

Esemplarità e teoria critica

Quale normatività per una teoria critica come critica immanente?¹

Alessandro Ferrara

Exemplarity and Critical Theory: Which Normativity for Critical Theory as Immanent Critique?

In this paper, after initially discarding the option of treating Critical Theory as the name of an academic school, the hypothesis is rejected that Critical Theory can be plausibly equated with “external” or “transcendent” criticism, or with merely “internal” criticism. Two versions of the one remaining option – Critical Theory as “immanent” critique – are then distinguished: a) radical contextualism (exemplified by Rorty and Walzer) and b) context-transcending critique (exemplified by Habermas and Honneth). Habermasian and Honnethian context-transcending critique is then shown to presuppose a “not truly immanent” notion of normativity, and to share such notion in common with non-critical approaches such as those of Kant and Korsgaard – generating, as a result, a lack of demarcation of Critical Theory from mainstream normative theories. As an alternative strategy, Critical Theory is argued to be best grounded on *exemplary normativity* – the kind of normativity which is most consistent with immanent critique and, when made the object of philosophical reflection, most capable of demarcating Critical Theory from other normative approaches.

Keywords: Critical Theory; immanent critique; exemplary normativity; radical contextualism; context-transcending critique.

Nel mondo in cui viviamo non si dà certo penuria né di cose che meritino di essere criticate né di prospettive critiche. Perché allora ci

Alessandro Ferrara, Università di Roma “Tor Vergata”, Dipartimento di Storia, patrimonio culturale, formazione e società, Via Columbia 1, 00133 Roma - alessandro.ferrara@uniroma2.it.

¹ Originariamente pubblicato come «Rethinking Critical Theory Once Again: Immanent Critique and Immanent Normativity», in S. Giacchetti Ludovisi (a cura di), *Critical Theory and the Challenge of Praxis*, Ashgate, Farnham 2015, pp. 131-143. La traduzione italiana è a cura dell'autore.

tormentiamo con la teoria critica, la saga delle sue “generazioni”, il “fondamento della critica”, che cosa distingue la teoria critica e se per caso non stia degenerando in un rawlsianismo di sinistra, come ebbe a dire Honneth², e nel caso che sì, come potrebbe salvarsi da questo triste destino?

Queste domande sono nelle nostre menti perché siamo teorici critici, nel senso di essere stati significativamente influenzati da certi testi e da certe esperienze formative con mentori che a loro volta si definivano teorici critici? O queste domande possiedono una rilevanza anche per chi sia situato al di fuori della cerchia, cioè per coloro a cui della critica importa fino a un certo punto e comunque per i quali la “teoria critica” non è un territorio da pattugliare?

I. Teoria Critica come nome proprio?

Parto dal presupposto che rispondere positivamente a questa domanda metta fine a ogni ulteriore discorso. Rimane ben poco altro da dire, allora, da un punto di vista *filosofico*, intorno alla natura “critica” della teoria critica, e la sola direzione in cui il discorso potrebbe procedere è quella intrapresa da Randall Collins nella sua monumentale *Sociology of Philosophies*, dove scuole e tradizioni di pensiero dall’antica Atene alla filosofia analitica della metà del XX secolo vengono ricostruite come sequenze generazionali di reti di studiosi che si citano a vicenda, si influenzano e si frequentano³. Da questa prospettiva il filo rosso che inizia con la fondazione dell’*Institut für Sozialforschung* a Francoforte nel 1923 e conduce fino a noi, nel 2015, che discutiamo ancora una volta di teoria critica è un filo costituito essenzialmente dalla sequenza di tre o quattro generazioni accademiche, fino a un certo momento di base a Francoforte, ma ora disperse in molti più paesi della ventina che di solito sono rappresentati alla conferenza annuale “Philosophy and Social Science”

² L’espressione comparve in S. Critchley e A. Honneth, «Philosophy in Germany», *Radical Philosophy*, 1998, pp. 27-39. Per una discussione critica, cfr. A. Ferrara, «Left Rawlsianism and Social Philosophy. A Response to “Philosophy in Germany”», *Radical Philosophy*, 1998, pp. 30-32.

