON - E. HAMMER, *The Routledge Companion to the Frankfurt School*, New York, Taylor & Francis, 2019; B. BEST - W. BONEFELD - C. O'KANE, *The SAGE Handbook of Frankfurt School Critical Theory*, London, Sage, 2018; L. CORCHIA - W. PRIVITERA - A. SANTAMBROGIO (ed), *Forme e spazi della teoria critica*, «Quaderni di Teoria Sociale», n. 1-2, 2020.

<sup>2</sup> M. HORKHEIMER, *Teoria tradizionale e teoria critica*, in E. DONAGGIO (ed), *La Scuola di Francoforte*, Torino, Einaudi, 2005, pp. 36-37.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 61.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> Nella ricostruzione offerta in questo contributo si sono operate inevitabilmente delle scelte, sacrificando la trattazione di autori e di posizioni di indubbia rilevanza nel quadro della complessa vicenda della Scuola di Francoforte. Si è ritenuto tuttavia che la selezione proposta di autori e temi possa fornire elementi utili a guadagnare un primo orientamento rispetto all'interrogativo che sta al centro dell'interesse del contributo, ossia se esistano dei tratti qualificanti in senso specifico la riflessione francofortese sul tema dell'emancipazione. Il filo conduttore seguito in questa



In questa ricostruzione si muoverà quindi dall'assunto, ormai acquisito in sede di letteratura secondaria, secondo il quale la vicenda della teoria critica francofortese sia proseguita anche dopo l'esaurimento della sua fase classica, segnata dalle traiettorie intellettuali di Horkheimer, Adorno e Marcuse<sup>6</sup>. In un complesso rapporto di continuità e discontinuità con i propri predecessori, Jürgen Habermas e gli esponenti delle generazioni successive si sono ricollegati alle intenzioni teoriche della prima generazione della Scuola di Francoforte, ma a partire da presupposti filosofici e sociologici anche molto distanti dalle prime formulazioni. In questi sviluppi anche il concetto di emancipazione è stato ripensato, senza tuttavia che il legame con le prime elaborazioni sia mai del tutto venuto meno. Nelle nuove generazioni si è affermata in maniera sempre più netta l'esigenza di ripensare questo motivo fuori dagli schemi di filosofia della storia di matrice idealistica e marxista, nei quali veniva inizialmente interpretato. Si è ribadito che il fine dell'emancipazione è un elemento irrinunciabile della teoria critica. È stata problematizzata, però, la tendenza a pensare l'emancipazione ricorrendo a singolari collettivi a cui si assegna surrettiziamente attributi attinti dal piano della coscienza individuale<sup>7</sup>, e supponendo una direzionalità normativa del processo storico protesa verso una società razionale, quale *telos* della storia universale. La sfida di tutti gli autori successivi ai primi francofortesi è stata quella di ripensare l'emancipazione come un obiettivo di prassi determinate e specifiche, ancorate a percorsi di progresso sociale non lineari, tra loro interdipendenti ma distinti e persino in contrasto, all'incrocio dei quali si lasciano ricostituire, dal basso verso l'alto, interessi emancipatori universalizzabili, che si articolano negli stessi conflitti sociali volti a mettere in questione forme ingiustificate di oppressione e di assoggettamento.

## 2. «Perché la maggior parte degli sfruttati non sciopera?». L'interrogativo iniziale della Scuola di Francoforte

Per tentare di caratterizzare da subito in termini generali il modo specifico in cui la teoria critica francofortese ha pensato l'emancipazione, giova partire da quello che può essere considerato, per molti aspetti, il suo problema iniziale. Non è forse azzardato affermare che quest'ultimo coincida, in ultima istanza, con un interrogativo di fondo, formulabile nel modo seguente: come è possibile che i soggetti subalterni e i gruppi maggiormente oppressi nella società, anche quando la loro condizione tende a peggiorare, anziché ribellarsi contro l'autorità che li assoggetta, manifestano spesso una disponibilità ad identificarsi con lo *status quo*,

ricostruzione è comunque il passaggio da una generazione di teorici critici all'altra. La successione tra generazioni è apparso essere uno strumento particolarmente idoneo per seguire la logica degli sviluppi di questa tradizione di pensiero. Ogni nuova generazione della teoria critica ha infatti reagito a costellazioni storiche e politiche diverse, riscoprendo il lascito primo francofortese, di volta in volta, a partire da sensibilità teoriche mutate. Ho adottato questa chiave interpretativa per proporre una ricostruzione critica dell'evoluzione della teoria critica francofortese in G. FAZIO, *Ritorno a Francoforte. Le avventure della nuova teoria critica*, Roma, Castelvecchi, 2020.

<sup>6</sup> Oltre ai volumi collettanei citati nella nota 1 cfr. M.J. THOMPSON, *The Palgrave Handbook of Critical Theory*, Palgrave Macmillan, New York, 2017.

<sup>7</sup> Si prenda per esempio un'affermazione come quella secondo cui la teoria critica mira a una situazione nella quale «l'umanità deve per la prima volta costituirsi in soggetto consapevole e determinare attivamente le proprie forme di vita». M. HORKHEIMER, *Teoria tradizione e teoria critica*, p. 53.

e perfino a proiettare la loro aggressività repressa contro coloro che non appartengono al sistema vigente o lo mettono in questione? Formulato diversamente, con le parole questa volta dello psicoanalista Wilhelm Reich – l'importanza dei cui lavori nella definizione del primo programma della Scuola di Francoforte fu tutt'altro che marginale – la domanda iniziale non è stata «perché l'affamato ruba o perché lo sfruttato sciopera», «ma perché la maggior parte degli sfruttati non ruba e perché la maggior parte degli sfruttati non sciopera»<sup>8</sup>.

All'inizio degli anni Trenta, quando Max Horkheimer presentò il programma di ricerche interdisciplinari da cui prese avvio la vera e propria storia della Scuola di Francoforte, simili domande erano tutt'altro che ipotesi astratte<sup>9</sup>. Contrariamente alle previsioni formulate dal marxismo ortodosso, in quegli anni l'acuirsi delle contraddizioni socio-economiche del capitalismo non stava radicalizzando il conflitto di classe e con ciò preludeva a una rivoluzione politica di segno comunista. In Germania, in particolare, l'impoverimento materiale di larghi strati della popolazione seguito alla crisi economica del '29-32 aveva spianato il terreno all'emergere di formazioni politiche di estrema destra, di stampo nazionalista e xenofobo, tutt'altro che protese a riorganizzare l'economia su basi socialiste e democratiche. Simili formazioni politiche conquistavano consensi non solo presso i ceti piccolo-borghesi impoveriti, ma anche presso strati della classe operaia dei quali fino a quel momento si era dato per assodato l'orientamento politico di sinistra<sup>10</sup>. Proprio queste tendenze sembravano dimostrare che nelle masse lavoratrici cadute in miseria non si era sviluppata una chiara consapevolezza dei propri «veri interessi, e insieme a quelli degli interessi della società nel suo insieme»<sup>11</sup>, ma al contrario un'adesione irrazionale nei confronti di un nuovo autoritarismo politico, che evidentemente riusciva, in forma fantasmatica, a «soddisfare il bisogno di diminuire l'angoscia» e di «avere grandezza e potenza»<sup>12</sup>. La volontà di chiarire queste dinamiche paradossali fu alla base del gesto teorico inaugurale della Scuola di Francoforte, ossia l'applicazione sistematica delle nuove scoperte della psicoanalisi all'analisi sociale: il programma di unificare le teorie di Marx e di Freud.

La cerchia riunitasi attorno a Horkheimer decise di affiancare all'analisi delle trasformazioni strutturali dell'economia capitalistica di quegli anni – nel suo passaggio da un modello liberale a un regime monopolistico – lo studio degli ambiti extra-economici nei quali si

<sup>8</sup> W. REICH, *Psicologia di massa del fascismo* (1933), Torino, Einaudi, 1993, p. 21. Sul rapporto tra le ricerche di Reich degli anni Venti e le prime elaborazioni della Scuola di Francoforte cfr. L. SCUCCIMARRA, *Assoggettamento, repressione, emancipazione. Alle origini della psico-politica francofortese*, «Filosofia politica», 1, 2022, pp. 48-68.