³ Cfr. R. Collins, *The Sociology of Philosophies*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1998.

di Praga. La teoria critica così intesa non è altro che una narrazione (o meglio un insieme di narrazioni che in parte si sovrappongono e in parte divergono) intorno ai prodotti intellettuali degli studiosi che durante questo arco temporale 1923-2015 si identificano con la teoria critica. Nel caso migliore è anche un insieme di narrazioni diversificate intorno a come coloro che sono membri della rete della teoria critica hanno interagito, o mancato di interagire, con i membri di *altre* reti intellettuali – per esempio, quelle che fanno capo al poststrutturalismo, al decostruzionismo, al postmodernismo, al costituzionalismo liberal-democratico, all’ermeneutica, agli studi postcoloniali, ai subaltern studies, e la lista sarebbe troppo lunga per completarla⁴. Ma allora, anche se adottassimo questa autorappresentazione come teorici critici, ancora vi sarebbe questo aggettivo inquietantemente comune – l’aggettivo “critico” – che qualifica la nostra attività di teorici e insieme riflette una grande ambizione, come se fossimo i soli a possedere le chiavi per criticare il corso del mondo. Il che è, per altro verso, un’ulteriore spinta a interrogarci circa il fatto se questo ambizioso aggettivo qualificativo sia ben meritato e intorno a cosa giustifichi il nostro rivendicare un particolare diritto a fregiarcene, quando nei fatti di “critica dello status quo” se ne trova dovunque, anche se spesso di qualità non eccelsa.

In entrambi i casi – più *direttamente* se consideriamo l’espressione “teoria critica” come la descrizione di una qualità replicabile, più *indirettamente* se la assumiamo come un nome proprio – abbiamo bisogno di dare risposta non già al quesito generico “cosa significa criticare?” bensì alla domanda, più specifica, “cosa distingue il modo di esercitare la critica che è proprio della teoria critica?”. Si tratta di una domanda che per me riveste anche un interesse autobiografico. Ho trascorso circa trent’anni della mia carriera facendo teoria critica, sono stato testimone diretto del consolidarsi della se-

⁴ Non mancano ricostruzioni della teoria critica basate sull’idea che essa costituisca una “scuola intellettuale”. Ad esempio, sostiene D. Rasmussen: «Critical theory is a metaphor for a certain kind of theoretical orientation which owes its origin to Kant, Hegel and Marx, its systematization to Horkheimer and his associates at the Institute for Social Research in Francoforte, and its development to successors, particularly a group led by Jürgen Habermas, who have sustained it under various renditions to the present day» (D. Rasmussen, *Handbook of Critical Theory*, Blackwell, Londra 1999, p. 11).

conda generazione, con Habermas come una stella solitaria, e poi del fiorire di una terza generazione, assai più variegata, a cui io stesso appartengo⁵.

2. La teoria critica come critica non soltanto *interna*, ma *immanente*

Parto dalla considerazione secondo cui il tratto distintivo della teoria critica – quel dettaglio che in un certo senso si frappone tra la comunità dei teorici critici e il suo dover rassegnarsi a considerarsi un nome proprio collettivo – è che la teoria critica tiene insieme teoria e metodo, contenuto e forma. La teoria critica non si lascia ridurre né alla critica sociale sviluppata da un'angolatura assunta come ovvia e sottratta essa stessa allo sguardo critico, né a un'indagine metateorica intorno alla natura della critica. Per un verso non può esaurirsi in una specie di critica “esterna” di qualcosa in nome di qualcos'altro – come è stata, ad esempio, la critica cattolica della modernità protestante, o la critica protestante al cattolicesimo e al suo tradizionalismo premoderno, oppure la condanna della forma di vita occidentale da parte dell'Islam radicale, la critica comunitaria del liberalismo, la critica libertaria del liberalismo progressista. Né per altro verso può la teoria critica venire ridotta a una indagine filosofica astratta intorno alle condizioni della possibilità di una critica “vera” o “valida”, in quanto la “vera critica” non sarebbe altro che una variante della verità e la nostra indagine non sarebbe altro che una riedizione di indagini logiche, epistemologiche o metafisiche intorno alla natura della verità.

⁵ Sul carattere fuorviante della nozione di una sequenza di tre “generazioni” di teoria critica, cfr. J.G. Finlayson, «Political, moral, and critical theory. On the practical philosophy of the Frankfurt School», in B. Leiter e M. Rosen (a cura di), *Oxford Handbook of Continental Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2007, pp. 626-670 (in particolare pp. 627-628). Per un'interessante temporalizzazione della teoria critica post-1980 in quattro fasi a loro volta legate a quattro diversi temi di ricerca – a) lo statuto della teoria sociale critica e della filosofia analitica, b) la critica del postmodernismo, c) l'appropriazione a fini critici della filosofia politica e del diritto, d) il ruolo delle religioni nella società post-secolare – cfr. D. Rasmussen, «Critical Theory Then and Now», *Journal of Speculative Philosophy*, 2012/2, pp. 291-298.

Dunque rimangono soltanto la “critica interna” e la “critica immanente” come possibili domini di elezione della “teoria critica”⁶. Tratto questi due termini come interrelati e distinti al tempo stesso. Sono interrelati poiché presuppongono entrambi l’idea che la critica debba avere un punto di appoggio nell’oggetto della critica, ma anche si differenziano. La critica *interna* consiste nell’articolare un approccio critico a qualche aspetto di una dottrina, di un sistema di credenza, di una concezione etica, di una cultura, un mondo della vita, sulla base di premesse che fanno parte integrante della stessa dottrina, sistema di credenza, concezione etica, cultura o mondo della vita. Questa pratica non è certo stata inventata a Francoforte. È quello che Socrate fa a Trasimaco, ciò che Aristotele chiama ragionamento dialettico a partire dagli *endoxa* o ciò che fa quando critica l’idea platonica del bene, ciò che Locke fa quando decostruisce la dottrina filmeriana del diritto divino dei re, ciò che Hegel fa quando denuncia la pseudo-formalità dell’imperativo categorico, ciò con cui Weber identifica la razionalizzazione delle culture religiose in generale, fino a giungere all’idea rawlsiana di ragione pubblica, in quanto diversa dalla ragione pratica, e alla identificazione scanloniana del normativo con ciò che è «reasonably not rejectable».

La critica *immanente*, invece, a mio avviso – e in piena consapevolezza che si possa legittimamente voler tenersi più vicini all’intuizione di senso comune secondo cui critica interna e immanente sono praticamente sinonimi – è qualcosa di *più esigente*. Come la critica interna, comincia con lo sfrondare il terreno dalle tensioni o contraddizioni che possano opporre un aspetto di una dottrina, tradizione, mondo della vita a un altro, ma la critica immanente va *oltre* l’idea di individuare incoerenze ed eliminare tensioni. La critica immanente mira al dispiegamento ottimale o al fiorire al meglio da parte dell’oggetto della critica, mira a dissotterrare potenziali che – per usare questa metafora in un certo senso fuorviante – erano “seppelliti” e non in grado di manifestarsi a motivo di qualche impedimento od ostacolo causato da strutture di significato internamente incoerenti. Nel far ciò, la cri-

⁶ Adorno giunge ad accusare di autoritarismo qualsiasi forma di critica esterna o trascendente: «Una critica trascendente si ritira in anticipo davanti all’esperienza di ciò che è altro dalla sua propria coscienza [...]. Essa [la critica trascendente] simpatizza, già per la sua stessa forma, con l’autorità; prima ancora che venga espresso un contenuto», T.W. Adorno, *Tre studi su Hegel*, Il Mulino, Bologna 1971, p. 180.

tica immanente in un certo senso libera quella che è stata chiamata una «trascendenza dall'interno» (*transcendence from within*)⁷ su cui molto è stato scritto: essa conduce l'oggetto "oltre se stesso", ovvero oltre il suo stato o situazione presenti, trasformandolo in qualcosa che proietta una rilevanza percepibile anche da altri che si trovano *al di fuori* del contesto originario. La critica immanente offre al suo oggetto una chance di diventare un'epifania della giustizia, della libertà, della dignità umana o di qualche altro valore apicale.

3. Due versioni rivali della critica immanente

Il problema è che anche questo tipo di critica immanente non è univoco, ma si presenta in *due varianti distinte*. Alcuni teorici critici hanno già espresso questa idea in maniera molto pregnante. Ad esempio, Maeve Cooke nel Capitolo 1 del suo *Re-Presenting the Good Society* ricostruisce quattro tipi ideali di teorie critiche. Escludendo i due tipi meno interessanti per i nostri fini – ovvero, le posizioni chiamate *convenzionalista e autoritaria*, entrambe esternaliste – i rimanenti due esemplificano a mio avviso perfettamente queste due versioni rivali della critica immanente. La prima versione – denominata *critica contestualista radicale* – «asserts a difference between the normative ideas that orient the everyday lives of the inhabitants of a particular sociocultural context and the ideas that that *would* orient their lives, if only they were able to become more like themselves at their best»⁸. Per il contestualista radicale, «there is no vantage point *external* to a particular sociocultural context that would provide a basis for assessing the validity of the ideas held by its inhabitants»⁹. La seconda versione – denominata critica che *trascende il contesto* – invece «appeals to normative ideas that are *at once immanent to the sociocultural context in question and transcend it*»¹⁰.