<sup>9</sup> M. HORKHEIMER, *La situazione attuale della filosofia della società e i suoi compiti*, in M. HORKHEIMER, *Studi di filosofia della società*, Milano-Udine, Mimesis, 2011, pp. 61-76. Sulle prime fasi della Scuola di Francoforte cfr. R. WIGGERSHAUS, *La Scuola di Francoforte*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992; H. DUBIEL, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen kritischen Theorie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1978.

<sup>10</sup> Cfr. W. REICH, *Psicologia di massa del fascismo*, p. 8 e ss. L'ipotesi di un «carattere autoritario» diffuso tra le fila del proletariato industriale era stata sondata per la prima volta nella ricerca sociale empirica, commissionata dall'*Institut für Sozialforschung* nel 1929 sugli operai e gli impiegati. Basata sull'applicazione della psicologia sociale e condotta con il metodo delle interviste, questa ricerca venne coordinata da Erich Fromm. Cfr. E. FROMM, *Lavoro e società agli albori del Terzo Reich* (1930), Milano, Mondadori, 1982.

<sup>11</sup> M. HORKHEIMER, *Teoria tradizionale e teoria critica*, p. 34.

<sup>12</sup> E. FROMM, *Il carattere autoritario-masochistico* (1936), in E. FROMM, *Studi sull'autorità e la famiglia*, Torino, Utet, 1974, pp. 104-28; ora come *Masochismo e autorità* in E. DONAGGIO (ed), *La Scuola di Francoforte. La storia e i testi*, Torino, Einaudi, p. 103.



formano, si riproducono e si trasmettono le idee e i valori culturalmente egemoni nella società. Nel quadro di un vasto programma di ricerche interdisciplinare si rese oggetto di analisi

il problema della connessione che sussiste tra la vita economica della società, lo sviluppo psichico degli individui e i cambiamenti che hanno luogo nelle sfere culturali in senso stretto – alle quali non appartengono solo i cosiddetti contenuti spirituali della scienza, dell'arte e della religione, ma anche il diritto, il costume, la moda, l'opinione pubblica, lo sport, le forme di divertimento, lo stile di vita, etc.<sup>13</sup>.

L'obiettivo divenne quello di indagare i modi attraverso i quali, attraverso la mediazione delle sfere culturali in senso ampio, compresa la famiglia quale nucleo di socializzazione primario, i membri delle classi inferiori introiettano abiti mentali adattivi e autoritari, pulsioni sado-masochistiche, che possono spiegare perché essi aderiscano ai loro ruoli sociali subalterni e, in periodi di crisi, si identifichino con movimenti politici di massa che rafforzano nei fatti il loro assoggettamento<sup>14</sup>.

La nuova metodologia di ricerca interdisciplinare era innervata dall'aspettativa che una volta smascherati processi ideologici di questa natura si sarebbe potuto sciogliere il «cemento» che teneva insieme la società nel segno del dominio. L'auspicio era che i ceppi psichici che affliggono l'uomo possano saltare non appena risuoni la parola adeguata, dal momento che quest'ultima può rompere l'isolamento degli uomini e risvegliare il desiderio per la liberazione dalla sofferenza, così come l'interesse per l'emancipazione in una cooperazione solidale con gli altri.

Provando ora a fissare alcuni elementi che hanno qualificato fin dall'inizio la prospettiva francofortese sull'emancipazione – e che si sono conservati, come proveremo a verificare, nei successivi sviluppi di questa tradizione di pensiero – è possibile affermare quanto segue. *In primo luogo*, nell'approccio francofortese l'emancipazione non è pensata solo come affrancamento da rapporti di sfruttamento e di dominio esterno, ma anche come superamento di deficit di riflessività critica dei soggetti oppressi, che determinano una «mancanza di capacità di agire autonomamente»<sup>15</sup>. La teoria critica muove quindi dall'assunto secondo il quale l'emancipazione è un processo collettivo e individuale, che non può mai essere delegato, in

<sup>13</sup> M. HORKHEIMER, *La situazione attuale della filosofia della società e i suoi compiti*, p. 81

<sup>14</sup> Per il primo programma di ricerca interdisciplinare cruciale divenne in particolare valorizzare l'ipotesi secondo la quale, come scrive Horkheimer, le esigenze psichiche individuali, «a differenza della fame che richiede una soddisfazione più diretta e costante, sono in larga misura differibili, modellabili, e suscettibili di soddisfazione fantastica». La vita pulsionale è plastica e plasmabile secondo le esigenze della società. I bisogni psichici sono differibili soprattutto mediante dinamiche sostitutive, quali la proiezione e l'identificazione, e meccanismi sado-masochistici che possono stabilizzarsi in tipi di caratteri connessi a determinati gruppi sociali. Cfr. M. HORKHEIMER, *Storia e psicologia* (1932), in M. HORKHEIMER, *Teoria critica. Scritti (1932-1941)*, Torino, Einaudi, 1974, p. 25.

<sup>15</sup> E. FROMM, *Masochismo e autorità*, p. 96. Scrive per esempio Horkheimer in *Teoria tradizionale e teoria critica*: «in questa società neppure la situazione del proletariato garantisce la conoscenza corretta. Per quanto sperimenti sulla propria pelle l'insensatezza come persistenza e aumento della miseria e dell'ingiustizia, la differenziazione della sua struttura sociale, favorita anche dall'alto, e l'antitetività [...] di interesse personale e interesse di classe, impediscono che questa coscienza si faccia immediatamente valere. In superficie anche per il proletariato il mondo si presenta piuttosto diverso. Un atteggiamento che non fosse in condizione di contrapporre anche al proletariato i suoi veri interessi, e insieme quindi anche quelli della società nel suo insieme, ma traesse invece il proprio orientamento dalle idee e dagli stati d'animo delle masse verrebbe a trovarsi anch'esso in uno stato di servile dipendenza dall'esistente». M. HORKHEIMER, *Teoria tradizionale e teoria critica*, p. 34-35.

quanto esige un movimento di auto-riflessione da parte degli individui in questione, mirato a sciogliere false dipendenze e formazioni ideologiche. Da questo assunto discende il rifiuto di ogni concezione avanguardista o autoritaria della trasformazione sociale – guidata dall'alto verso il basso – così come l'idea che un autentico processo di emancipazione collettiva debba aspirare innanzitutto alla libertà e alla felicità individuali<sup>16</sup>. *In secondo luogo*, la teoria critica francofortese si vede costretta fin da subito a problematizzare il riferimento a un soggetto collettivo storicamente predeterminato che, per la sua posizione sociale, è investito del compito di rivoluzionare le forme di dominio esistenti in nome degli interessi dell'umanità. Relativamente presto, in questa tradizione di pensiero, un problema centrale diviene quello di chiarire chi siano i soggetti e le lotte sociali che incarnano interessi emancipatori universali. Proprio in mancanza di una chiara risposta a questa domanda la riflessione dei primi francofortesi approderà a esiti pessimistici e negativistici. *In terzo luogo*, la teoria critica francofortese presuppone che nei soggetti oppressi esista un interesse all'emancipazione che non può mai essere del tutto estirpato, nella misura in cui questo è legato alla stessa ragione umana<sup>17</sup>. L'irrazionalità della società capitalista viene ricondotta all'incapacità di portare a espressione un potenziale di razionalità sociale disponibile storicamente, che potrebbe permettere di tener conto dell'autorealizzazione individuale di ciascun membro della società come fine razionale della cooperazione sociale<sup>18</sup>. Come scrive Horkheimer per esempio nel 1937, in termini ancora nitidamente marxiani, «l'idea di un'associazione di uomini liberi in cui ciascuno ha la medesima possibilità di dispiegarsi», «si distingue dall'utopia astratta mediante la dimostrazione della sua possibilità reale all'attuale livello delle forze produttive»<sup>19</sup>. L'irrazionalità della società è quindi fonte di sofferenza per gli individui, in quanto impedisce l'autodeterminazione e l'autorealizzazione degli individui, che sarebbero possibili in un'organizzazione sociale razionale, basata su una mutua cooperazione. La teoria critica francofortese assume tuttavia che chi soffre socialmente, in modo più o meno consapevole, desidera altresì di essere liberato. Scrive a questo proposito Axel Honneth:

la teoria critica presuppone che la sofferenza tra i membri della società, sia essa soggettivamente esperita che oggettivamente attribuibile, debba comunque condurre a quello stesso desiderio di cura e liberazione dagli abusi sociali che l'analista è obbligato ad attribuire al suo paziente. [...] Tutte le figure che rientrano nella cerchia della Scuola di Francoforte hanno fatto affidamento sulla

<sup>16</sup> Nell'articolo apparso nel fascicolo successivo della *Zeitschrift für Sozialforschung* rispetto a quello dove era stato pubblicato *Teoria tradizionale e teoria critica* di Horkheimer, Marcuse scrive per esempio, con un chiaro riferimento polemico alle evoluzioni politiche dell'Unione Sovietica: «Senza libertà e felicità nei rapporti sociali tra gli uomini, anche il più grande incremento della produzione e l'abolizione della proprietà individuale dei mezzi di produzione rimangono ancora prigionieri della vecchia ingiustizia», H. MARCUSE, *Filosofia e teoria critica*, in E. DONAGGIO (ed), *La Scuola di Francoforte*, p. 74.