⁷ Cfr. J. Habermas «Transcendence from within, transcendence in this world», in Eduardo Mendieta (a cura di), *The Frankfurt School on Religion*, Routledge, London and New York 2005, pp. 303-325.

⁸ Maeve Cooke, *Re-Presenting the Good Society*, MIT Press, Cambridge (MA) 2006, p. 14.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ivi*, p. 15.

Fin qui tutto bene. Il punto è che anche questa concezione sdoppiata della critica immanente non ha origine da Francoforte né vi è confinata. In realtà, il campione del contestualismo radicale è Richard Rorty (si potrebbe aggiungere Michael Walzer, con la sua nozione di «connected social critic»)¹¹ e i campioni della «critica immanente ma in grado di trascendere il contesto» sono Habermas e Honneth. Dunque si potrebbe immaginare di tirare la linea fra teorie “genericamente critiche” e la “teoria critica in senso stretto” proprio qui, con Habermas e Honneth da un lato e i contestualisti radicali dall’altro.

Ma Habermas e Honneth non sono né gli inventori né gli unici a praticare la «critica immanente ma in grado di trascendere il contesto». In realtà, la capacità di questo genere di critica immanente di trascendere il contesto poggia sul fatto che certe idee normative – per esempio, la pragmatica formale o le condizioni idealizzate del consenso discorsivo per Habermas, la grammatica morale inerente a tre sfere del riconoscimento sociale per Honneth – per quanto radicate nella cultura locale «are not merely expressions of *our* deepest hopes and aspirations» ma «represent hopes and aspirations that everyone should have if they are to be able to fulfill their potentials as human beings»¹². Ma di nuovo, se intendiamo la critica immanente-ma-in-grado-di-trascendere-il-contesto lungo queste linee, è difficile capire in che senso la filosofia morale kantiana non sarebbe “critica”, nella misura in cui la legge morale rappresenta il momento centrale di un punto di vista morale proprio di ogni essere umano (soltanto le creature diaboliche ne sarebbero infatti immuni, mentre noi umani siamo liberi di disattenderlo ma non immuni dal suo appello) e capace di farci trascendere la fatticità delle particolari inclinazioni e desideri che emanano dalla nostra natura anche fenomenica. Egualmente è difficile comprendere per quale motivo non potremmo qualificare come “critica” la tesi di Korsgaard secondo cui sottesa alla varietà delle «identità pratiche» che le persone possono assumere (attraverso un *reflexive endorsement*) opererebbe una «identità morale» – ovvero la nostra identità di persone che semplicemente «value themselves as human

¹¹ Cfr. M. Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1987, pp. 35-66.

¹² M. Cooke, *Re-Presenting the Good Society*, cit., p. 15.

beings»¹³ – e secondo cui il possesso di tale identità morale permette agli attori morali di trascendere gli aspetti più discutibili della identità pratica che si sono scelti.

Torniamo ora nuovamente alla domanda dalla quale siamo partiti: se il miglior modo di concepire la teoria critica è considerarla una specie di critica immanente-ma-in-grado-di-trascendere-il-contesto, qual è il tratto distintivo del *suo* modo di trascendere il contesto, rispetto al modo in cui opererebbe una critica kantiana o korsgaardiana?

4. La specificità del modo in cui la teoria critica trascende il contesto

Ciò premesso, la specificità della teoria critica risiede in due tratti fra loro interconnessi.

Il primo dei due tratti distintivi della teoria critica è la *riflessività radicale*. Ciò che la distingue non è soltanto a) la denuncia “immanente” di ostacoli artificiali, di derivazione umana, che impediscono il pieno sviluppo e la piena realizzazione dei potenziali propri di una forma di vita, ma anche b) una simultanea autointerrogazione intorno al fondamento di tale critica, e c) l’inclusione della risposta a tale interrogativo nell’analisi dell’oggetto. In altri termini, persino l’essere ben fondata non è sufficiente per una vera “teoria critica”: ciò che una teoria critica vera e propria richiede, per essere tale, è una forma di critica radicalmente autoconsapevole o autoriflessiva ovvero, per usare un po’ ironicamente una famosa espressione rawlsiana, si richiede che la teoria critica applichi la critica in primo luogo a se stessa.