<sup>17</sup> Scrive Horkheimer nel 1937: «il pensiero critico è motivato oggi dal tentativo di andare realmente oltre la tensione, di superare l'antitesi tra consapevolezza del fine, spontaneità, razionalità insite nell'individuo da una parte, e le relazioni del processo di lavoro fondamentali dall'altra. Il pensiero critico implica un concetto dell'uomo che è in conflitto con se stesso finché questa identità non si è realizzata». M. HORKHEIMER, *Teoria tradizionale e teoria critica*, pp. 30-31.

<sup>18</sup> «La cooperazione degli uomini nella società è il modo di esistenza della loro ragione; così essi applicano le loro forze e confermano la loro esistenza. Ma al tempo stesso tale processo insieme ai suoi risultati è estraneo a loro stessi, e con tutto il suo spreco di forza-lavoro e vite umane, con le sue guerre e tutta l'assurda miseria, si presenta loro come potenza naturale immutabile, come sorte sovrumana». M. HORKHEIMER, *Teoria tradizionale e teoria critica*, p. 25. Cfr. su questo A. HONNETH, *Patologie della ragione. Storia e attualità della teoria critica*, Lecce, PensaMultimedia, 2012.

<sup>19</sup> M. HORKHEIMER, *Teoria tradizionale e teoria critica*, p. 40.



presenza nei soggetti destinatari di un interesse latente di rischiaramenti concettuali e interpretazioni razionali, un interesse cioè motivato dal fatto che, riacquisendo un'integrità della razionalità, si riesce anche ad appagare il desiderio di liberazione dalla sofferenza<sup>20</sup>.

Si tratta ora di verificare come questi assunti siano stati declinati in forme tra loro anche molto diverse, senza mai essere abbandonati.

### 3. L'idea di emancipazione nel testo programmatico di Max Horkheimer del 1937

Come si è appena accennato, uno dei testi più importanti della prima fase della Scuola di Francoforte è l'articolo di Max Horkheimer *Teoria critica e teoria tradizionale*, apparso nel 1937 presso la rivista dell'*Institut für Sozialforschung, Zeitschrift für Sozialforschung*. Esso si presenta come una chiarificazione dello statuto epistemologico della teoria critica: un'esplorazione della sua pretesa di verità e del suo peculiare contenuto di sapere. Simile intento viene perseguito attraverso la differenziazione tra la teoria critica e la «teoria tradizionale», formula quest'ultima con cui è intesa sia la concezione scientifico-positivistica sia quella fenomenologica di teoria. A differenza della teoria tradizionale, che si concepisce come teoria pura, la teoria critica si qualifica innanzitutto per la sua capacità di riportare alla luce i nessi di natura pratico-sociale che operano al fondo della stessa attività scientifica<sup>21</sup>.

Horkheimer argomenta che questa consapevolezza è operante nella teoria critica in quanto essa costituisce l'elaborazione riflessiva di un «comportamento umano» critico, «che ha per oggetto la società stessa» nella sua totalità, e non solo un suo ambito parziale<sup>22</sup>. Pur risultando dal sistema del lavoro sociale, «dalla struttura sociale», simile comportamento «non è diretto solo a eliminare talune disfunzioni», ma a una trasformazione complessiva della società, in quanto quelle disfunzioni «gli appaiono connesse con l'intero impianto dell'edificio sociale»<sup>23</sup>. La teoria critica è dunque radicata in questa spinta emancipativa che emerge dalla realtà storico-sociale. Essa non si limita, quindi, a descrivere la situazione storica e le sue contraddizioni sociali, ma vuole altresì essere un'«istanza di stimolo e di trasformazione»<sup>24</sup> che, attraverso lo smascheramento del «potere materiale e ideologico che funziona nel senso della conservazione dei privilegi»<sup>25</sup>, interviene nel processo sociale e diventa «il lato intellettuale del processo storico di emancipazione» del proletariato<sup>26</sup>. Horkheimer precisa che i punti di vista che la teoria critica «ricava dall'analisi storica come fini dell'attività umana, soprattutto l'idea di una organizzazione sociale razionale corrispondente alla generalità, sono immanenti al lavoro umano». Per altro verso, questi fini non sono sempre presenti in forma corretta nei membri della classe lavoratrice. Nella società capitalistica «neppure la situazione del

<sup>20</sup> A. HONNETH, *Patologie della ragione. Storia e attualità della teoria critica*, p. 71.

<sup>21</sup> M. HORKHEIMER, *Teoria tradizionale e teoria critica*, pp. 9-63. Cfr. su questo L. CORTELLA, *La filosofia contemporanea. Dal paradigma soggettivistico a quello linguistico*, Roma-Bari, Laterza, 2020, p. 339.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 27.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 36.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 40.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 36.

proletariato garantisce la conoscenza corretta»<sup>27</sup>. Da qui l'importanza di concepire il rapporto tra la teoria critica e la «classe dominata» come «un'unità dinamica», che non esclude anche tensione e conflitto «tra il teorico e la classe a cui è rivolto il suo pensiero»<sup>28</sup>.

Nel testo del 1937 Horkheimer ribadisce dunque che la teoria critica è un sapere interessato e di parte, ben lontano dall'idea weberiana di sapere avalutativo. Tuttavia, afferma anche che l'interesse per l'emancipazione dei ceti oppressi, di cui la teoria critica è strumento di articolazione teorica, è un interesse universale, che appare di parte solo nell'ingiusta società attuale.

La teoria critica non ha dalla sua nessuna istanza specifica se non l'interesse per la soppressione dell'ingiustizia sociale che a essa si lega. Ridotta a un'espressione astratta, questa formulazione negativa costituisce il contenuto materialistico del concetto idealistico di ragione. [...] Determinare autonomamente la natura delle proprie prestazioni, i fini a cui deve servire, e non solo in singole parti ma nella sua totalità – ecco il carattere distintivo dell'attività del pensiero. La sua stessa configurazione la indirizza dunque nel senso della trasformazione storica, della creazione di una situazione giusta tra gli uomini»<sup>29</sup>.

Scaturendo dalla volontà di realizzare il «concetto idealistico di ragione» la teoria critica ne eredita anche i valori, come quelli di autonomia, la capacità cioè di determinarsi e di darsi da sé la propria legge, e quello dell'universalità, cioè la validità per tutti<sup>30</sup>. Tuttavia, in quanto mira al superamento della filosofia idealistica tramite la sua realizzazione storica, essa è vincolata al compito di indicare nella realtà sociale le tendenze che provino l'esistenza di una ragione sociale da realizzare. La trasformazione materialistica della ragione idealistica è concepita da Horkheimer ancora nel quadro di schemi di filosofia della storia di matrice marxiana. Come si è visto, il filosofo non assume più che il proletariato sviluppi da sé una coscienza rivoluzionaria. Tuttavia, presuppone che è nel «livello attuale delle forze produttive» che si condensa il potenziale di una razionalità sociale che, liberata dalle logiche capitalistiche del profitto e sottoposta a un'economia di piano, può dischiudere la «possibilità reale» di una società emancipata<sup>31</sup>. Questa residua garanzia nella direzionalità progressiva del processo storico verrà presto abbandonata.

#### 4. La revisione dell'idea di emancipazione in *Dialettica dell'Illuminismo*

È a partire dall'inizio degli anni Quaranta che muta sensibilmente il modo di pensare l'emancipazione da parte di Horkheimer. Questo riorientamento trova la sua piena espressione nelle pagine di *Dialettica dell'illuminismo*, l'opera scritta a quattro mani con Theodor Adorno tra il 1942 e il 1944, durante il loro comune esilio americano dalla Germania nazista, pubblicata poi nel 1947 presso una piccola casa editrice olandese come una sorta di messaggio in bottiglia lasciato in eredità<sup>32</sup>. Viene meno in quest'opera la fiducia marxiana nelle

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 34.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 36.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 62.