La teoria critica tiene insieme dunque ciò che altre tradizioni critiche separano – a) l’approccio critico-immanente mirato al fiorire dell’oggetto e b) la riflessione sui fondamenti della validità. E infatti nessun’altra tradizione critica si tormenta tanto quanto la teoria critica circa la base di validità dei suoi giudizi critici. Questo è un tratto distintivo al di sopra di qualsiasi controversia, che inizia a dispiegarsi con il saggio di Horkheimer «Teoria tradizionale e teoria critica»

¹³ C. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, p. 121.

e viene catapultato in primo piano da Habermas¹⁴. Viene ben colto da Eduardo Mendieta quando afferma che «as a meta-philosophy, critical theory aims to think with the concept against the concept. For concepts themselves become an impediment, and an obstacle in the way to that which they seek to grasp: human social existence. As Adorno put it in *Negative Dialectics*, philosophy “must strive, by way of the concept, to transcend the concept”»¹⁵. In ogni caso, queste considerazioni valevano in qualche modo anche per la dialettica di Hegel.

Il secondo tratto distintivo riguarda invece la qualità specifica dell'elemento grazie al quale la critica immanente è in grado di trascendere il contesto. Qui è lo snodo ove a mio avviso si richiede oggi una vera e propria innovazione teorica. È del tutto inadeguato concepire questo elemento come un tratto universale proprio di ogni essere umano. Una strategia concettuale di questo tipo conduce nella migliore delle ipotesi a fondare una qualche normatività universale – come è in effetti accaduto da Platone fino alle condizioni idealizzate del discorso di Habermas – ma giustificare la normatività è una cosa, fondare la critica immanente tutta un'altra. Nella versione esistente della teoria critica, l'aspetto della capacità di trascendere il contesto è certamente presente, ma a spese dell'immanenza. Il momento immanente, nelle versioni esistenti della “trascendenza dall'interno”, è molto esile, in quanto l'universalità o non-specificità del momento transcontestuale – concepito, quest'ultimo, come una competenza comunicativa (Habermas), come un'identità morale (Korsgaard) o come una natura noumenica che ci rende ricettivi alla legge morale (Kant) – lascia sopravvivere molto poco della mia unicità o differenza o non-identità nel mio trascendere la particolarità. La critica capace di trascendere il contesto, così concepita, mi trasforma in un attore morale in qualche modo sotto-individuato – e questo è stato uno dei principali elementi di attrito fra i teorici critici della seconda generazione (fondamentalmente Habermas) e quelli della terza. Esempi di questa tensione

¹⁴ Cfr. M. Horkheimer, «Teoria tradizionale e teoria critica», in Id., *Filosofia e teoria critica critica*, Einaudi, Torino 2003, pp. 3-56. Secondo Habermas, questo saggio comprova che «sin dagli inizi la teoria critica si è affaticata intorno alla difficoltà di rendere conto dei propri fondamenti normativi», J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, Vol. I, Il Mulino, Bologna 1986, p. 499.

¹⁵ E. Mendieta (a cura di), *The Frankfurt School on Religion: Key Writings by the Major Thinkers*, Routledge, London and New York 2005, pp. 6-7.

originaria sono la critica di Seyla Benhabib a Habermas in *Critique, Norm and Utopia* e la sua accentuazione dell'«altro concreto», oppure il tentativo honnethiano di riconnettere il momento di trascendenza del contesto alla situatezza di gruppi sociali concreti che lottano per il riconoscimento.

Un ulteriore aspetto problematico di questa modalità di fare teoria critica, tipica della seconda generazione, è che rende la teoria critica assai difficilmente distinguibile dalla *teoria normativa*. Di conseguenza avvertiamo oggi un deficit di demarcazione della teoria critica da altri tentativi consimili precisamente a causa di questa svolta teorica impressa da Habermas allo sviluppo del paradigma della teoria critica. E questo aspetto viene ancor più complicato dalla evidente tensione tra la unicità, differenza o non-identità fattuale dell'attore da un lato e, dall'altro, il suo criticare il proprio contesto vitale sulla base di uno standard critico universale. Paradossalmente, siamo più unici nelle nostre mancanze e deviazioni dalla normatività che non quando ce ne facciamo interpreti e la attuiamo.

La tesi qui proposta è che l'immanenza senza unicità è solo una pseudo-immanenza, poiché il principio normativo a cui rispondiamo non è “distintamente nostro” ma è qualcosa di più ampio cui tutti individualmente partecipiamo – esattamente come in tutti i tradizionali fondamenti normativi, dalla *physis* alla volontà di Dio, dall'autonomia della ragione alla ragione nella storia, tutti schemi secondo cui noi singoli siamo meramente parte di una più ampia realtà normativa. Lo stesso vale per le condizioni ideali della comunicazione, così come ricostruite da Habermas nella sua pragmatica formale: queste condizioni sono presupposte da *qualsiasi* atto linguistico e da *qualsiasi* conversazione volta a conseguire accordo, ma esattamente per questo motivo esse non possono essere considerate tipiche di, o integralmente interne a, una specifica forma di vita.

5. La critica immanente richiede una normatività veramente immanente

Questo infausto esito della versione habermasiana della “trascendenza dall'interno” è a mio avviso dovuto a una concezione, accettata “acriticamente”, di cosa significhi trascendere il contesto – una

concezione condivisa tanto dai critici radical-contestualisti quanto da quelli transcontestualisti, i quali esemplificano due modi egualmente distorti di interpretare il *linguistic turn*. Habermas interpreta la svolta linguistica come se ammettesse una eccezione procedurale, un gioco linguistico procedurale (ovvero il *discorso*) che a sua volta permette di superare la pluralità dei giochi linguistici¹⁶. Rorty interpreta le conseguenze della svolta linguistica nel senso che implicherebbero la totale eliminazione della questione della validità, e conseguentemente ci consegna ostaggi ai nostri contesti di appartenenza¹⁷.

Per motivi diversi, né Habermas né Rorty sono riusciti a collegare la critica immanente a una fonte di normatività veramente immanente. Nel caso di Rorty, qui assunto come rappresentante dei contestualisti radicali, abbiamo una critica immanente senza alcun riferimento normativo a cui collegarla, nel caso di Habermas's abbiamo una critica immanente basata su una normatività *pseudo*-immanente. Occorre superare questa impasse e sviluppare una teoria critica basata su un tipo di normatività veramente immanente.

A questo fine, ci occorre una versione della teoria critica la quale *sia* superi la divisione fra contestualismo radicale e transcontestualismo, *sia* eviti di ridurre il “beneficiario della critica” – il soggetto la cui fioritura la critica mira a recuperare e rimettere in movimento – a mero ricettacolo di un principio normativo trascendente (l'imperativo categorico o le presupposizioni della comunicazione), privo di alcuna significativa individuazione. Per dirla con Adorno, non vogliamo acquistare transcontestualità al prezzo di appiattare ancora una volta il non-identico all'identico – persino se l'identico equivale al normativamente ben-fondato. *La critica immanente necessita di una fonte di*

¹⁶ Cfr. J. Habermas, «Hermeneutic and Analytic philosophy: Two Complementary Versions of the Linguistic Turn?», in Anthony O'Hear (a cura di), *German Philosophy since Kant*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 413 ss.

¹⁷ Cfr. R. Rorty, *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia, solidarietà*, Laterza, Roma-Bari 1990, pp. 9-10. Nel caso di Walzer, il «sovversivismo dell'immanenza» (cfr. M. Walzer, *Geografia della morale. Democrazia, tradizioni e universalismo*, Dedalo, Bari 1999, p. 56) non può di per sé superare la sfida cui va incontro ogni critica che si limiti a segnalare il disallineamento di ideale e realtà, ossia il fatto che talvolta è la realtà a dover essere modificata, ma altre volte sono gli ideali che sono utopici, velleitari o semplicemente confusi, e una semplice diagnosi di incongruità non è in grado, a meno di non presupporre una qualche nozione di normatività, di dirci in quale dei due casi ci troviamo.

normatività egualmente immanente. E quale potrebbe essere questa fonte di normatività veramente immanente?