<sup>30</sup> Cfr. S. PETRUCCIANI, *Max Horkheimer e l'idea di teoria critica*, in M. HORKHEIMER – H. MARCUSE, *Filosofia e teoria critica*, Torino, Einaudi, 2003, pp. XVI-XVII.

<sup>31</sup> Cfr. su questo A. HONNETH, *Critica del potere*, Bari, Edizioni Dedalo, 2002, pp. 55 e ss.

<sup>32</sup> M. HORKHEIMER – T.W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1966.



potenzialità critico-emancipatrici dello sviluppo delle forze produttive. A cospetto dell'efficiantissima opera di sterminio di massa organizzata dalla Germania nazista, agli occhi dei due francofortesi il progresso tecnico e scientifico non veicola più, *sic et simpliciter*, un potenziale di razionalità che può essere impiegato per superare i rapporti di dominio vigenti: esso è al contrario in strutturale simbiosi con gli stessi rapporti di oppressione che devono essere superati. La tesi di fondo del libro è che questo connubio tra progresso e dominio affonda le proprie radici nel modello di emancipazione che fin dall'inizio ha improntato di sé la civiltà occidentale. Si tratta quindi di comprendere e superare questo modello, se si vuole fuoriuscire dalla crisi radicale del presente che ne è l'esito ultimo.

Riallacciandosi a Weber, Horkheimer e Adorno descrivono la parabola della civiltà occidentale come un processo di razionalizzazione e di disincanto, che mette capo a una progressiva formalizzazione della ragione. In questa dinamica la ragione viene ridotta a mero strumento di calcolo e di autoconservazione, viene scorporata da ogni finalità etica, e infine è incorporata nel principio capitalistico dello scambio. D'altra parte lo sviluppo della razionalizzazione occidentale ha alla sua base una fondamentale attitudine oppositiva nei confronti della natura, che affonda la propria origine in una paura nei suoi confronti, esorcizzata dalla volontà di dominarla, manipolarla e controllarla. Questa forma di dominio reificante della natura ha costituito anche il modello di un'organizzazione dei rapporti sociali fondata sull'oppressione dei ceti subalterni, e di una regolazione della natura interna dei soggetti, basata sulla repressione degli impulsi naturali<sup>33</sup>.

Per Horkheimer e Adorno il segreto del progresso occidentale è quindi la dialettica dell'illuminismo, ossia il fatale rovesciamento, che a ogni stadio della civiltà si è riproposto, della razionalità in irrazionalità del dominio, dell'emancipazione dal mito in una nuova mitologia regressiva, come quella dispiegatasi nella Germania nazista. Essa è il rovesciamento dell'emancipazione dalla natura in una nuova naturalità, che si manifesta nei meccanismi violenti e coattivi sottesi al dispiegamento della razionalità strumentale, nei quali il potere sulla natura si rovescia in un soccombere a essa<sup>34</sup>.

*Dialettica dell'Illuminismo* non si limita tuttavia a tratteggiare questa cupa diagnosi negativa. Il libro è animato parimenti dalla ricerca di un altro modello di emancipazione rispetto a quello che ha informato la parabola della civiltà occidentale. Le intenzioni di Adorno e di Horkheimer erano quelle di attingere, tramite la loro ricostruzione, un concetto superiore e radicale di illuminismo capace di superare, nel senso hegeliano del togliere e conservare proprio del procedimento della negazione determinata, la versione amputata di illuminismo fondata sul dominio e sulla ragione strumentale<sup>35</sup>. Questo rovescio positivo della critica non

<sup>33</sup> Come è noto, il nesso di mito, dominio e lavoro che custodisce il segreto della civiltà occidentale troverebbe, secondo i due teorici francofortesi, la sua compiuta rappresentazione metaforica nel racconto omerico del XII canto dell'Odissea, in cui viene raccontato il passaggio davanti alle sirene di Odisseo. Cfr. M. HORKHEIMER - T.W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, pp. 39 e ss.

<sup>34</sup> S. PETRUCCIANI, *Introduzione a Adorno*, Roma-Bari, Laterza, 2013, p. 69.

<sup>35</sup> Cfr. la lettera di Adorno a Löwenthal, data 3 giugno 1945, in cui chiarisce le intenzioni dell'opera richiamandosi proprio al procedimento hegeliano della negazione determinata. La lettera è citata in R. WIGGERSHAUS, *La Scuola di Francoforte*, p. 345.

trova tuttavia una chiara articolazione nell'opera. Soltanto in alcuni passaggi si fa cenno alla possibilità di attingere un nuovo rapporto con la natura improntato all'imitazione, nel quale l'autonomia umana verrebbe guadagnata non al prezzo del dominio e della repressione, ma tramite una sorta di conciliazione relazionale con essa<sup>36</sup>. Ma in che modo tradurre praticamente questo nuovo rapporto con la natura? E quali dovrebbero essere i soggetti che possano farsi interpreti di questo riorientamento fondamentale, se è vero d'altra parte che la società contemporanea va trasformandosi in un «complesso di accecamento» totalitario, come per Horkheimer e Adorno prova non solo la parabola della Germania nazista ma anche la società americana del tardo capitalismo? Nei testi successivi, i percorsi di riflessione di Horkheimer e di Adorno non offriranno risposte esaurienti a queste domande. Nei suoi scritti del secondo dopoguerra Adorno elaborerà una dialettica negativa mirata a smascherare le griglie reificanti del pensiero identificante incorporato nelle logiche dello scambio capitalista<sup>37</sup>. Individuerà quindi nell'estetica l'ambito di apertura di un'esperienza mimetica nei confronti della natura<sup>38</sup>. Sullo sfondo di questa riflessione si approfondirà tuttavia la sua diagnosi negativa della società del tardo capitalismo, letta come un «complesso di accecamento» dominato da processi sempre più pervasivi di omologazione e di reificazione delle coscienze, da cui è venuto meno ogni potenziale politico di protesta e di trasformazione collettiva<sup>39</sup>. È alle residue istanze di autonomia e di resistenza dell'individuo che verranno affidati margini di possibilità di emancipazione nella vita falsa del tardo capitalismo<sup>40</sup>.

##### 5. Emancipazione come articolazione del principio dell'*Eros*. La traiettoria di Herbert Marcuse

Diversa è la curvatura che Herbert Marcuse imprime alla sua versione di teoria critica. In *Eros e civiltà*, pubblicato nel 1955, Marcuse si riallaccia a Freud per sostenere la tesi, già abbozzata in *Dialettica dell'illuminismo*, che lo sviluppo della civiltà occidentale è fondato sulla sublimazione del principio di piacere e la sua conversione in principio di realtà, quale prezzo da pagare per lo sviluppo della civiltà e la formazione del soggetto. In questo processo sta però anche la radice della dialettica distruttiva della civiltà: «le restrizioni perpetue, imposte all'*Eros* finiscono per indebolire gli istinti di vita, e così rafforzano e liberano le forze contro le quali essere furono chiamate - le forze di distruzione»<sup>41</sup>. Tuttavia, Marcuse vuole mostrare che a questa dialettica distruttiva ci si può anche sottrarre. Prendendo le distanze da Freud, egli afferma che nella civiltà contemporanea è possibile eliminare la repressione

<sup>36</sup> Si legga per esempio questo passo: «La profondità interiore del soggetto non consiste in altro che nella varietà e ricchezza di sfumature del suo mondo percettivo esteriore. [...] Solo nella mediazione, onde il dato di per sé nullo dei sensi spinge il pensiero a tutta la produttività di cui è capace, e - d'altra parte - il pensiero si affida senza riserve all'impressione che lo travolge, è superato l'isolamento malato a cui è in preda tutta la natura». M. HORKHEIMER - T.W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, p. 202.

<sup>37</sup> T.W. ADORNO, *Dialettica negativa* (1966), Torino, Einaudi, 2015.

<sup>38</sup> T.W. ADORNO, *Teoria estetica* (1970), Torino, Einaudi, 2021.

<sup>39</sup> Cfr. T.W. ADORNO, *Scritti sociologici* (1972), Torino, Einaudi, 1976.

<sup>40</sup> Cfr. T.W. ADORNO, *Minima moralia* (1951), Torino, Einaudi, 1979. Cfr. su questo L. CORTELLA, *Salvare l'individuo. Compito e oggetto della teoria critica in Adorno*, in L. CORCHIA - W. PRIVITERA - A. SANTAMBROGIO (eds), *Forme e spazi della teoria critica*, pp. 49-66.

<sup>41</sup> H. MARCUSE, *Eros e civiltà* (1955), Torino, Einaudi, 2001, p. 87.



superflua e addizionale, funzionale alla perpetuazione del dominio sociale. Infatti, «il progresso stesso della civiltà sotto il principio di prestazione ha raggiunto un livello di produttività che permetterebbe di ridurre considerevolmente la richiesta sociale di energia istintuale da spendere in lavoro alienato»<sup>42</sup>. In una società in cui il progresso tecnologico consente di diminuire drasticamente la quota di lavoro necessaria alla riproduzione della società, si dischiude la possibilità che l'energia istintuale, prima sottratta per il lavoro alienato, possa essere ritrasformata in energia erotica, per guidare una trasformazione qualitativa dei modi di vivere individuali e collettivi<sup>43</sup>.

Diventerebbe così possibile una riattivazione di tutte le forze e i modi di comportamento erotici che, sotto il repressivo dominio del principio di realtà, erano stati bloccati e desessualizzati. Da ciò deriverebbe [...] che la sublimazione non cesserebbe di esistere bensì, in quanto energia erotica, aumenterebbe fino a diventare una forza creatrice di nuova civiltà<sup>44</sup>.

Nella visione di Marcuse, l'emancipazione si attua mediante l'articolazione del principio dell'*Eros*. È quest'ultimo che può alimentare un libero dispiegarsi delle facoltà umane e un loro accordo con la natura e con l'ambiente. In *L'uomo a una dimensione* (1964), Marcuse delinea una lettura più pessimistica del tardo capitalismo, diagnosticando l'ormai completa integrazione delle classi subalterne in una società dei consumi, che compensa con risarcimenti simbolici l'alienazione patita nel mondo del lavoro. Le possibilità di incrinare le forme del dominio sono affidate ormai al gesto di un «grande rifiuto», realizzabile solo da quanti si situano ai margini estremi della società opulenta<sup>45</sup>. Divenuto uno dei teorici di riferimento del movimento di contestazione giovanile del '68, il filosofo in parte mitigherà questa sua diagnosi negativa. Tuttavia, insisterà sempre sul fatto che la rivoluzione sociale deve essere accompagnata, se non preceduta, da una rivoluzione individuale, basata sull'articolazione di una nuova sensibilità e di nuovi bisogni, non condizionati dagli imperativi sistemici della macchina capitalistica<sup>46</sup>. Per determinare realmente un «mutamento qualitativo nell'esistenza individuale e sociale» la rivoluzione deve essere un «bisogno vitale degli individui»<sup>47</sup>. Tanto più che le coazioni introiettate alla servitù volontaria e al principio di prestazione si riproducono subdolamente nella contemporaneità, per mezzo di una falsa libertà, che deriva da una «desublimazione repressiva». Secondo la diagnosi marcusiana, alla caduta dei tabù sessuali non corrisponde una conquista reale dell'erotismo e della «sublimazione non repressiva», ma prevalentemente una «liberalizzazione controllata», soddisfatta di quello che la società dei consumi e dello spettacolo offre in pasto ai suoi consumatori<sup>48</sup>.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 159.

<sup>43</sup> «La tecnica ha un effetto negativo sull'utilizzazione repressiva dell'energia, poiché riduce il tempo necessario alla produzione dei mezzi di vita, a vantaggio del tempo necessario allo sviluppo di bisogni *al di là* del regno della necessità e dello sperpero necessario». *Ibidem*. Sul ruolo positivo accordato da Marcuse allo sviluppo della tecnica e in generale sul pensiero complessivo di Marcuse cfr. ora A. FEENBERG, *The Ruthless Critique of Everything Existing: Nature and Revolution in Marcuse's Philosophy of Praxis*, London, Verso, 2023.

<sup>44</sup> H. MARCUSE, *Progresso e felicità*, in E. DONAGGIO (ed.), *La Scuola di Francoforte*, p. 311.

<sup>45</sup> H. MARCUSE, *L'uomo a una dimensione*, Torino, Einaudi, 1999.

<sup>46</sup> Cfr. in particolare H. MARCUSE, *La rivoluzione culturale*, in H. MARCUSE, *Oltre l'uomo a una dimensione*, Roma, Manifestolibri, 2005, pp. 133-180.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 147.

<sup>48</sup> H. MARCUSE, *Cultura e società*, Torino, Einaudi, 1969, pp. 237-238.

## 6. La svolta comunicativa di Habermas. Emancipazione come comunicazione libera dal dominio

Sullo sfondo della conclusione delle parabole intellettuali dei primi francofortesi è Jürgen Habermas a immettere nuova linfa teorica nella tradizione francofortese, proponendo una svolta comunicativa finalizzata anche a sottrarsi alle conclusioni più pessimistiche dei suoi predecessori, in particolare di Adorno.

Habermas prende le distanze dal nesso fondamentale – al centro degli esiti teorici di tutta la prima generazione francofortese, come si è visto – tra l'idea di emancipazione e il tema di una riconciliazione con la natura. Egli chiarisce questo punto nel necrologio scritto per il suo maestro Adorno nel 1969. *La Dialettica dell'illuminismo* – scrive il filosofo in questo contesto – ci ha rammentato che «non dovremmo mai dimenticare il lutto rimosso circa ciò che abbiamo commesso contro una natura tecnicamente dominata». Tuttavia,

è evidente che pur volendo superare ogni repressione socialmente superflua non potremo mai rinunciare a quello sfruttamento della natura esterna che ci è indispensabile per vivere. Il concetto di una scienza e di una tecnica categorialmente diverse è vuoto proprio com'è infondata l'idea di una conciliazione universale<sup>49</sup>.

Muovendo da questa presa di distanza da Adorno, Habermas sposta il fuoco di attenzione dal tema di un nuovo rapporto con la natura, sottratto alla razionalità strumentale, a quello del rapporto linguistico tra soggetti umani, quale terreno di formazione di un diverso concetto di razionalità: la razionalità comunicativa, in quanto irriducibile a quella strumentale, ma anche condizione di possibilità di quest'ultima. Alla base di questa svolta comunicativa vi è l'idea di fondo che l'emancipazione coincida con il superamento di una «comunicazione sistematicamente distorta» dal potere, nella quale è impedita l'articolazione di desideri e di interessi da parte di gruppi e soggetti oppressi.

Nel testo *Conoscenza e interesse*, riprendendo con strumenti categoriali più complessi la riflessione attorno allo statuto epistemologico di una teoria critica della società inaugurata da Horkheimer<sup>50</sup>, Habermas elabora una concezione degli interessi antropologico-trascendentali che guidano la conoscenza. In questo quadro, l'interesse antropologico universale per l'emancipazione, che guida il tipo di conoscenza della teoria critica, viene reinterpretato come l'opera di decifrazione degli impedimenti sistematici che limitano i soggetti oppressi nell'espressione linguistica dei loro bisogni e desideri. La teoria critica ha lo scopo di innescare un'«autoriflessione», mediante la quale le classi assoggettate prendono coscienza delle loro esigenze represses e imparano ad articolare i loro bisogni nel linguaggio pubblico. Esempi paradigmatici di una teoria critica così concepita sono la critica dell'ideologia e la psicoanalisi. Confermando la sua impronta francofortese, Habermas lavora proprio sull'analogia tra il processo di autoriflessione individuale, promosso dalla pratica psicoanalitica, e il processo di emancipazione del genere umano, promosso dalla teoria critica della società. Già Freud aveva

<sup>49</sup> *Preistoria della soggettività e autoaffermazione imbarbarita*, in J. HABERMAS, *Profili politico-filosofici*, Milano, Guerini e Associati, 2000, p. 147.