Il rebus può essere risolto utilizzando, all'interno della teoria critica, un modello di trascendimento del contesto o transcontestualità diverso, che non si basi più sul potenziale critico di un *principio* normativo ma poggi piuttosto sul potenziale critico della *esemplarità* e del giudizio intorno all'esemplarità. Il contestualismo radicale finisce con l'intrappolarci dentro i confini simbolici di un contesto perché i suoi proponenti si astengono dall'affrontare la questione della validità e trascurano il fatto che l'autocongruenza eccezionale fra gli impegni normativi ultimi di una forma di vita e le sue pratiche istituzionali proietta una forza normativa sua propria, per quanto questa sia diversa dalla forza normativa che viene proiettata da norme e principi. Si tratta della forza dell'esemplarità, la stessa che emana dall'opera d'arte ben riuscita, quando questa, pur basandosi sulle risorse simboliche di uno stile, tuttavia si mostra in grado di generare un effetto estetico presso pubblici usi a stili diversi grazie al suo *essere come deve essere*. Allo stesso modo, le grandi innovazioni politiche spesso con un unico gesto dischiudono nuove dimensioni della normatività e si manifestano come loro incarnazioni.

Nulla impedisce ai transcontestualisti come Habermas di incorporare questo modello della base normativa della critica all'interno del loro quadro di riferimento, e in effetti occasionalmente vi fanno riferimento. Ad esempio, Habermas implicitamente accenna a un modello di questo tipo quando, invece di invocare la normatività delle condizioni idealizzate della comunicazione, si riferisce piuttosto al contenuto normativo della modernità (ovvero, non possiamo scegliere di non essere moderni), alla irreversibilità dei processi di apprendimento (ovvero, ciò che apprendiamo talvolta ci trasforma in modo irreversibile), o alla autorità della costituzione come proveniente dal nostro trovarci "nella stessa barca" con i nostri predecessori che godettero del privilegio di garantirsi l'un altro in un dialogo deliberativo quei diritti che noi oggi siamo tenuti a rispettare¹⁸.

¹⁸ J. Habermas, «Constitutional Democracy: A Paradoxical Union of Contradictory Principles?», *Political Theory*, 2001/6, pp. 766-781.

6. Esemplicità come normatività radicalmente immanente

Per ragioni di spazio non posso qui diffondermi sulla natura della normatività esemplare e sulla sua rilevanza “critica” – la quale consiste, per dirla sempre con Adorno, nel suo «essere identica a se stessa e tuttavia non-identica» al tempo stesso¹⁹. È importante notare che tale normatività può essere disgiunta dalla generalità e può connettersi invece alla singolarità e alla unicità, ovvero alla normatività interna dell’opera d’arte, della configurazione psichica individuale o del singolo corso di vita. Si pensi al famoso detto di Lutero «Qui io sto. Non posso fare altrimenti», dove la fonte normativa che impedisce a Lutero di agire diversamente è completamente interna e unica. Si pensi alla nozione kantiana della bellezza dell’opera d’arte come legata a un’incessante interazione delle facoltà delle mente, una normatività in questo caso che non viene mai a chiudersi nell’identità e tuttavia fornisce un punto di vista a partire dal quale possiamo cogliere la coerenza singolarizzata dell’intero. Si pensi alla nozione simmeliana di «legge individuale», non meno vincolante per il fatto di essere applicabile a uno e un solo caso²⁰, nozione che alla fine del secolo passato riemerge nell’idea, proposta da Korsgaard, secondo cui «self-conceptions are essential to the normativity of reasons»²¹. In tutti questi casi ritroviamo l’idea di una normatività radicata in qualcosa di unico, sia esso un’identità psicologica o un’opera d’arte.

Rousseau è l’autore che maggiormente si avvicina, nel suo romanzo *Julie, ou la nouvelle Heloise*, ad offrirci un resoconto della normatività interna ed unica di un’identità e di come il mancare di rispondere a questa normatività immanente ed unica sia destinato a minare alla base la soggettività della persona. Ma anche in altre sue opere troviamo lo stesso tema. Nel *Discorso sull’origine della disuguaglianza*, ad esempio, ci viene offerta una filosofia sociale critica che condanna la società civile moderna per il suo “distorcere sistematicamente” la relazione che la persona instaura con la sua propria normatività inter-

¹⁹ Per un’esposizione più approfondita rimando ad A. Ferrara, *Autenticità riflessiva. Il progetto della modernità dopo la svolta linguistica*, Feltrinelli, Milano 1999, pp. 83-110; Id., *La forza dell’esempio. Il paradigma del giudizio*, Feltrinelli, Milano 2008, pp. 36-43.