<sup>50</sup> J. HABERMAS, *Conoscenza e interesse* (1968), Roma-Bari, Laterza, 1983.



interpretato la tradizione culturale come il luogo in cui si sedimentano i contenuti proiettivi delle fantasie del desiderio, che esprimono le intenzioni represses dai soggetti oppressi. Si tratta di mostrare ora come sia possibile ritradurre queste riflessioni nel quadro di una visione materialistica della storia, quale storia di lotta tra le classi per una giusta organizzazione della produzione e della distribuzione dei prodotti della cooperazione comune. Riprendendo in parte il ragionamento di Marcuse, ma rivedendolo alla luce del nuovo paradigma comunicativo, Habermas afferma:

Quando nella storia il progresso tecnico dischiude la possibilità oggettiva di ridurre la repressione socialmente necessaria sotto la misura di quella pretesa socialmente, il contenuto utopico può essere liberato dal suo legame con quelle parti costitutive della cultura, illusorie, ideologiche, funzionalizzate alla legittimazione del dominio ed essere convertito in critica delle formazioni del dominio divenute storicamente obsolete<sup>31</sup>.

Negli anni successivi Habermas metterà in questione l'impalcatura concettuale delineata in *Conoscenza e interesse*, in quanto la riterrà ancora troppo legata ai paradigmi della filosofia della storia di matrice hegel-marxista<sup>32</sup>. Metterà in questione autocriticamente in particolare l'uso che aveva fatto della nozione di genere umano, concepito come un macro-soggetto che si emancipa da dipendenze irriflesse e oggettivazioni reificate attraverso un processo di autoriflessione, come l'individuo si emancipa nel processo psicoanalitico. Sullo sfondo di questa autocritica egli imprime una svolta (semi-)trascendentale alla sua teoria, affidandole il compito di ricostruire la razionalità comunicativa implicita nella struttura pragmatica del linguaggio umano. La razionalità comunicativa viene spiegata ora come il consenso che può essere conseguito argomentativamente tramite l'avanzamento, la messa in questione e la libera accettazione di fondamentali pretese di validità (comprensibilità, verità, giustizia, autenticità). Sono queste pretese di validità, sollevate implicitamente da chiunque prenda parte a una comunicazione orientata all'intesa, a tenere aperto lo spazio potenziale per la critica di ogni affermazione. Simile spazio si dischiude realmente laddove l'agire comunicativo si approssima all'ideale - anticipato in ogni concreto atto linguistico - di una comunicazione basata sul riconoscimento egualitario dei contributi di tutti coloro che prendono parte a una ricerca cooperativa della verità, della giustizia, dei criteri di una vita buona, dove a prevalere è solo la forza dell'argomento migliore. Coerentemente con la sua filosofia, Habermas indica ora come referente e destinatario della teoria critica non più un soggetto empirico determinato, come il proletariato, ma una sfera pubblica democratica, quale luogo deputato a generare un processo decentrato di rischiaramento della società, nel corso del quale i fatti politici e i problemi sociali sono sottoposti al controllo di un pubblico critico composto da attori sociali comunicativi<sup>33</sup>.

Nel quadro così delineato il compito del critico sociale non è più quello di guidare i soggetti oppressi verso il riconoscimento dei loro «veri interessi», ma quello di contribuire a innescare dinamiche di autochiarificazione e di autoriflessione, i cui autori sono gli attori

<sup>31</sup> *Ivi*, pp. 270-271.

<sup>32</sup> Cfr. in particolare il Poscritto alla seconda edizione del 1973 di J. HABERMAS, *Conoscenza e interesse*, pp. 330-334.

<sup>33</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo* (1981), Bologna, Il Mulino, 1986.

sociali, in quanto soggetti attivi di percorsi di liberazione e emancipazione. La teoria critica diventa una meta-critica che mira a riportare alla luce le condizioni sociali di possibilità della critica da parte degli stessi attori sociali. Contro una certa postura elitaria dei primi francofortesi, la teoria critica con Habermas si democratizza, in quanto si concepisce come interna al mondo sociale nel cui seno soltanto il teorico produce i propri contributi, condividendo il linguaggio in uso, di cui illumina le condizioni di possibilità senza mai poterlo realmente trascendere.

#### 7. Emancipazione come lotta per il riconoscimento. La proposta di Axel Honneth

La svolta comunicativa impressa da Habermas alla teoria critica francofortese ha condizionato gran parte dei percorsi di riflessione successivi. Questi ultimi, tuttavia, pur recependo le sue critiche alla prima Scuola di Francoforte, hanno tracciato linee di pensiero autonome, che si sono poste anche in contrasto con gli sviluppi della sua filosofia. Un ruolo fondamentale nella vicenda post-habermasiana lo ha svolto Axel Honneth, il successore di Habermas alla cattedra di filosofia sociale di Francoforte. Al centro della sua riflessione c'è stato il tentativo di riformulare il tema dell'emancipazione alla luce del concetto, di matrice hegeliana, di «lotta per il riconoscimento», già trattato da Habermas in *Conoscenza e interesse*.

Honneth muove dalla tesi che la pragmatica universale del linguaggio habermasiana, concentrandosi sulle strutture normative semi-trascedentali del linguaggio umano, finisce per operare una nuova astrazione dal terreno concreto delle esperienze morali dei soggetti e dalle aspettative di riconoscimento reciproco che essi nutrono nei confronti delle loro interazioni sociali. Simili aspettative normative, presenti in ogni relazione sociale, non sono interamente contenute nelle comunicazioni linguistiche, soprattutto quando in questione sono rapporti sociali che vedono coinvolti individui che sono privi degli strumenti culturali per articolare discorsivamente i loro desideri e i loro bisogni. I gruppi subalterni esprimono i loro bisogni di riconoscimento in primo luogo nella forma negativa di sentimenti morali di umiliazione, che solo talvolta riescono a prendere la veste di richieste discorsivamente e pubblicamente articolate<sup>54</sup>.

Nella monografia *Lotta per il riconoscimento*, Honneth generalizza in maniera sistematica queste intuizioni<sup>55</sup>. Egli argomenta che esiste un nesso fondamentale tra l'esperienza del misconoscimento morale e le lotte sociali di emancipazione. Sono i fenomeni di umiliazione e di disprezzo, di rifiuto delle condizioni sociali del rispetto di sé e della dignità, di singoli e di gruppi, a costituire il nucleo fondamentale di tutte le esperienze di ingiustizia. Ed è quindi in questi fenomeni, così come nei sentimenti negativi di indignazione, di rabbia, di vergogna che li accompagnano, che andrebbe individuata la fonte motivazionale decisiva degli antagonismi sociali, così come la loro potenzialità di innescare uno sviluppo morale della società<sup>56</sup>.

<sup>54</sup> Cfr. A. HONNETH, *Riconoscimento e conflitto di classe. Scritti 1979-1989*, Milano, Mimesis, 2011.

<sup>55</sup> A. HONNETH, *La lotta per il riconoscimento* (1992), Milano, Il Saggiatore, 2002.

<sup>56</sup> Nella prima formulazione della teoria del riconoscimento di Honneth, nelle società moderne sono in particolare tre le prospettive normative in riferimento alle quali i soggetti avanzano pretese di riconoscimento nei confronti delle loro interazioni sociali, quando subiscono esperienze di misconoscimento: l'amore (il principio delle relazioni



Nella prospettiva di Honneth le lotte per il riconoscimento sono dunque una costante della riproduzione sociale. Esse scaturiscono dal modo in cui singoli e gruppi si appellano alle norme di riconoscimento che, implicitamente o esplicitamente, regolano l'interazione sociale, per lo più interpretate o applicate in modo egemonico e distorto a favore dei gruppi dominanti. La rivolta degli schiavi, il movimento dei diritti civili, il movimento operaio europeo, il movimento delle sufragette sarebbero tutti esempi di questi movimenti di lotta per il riconoscimento e, quindi, per l'emancipazione. Da questo punto di vista ciò che Horkheimer aveva denominato «comportamento critico» può essere ripensato, quindi, come l'insieme delle prassi di lotta e di mobilitazione che sono tese a reinterpretare, in una chiave trasformativa, le norme sociali del riconoscimento sociale da parte dei gruppi oppressi<sup>57</sup>. Questa attività implica un interesse epistemico specifico. Gli attori dell'emancipazione devono imparare che «ogni norma esistente può essere sottoposta a molte interpretazioni possibili, poiché non specifica il modo in cui deve essere applicata e da chi». In secondo luogo, essi necessitano di una «comprensione del perché e sulla base di quale interesse interpretazioni specifiche sono dominanti nel quadro di un ordine sociale esistente»<sup>58</sup>. I gruppi oppressi hanno un interesse nell'acquisizione di questo tipo di conoscenza critica, nella misura in cui essa è un'arma per mutare in loro favore le interpretazioni dominanti delle norme esistenti o anche per trasformarle in termini innovativi. Si tratta di una conoscenza volta alla denaturalizzazione delle interpretazioni egemoniche delle norme, così come allo svelamento degli interessi che sono alla base dell'adesione delle persone a tali interpretazioni dominanti<sup>59</sup>. Produrre e perfezionare simili conoscenze è il compito di una teoria critica che, tuttavia, non ha più un unico gruppo sociale, come il proletariato, quale destinatario della sua prestazione teorica, e non assume più che tutte le forme di oppressione siano riconducibili al capitalismo. Ha tuttavia come propri destinatari e interlocutori i gruppi sociali che lottano, in forme più o meno esplicite, per il riconoscimento pubblico del loro contributo alla cooperazione sociale.

## 8. Le ambivalenze dell'emancipazione. L'intervento di Nancy Fraser

La ridefinizione degli scopi e dello statuto della teoria critica offerta da Axel Honneth ha avviato un ulteriore ciclo di dibattiti all'interno della teoria critica contemporanea. Una delle posizioni più strutturate in questo contesto è stata quella avanzata dalla filosofa statunitense Nancy Fraser<sup>60</sup>. Quest'ultima ha contestato l'idea che la società possa essere analizzata soltanto come un sistema di ordini di riconoscimento. In realtà, secondo Fraser, nelle moderne società capitalistiche esisterebbero due ordini di subordinazione che vanno tenuti

intime), il principio di eguaglianza (la norma delle relazioni giuridiche), il principio del merito e della realizzazione (il criterio della gerarchia sociale nella divisione sociale del lavoro). Cfr. A. HONNETH, *La lotta per il riconoscimento*, pp. 114 e ss.

<sup>57</sup> Cfr. A. HONNETH, *Is There an Emancipatory Interest? An Attempt to Answer Critical Most Fundamental Question*, «European Journal of Philosophy», 2017, 25, pp. 908-920.

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 916.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

<sup>60</sup> Cfr. N. FRASER, *Fortune del femminismo* (2013), Verona, Ombre Corte, 2014.

analiticamente distinti, anche se sono tra loro intrecciati: la stratificazione di classe, radicata nei meccanismi del sistema economico capitalistico, e la gerarchia di *status*, basata sui modelli istituzionalizzati di valore culturale che legittimano forme di misconoscimento di gruppi e di persone (razzismo, etnocentrismo, maschilismo, sessismo, etc). Fraser ha proposto quindi una teoria della giustizia centrata su due assi normativi: quello della «redistribuzione» e quello del «riconoscimento». Questi due vettori troverebbero un unico fondamento normativo nel principio della parità partecipativa, intesa come radicalizzazione democratica dell'idea liberale dell'eguale autonomia di ciascun individuo. È in questo quadro che Fraser ripensa il tema dell'emancipazione. Quest'ultimo viene concepito come il processo mediante il quale, attraverso lotte e conflitti sociali, si punta a superare gli impedimenti strutturali a una paritaria partecipazione alla vita democratica, radicati tanto nelle gerarchie istituzionalizzate di *status* quanto nelle stratificazioni di classe generate dai meccanismi capitalistici<sup>61</sup>.

Recentemente Fraser ha avvertito l'esigenza di ragionare in termini più specifici sul tema dell'emancipazione, mettendo a fuoco anche le sue ambivalenze. La filosofa statunitense ha ribadito innanzitutto il fatto che le lotte sociali nella società moderne non possano essere ridotte a conflitti distributivi. Esistono lotte per l'emancipazione, come quelle femministe contro il patriarcato o contro altri tipi di misconoscimento (lotte anti-casta, lotte anti-razziste, lotte per i diritti LGTB) che non possono essere ridotte a conflitti economici. Per altro verso per Fraser le lotte per l'emancipazione, se separate dalle lotte per la distribuzione economica, possono sortire un effetto paradossale. I movimenti di emancipazione possono avere l'effetto non voluto di farsi veicolo di legittimazione delle logiche di mercato capitalistico, come è avvenuto nel caso del «neoliberismo progressista» affermatosi a partire dagli anni Novanta. Quest'ultimo avrebbe contribuito a un mutamento di significato delle richieste di riconoscimento della diversità, dei discorsi relativi alla valorizzazione delle donne, delle lotte contro la discriminazione degli orientamenti sessuali. Queste istanze avrebbero perso progressivamente ogni riferimento ad un'emancipazione collettiva e si sarebbero trasformate in richieste di ascesa individuale da parte di donne, minoranze e gay di talento nella gerarchia aziendale basata sul modello del vincitore, divenendo funzionali al «nuovo spirito del capitalismo» neoliberista<sup>62</sup>. Da qui l'esigenza per una teoria critica della società che rinnova la critica del capitalismo, di pensare insieme il nesso mai recidibile tra riconoscimento e redistribuzione, tra emancipazione e protezione sociale.

## 9. L'emancipazione nelle ultime generazioni francofortesi. I percorsi di Rahel Jaeggi e Robin Celikates

<sup>61</sup> Cfr N. FRASER - A. HONNETH, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica* (2003), Roma, Meltemi, 2007, p. 243 e ss.

<sup>62</sup> Fraser si riallaccia alle analisi del libro di L. BOLTANSKI - È. CHIAPPELLO, *Il nuovo spirito del capitalismo* (1999), Milano, Mimesis 2014.



Il discorso sull'emancipazione è stato ripreso anche dalle ultime generazioni di teorici che si richiamano alla tradizione della Scuola di Francoforte con l'intento di attualizzarla. Due assunti di fondo sono stati ribaditi anche in queste ulteriori riflessioni sul tema. In primo luogo si è ripetuto che una ripresa contemporanea del concetto di emancipazione deve essere svincolata dai classici paradigmi di filosofia della storia, così come da concezioni del progresso storico di stampo teleologico, meccanicistico, eurocentrico. Come ha scritto Rahel Jaeggi, oggi bisogna assumere che «non c'è solo una forma di progresso [...] o solo un possibile sviluppo del progresso. La storia mostra vari movimenti di progresso, in parte sovrapposti, e forse anche reciprocamente contraddittori»<sup>63</sup>. In secondo luogo, viene ribadito che ogni idea di emancipazione deve misurarsi con il riconoscimento del pluralismo delle forme di vita e con l'autonomia pratica dei soggetti, senza postulare modelli di autodeterminazione imposti paternalisticamente sopra la testa degli attori sociali.

Anche Jaeggi dà per assodato, quindi, che l'impostazione che Horkheimer aveva conferito al tema nel 1937 non sia più riproponibile *sic et simpliciter*. A essere divenuto problematico non sarebbe solo il riferimento iniziale alla classe operaia quale soggetto rivoluzionario predeterminato – già entrato in crisi negli anni Trenta – né soltanto la questione, scaturitane, di rilocalizzare nella realtà sociale altri rappresentanti di interessi emancipatori universalizzabili. Problematica è divenuta la stessa «concezione di uno sviluppo storicamente direzionato del progresso». La crisi dei paradigmi di filosofia della storia ha sollevato nuove questioni strettamente normative. Se l'idea di una razionalità onnicomprensiva della società cui legare il progetto di un'«organizzazione sociale razionale» non può più essere ancorata a una presunta tendenza oggettiva della storia, come ancora faceva Horkheimer, «da quale punto di vista sarebbe possibile fondare una teoria del Bene sostanziale ed “obiettiva”, che sappia meglio degli individui stessi quale sia la condotta di vita a loro confacente e verso quali valori essi debbano orientarsi?»<sup>64</sup>.

Oggi si tratterebbe di congedarsi dall'«ottimismo razionalistico» che albergava dietro una prospettiva come quella avanzata da Horkheimer quando rinviava a un'umanità che «deve per la prima volta costituirsi in soggetto cosciente e determinare attivamente le proprie forme di vita». In realtà, le forme di vita non possono essere «semplicemente create da soggetti attivi e coscienti, in modo da poter essere determinate collettivamente in una modalità di totale trasparenza»<sup>65</sup>. Esse sono insiemini di pratiche sociali routinizzate, non sempre malleabili, le cui modalità di trasformazione seguono schemi complessi. Se è vero che i soggetti fanno la loro storia, quindi, «essi non la fanno in condizioni determinate da essi». E se è vero che le forme di vita possono attraversare mutamenti verso il meglio e sono soggette alla necessità di adattarsi ad aspettative normative crescenti – per esempio di libertà, di giustizia, di

<sup>63</sup> R. JAEggi, *Critica delle forme di vita*, Milano, Mimesis, 2022, p. 438.