²⁰ G. Simmel, *La legge individuale*, Armando, Roma 2001, pp. 95-97.

²¹ C. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, cit., p. 247.

na, e nel *Contratto sociale* i principi normativi che il legislatore sottomette all'approvazione del popolo sovrano non sono principi egualmente validi sotto tutti i cieli²². Piuttosto, tali principi equivalgono a una visione morale che il popolo in questione *dovrebbe adottare* ma che, ancora una volta, emergono come dover essere soltanto a partire dall'autorappresentazione che il soggetto popolo si forma di sé. Due secoli più tardi, nel 1980, questa idea di una "normatività singolare" aggregata e proveniente dall'autorappresentazione di un popolo riemerge con forza nell'interpretazione rawlsiana della validità della sua «giustizia come equità», in quanto interpretazione dei termini di equa cooperazione fra i membri di un popolo democratico, come fondata non sul suo «rispecchiare un ordine antecedente e a noi dato», bensì sul fatto che data «la sua congruenza con la nostra più profonda comprensione di noi stessi e con le nostre aspirazioni» e «data la nostra storia e le tradizioni proprie della nostra vita pubblica, essa è la dottrina più ragionevole per noi»²³.

Il punto è che questa normatività esemplare, ovvero la normatività di ciò che è "legge a se stesso" – ed è "legge a se stesso" in virtù di un'autocongruenza (essere come deve, unicamente, essere) la quale non può essere ridotta a mera coerenza – è la sola specie di normatività immanente che consente alla "transcendenza dall'interno" di: 1) essere effettivamente immanente e veramente trascendente (in quanto nel caso di una coincidenza eccezionale, ma mai perfetta, della realtà con l'ideale singolare il trascendimento del contesto avviene tramite una capacità transcontestuale di ispirare emulazione)²⁴, e al tempo stesso 2) costituire la "base normativa" di una critica veramente immanente, immune da residui della vecchia critica pseudo-immanente, dove l'immanenza della critica immanente è acquisita al costo inaccettabile dell'appiattire la singolarità (o non-identità) di ciò che è oggetto

²² Afferma infatti Rousseau: «Come l'architetto, prima di innalzare un grande edificio, osserva e sonda il suolo, per vedere se potrà reggerne il peso, così il saggio legislatore non comincia col redigere leggi buone in se stesse, ma prima esamina se il popolo al quale le destina è capace di sopportarle» (J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 117).

²³ J. Rawls, «Kantian Constructivism in Moral Theory», *The Journal of Philosophy*, 1980, p. 519.

²⁴ Per un approfondimento rimando ancora ad A. Ferrara, *La forza dell'esempio*, cit., pp. 43-55.

di critica a un riflesso o copia di una normatività che non coincide con esso e lo eccede.

7. La teoria critica ancora una volta rivisitata

Tutto ciò premesso, non possiamo evitare di constatare che anche questa nuova direzione impressa al classico tema del fondamento normativo della critica non ha avuto origine a Francoforte. In realtà non è nemmeno una linea di ricerca abitualmente praticata a Francoforte. Tuttavia, se la teoria critica la adottasse come possibile linea del proprio sviluppo, la sua unicità rispetto alle altre imprese critiche ne risulterebbe recuperata dalla prospettiva di una autoriflessività totale, unica e radicale.

In realtà, se la teoria critica, diversamente dal caso di Kant, Rousseau, Simmel e dei teorici contemporanei dell'autocostituzione, adottasse consapevolmente l'esemplarità e la normatività esemplare come fondamento della propria critica, diverrebbe con ciò la sola posizione filosofica del panorama contemporaneo a confrontarsi e gettare luce sul potenziale *critico* della normatività esemplare invece di semplicemente presupporlo, come gli autori sopra menzionati.

Infine, la teoria critica verrebbe a essere caratterizzata da una forma di *riflessività metodologica radicale*: sulla base della svolta *esemplarista*, la giustificazione per il nostro adottare questo modo di giustificare il fondamento della critica diverrebbe, riflessivamente, il suo essere esemplarmente in sintonia con chi siamo venuti ad essere come teorici critici, nella terza e quarta generazione, e specialmente dopo avere potuto constatare i limiti della versione habermasiana della critica-immanente-in-grado-di-trascendere-il-contesto.