<sup>64</sup> R. JAEggi, *Il punto di vista della critica. Riflessioni sulla rivendicazione di oggettività della teoria critica*, «Consecutio temporum», 7, 2014, <http://www.consecutio.org/2014/12/il-punto-di-vista-della-teoria-critica-riflessioni-sulla-rivendicazione-di-oggettivita-della-teoria-critica-2/> ultimo accesso 15 gennaio 2022.

<sup>65</sup> R. JAEggi, *Critica delle forme di vita*, p. 433.

sostenibilità - per altro verso questi cambiamenti devono sempre misurarsi con contesti storici determinati e con un orizzonte di aspettative storicamente sviluppato, in riferimento ai quali soltanto può essere deciso ciò che può valere come direzione di un cambiamento progressivo e razionale. Inoltre le forme di vita cambiano continuamente, richiedendo sempre nuovi tentativi di adattamento per adeguarsi a questi nuovi cambiamenti. Infine vi sono tensioni concernenti le circostanze della convivenza che non possono essere completamente risolte, e quindi devono essere continuamente riaggiustate.

Ciò detto, secondo Jaeggi è ancora possibile riallacciarsi alle prospettive delineate da Horkheimer in *Teoria tradizionale e teoria critica*. Una teoria critica rinnovata non deve abbandonare il concetto di emancipazione in quanto «sviluppo pratico di condizioni di autodeterminazione». Deve però imprimere a questo concetto una svolta materialistica e pragmatica, così come una torsione formale e procedurale, sganciandolo da ogni riferimento sostanziale. Alla luce di questi criteri risulterebbe possibile giudicare le forme di vita in base alla questione se esse siano nella condizione di risolvere adeguatamente, ossia senza blocchi ideologici, quei problemi funzionali e normativi che ne determinano la loro crisi. Sia che le forme di vita falliscano ed entrino in crisi sia che siano coronate da successo, la focalizzazione sui loro problemi e sulle loro crisi le rende valutabili da una prospettiva di critica immanente, «che non è indipendente dalla prospettiva di chi ne fa parte, ma che allo stesso tempo può poggiare su un correttivo legato alla cosa stessa». Si tratta poi di sottoporre la critica sociale a un «riorientamento formale»: la critica delle forme di vita alla luce del concetto di emancipazione potrebbe intendersi come una sorta di «metacritica etica», ossia «una critica che non miri tanto allo sviluppo di posizioni etiche sostanziali (e alla diretta presa di posizione per l'una o per l'altra forma di vita/legame valoriale), ma che volga invece lo sguardo alle condizioni di formazione di queste opzioni»<sup>66</sup>.

La teoria critica deve mirare, come ha scritto Robin Celikates, alla «dissoluzione dei blocchi strutturali» della capacità riflessiva degli attori, senza che essa si debba arrogare un punto di vista epistemologicamente saliente o normativamente superiore. Proprio questo punto di vista si può ulteriormente sviluppare nel senso del superamento di blocchi nella capacità collettiva di agire degli attori sociali (la quale poggia, anche se probabilmente non esclusivamente, sulla capacità di riflessione) e nel senso dello sviluppo di criteri per processi sociali di apprendimento di successo<sup>67</sup>.

Anche Robin Celikates, un altro esponente di una quarta generazione della teoria critica francofortese, ha recentemente rivisitato il modello dell'emancipazione. Egli ha rielaborato questo motivo riallacciandosi a *Conoscenza e interesse* di Habermas. Lavorando da un ulteriore punto di vista sulle analogie tra critica dell'ideologia e psicoanalisi, il teorico ha delineato i tratti di un modello ricostruttivo di critica sociale che, come l'analista con il paziente, attinge i suoi parametri normativi dagli stessi processi storici di crisi indagati, attraverso l'idealizzazione ipotetica di traiettorie che permettono di distinguere fattuali percorsi di sviluppo normali da fattuali percorsi di sviluppo patologici. Il critico deve formulare interpretazioni convincenti di meccanismi ideologici che determinano deficit di riflessività negli attori sociali. Può farlo,

<sup>66</sup> R. JAEGLI, *Il punto di vista della critica. Riflessioni sulla rivendicazione di oggettività della teoria critica*.

<sup>67</sup> *Ibidem*. Cfr. su questo anche R. JAEGLI, *Emanzipation*, in L. FIEDLER - C. SCHMIDT (eds), *Postsäkulare Politik? Emanzipation, jüdische Erfahrungen und religiöse Gemeinschaften heute*, Göttingen, Wallstein, 2021.



tuttavia, solo se assume idealmente il ruolo di co-partecipante a un dialogo con i soggetti in questione, che tuttavia all'inizio non può essere perfettamente simmetrico. Simili deficit di riflessività si manifestano nelle difficoltà, da parte dei soggetti oppressi, a cogliere pienamente i propri contesti di determinazione sociale, così come nella tendenza a introiettare verso se stessi gli schemi svalutanti e repressivi prodotti dalle strutture di potere sociale. Per cogliere questi meccanismi è necessario dotarsi di un approccio che, all'occorrenza, rompa l'attitudine meramente ermeneutica nei confronti delle autointerpretazioni *prima facie* degli attori sociali, e indaghi la formazione distorta dei loro interessi espliciti. Si tratta quindi di risalire all'analisi dei blocchi sistemici che operano alle spalle dei soggetti subalterni, per poi rimettere i risultati di un'analisi critica di questo tipo nuovamente a un confronto dialogico con i soggetti<sup>68</sup>.

Sulla base di queste premesse Celikates ha evidenziato come, per cogliere l'elemento strutturale di un'ideologia come il razzismo, sia necessario metterne a fuoco gli elementi per i quali esso non possa essere ridotto a un insieme di meri pregiudizi individuali o ad attitudini psicologiche<sup>69</sup>. Un resoconto adeguato di come funzionano i pregiudizi razzisti, anche presso coloro che, in quanto vittime, tendono a introiettarne i meccanismi di stigmatizzazione sociale, deve collocarli all'interno di una ampia teoria delle strutture sociali e dell'ingiustizia strutturale. Proprio la trasformazione delle strutture sociali è spesso necessaria per la trasformazione delle strutture di pensiero e di azione, ed è certamente un passaggio richiesto per ottenere cambiamenti durevoli.

Anche in questi sviluppi più recenti della teoria critica tedesca, dunque, ritornano i tre principi guida che avevamo indicato all'inizio, quali costanti del suo modo di pensare l'emancipazione: l'idea che i processi di emancipazione devono avere un doppio aspetto, collettivo e individuale, nella misura in cui le forme del dominio sono spesso interiorizzate dai soggetti dominati e richiedono quindi da parte loro processi di auto-riflessione; la problematizzazione del riferimento a un unico soggetto predeterminato dell'emancipazione, come prima era il proletariato; l'idea che non sia mai sopprimibile del tutto un interesse per l'emancipazione, di cui la teoria critica deve essere vettore di articolazione e di stimolo.

Come si è visto, per continuare a svolgere questo compito pratico, la teoria critica contemporanea rinuncia a ogni postura paternalista. Concepisce il proprio lavoro teorico come un contributo proposto a un dibattito pubblico democratico e pluralista, nel quale le competenze etiche ed epistemologiche degli attori sociali non si collocano di principio su un piano inferiore. Tuttavia, nello stesso tempo, la teoria critica contemporanea continua a farsi guidare dall'aspirazione a produrre una conoscenza dei nessi ideologici interni a una totalità sociale, al fine di denaturalizzare le interpretazioni egemoniche delle norme sociali e di svelare gli interessi di parte che ne sono alla base. La conoscenza delle diverse radici strutturali

<sup>68</sup> R. CELIKATES, *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*, Frankfurt a.M.-New York, Campus, 2009.

<sup>69</sup> Cfr. R. CELIKATES, *Epistemische Ungerechtigkeit, Loopingeffekte und Ideologiekritik. Eine sozialphilosophische Perspektive*, «Westend», 2/2017, pp. 1860-2177.

dell'ingiustizia è concepita ancora come l'indispensabile «lato intellettuale» di tutte quelle lotte sociali che mirano a promuovere interessi emancipativi universalizzabili.