

Adriano Lotito

Roberto Mordacci, *Critica e Utopia. Da Kant a Francoforte*, Castelveccchi, Roma 2023, pp. 185

Numerosi e partecipati sono i dibattiti che attraversano la teoria critica di ispirazione francofortese, a testimonianza di un durevole interesse nei confronti delle sfide che essa si è posta. Una prima sfida riguarda la fondazione normativa della critica, e in particolare il problema di come dedurre dei criteri che non siano astratti rispetto alle pratiche cui dovranno applicarsi, ma piuttosto immanenti alle stesse. La riflessione metateorica ha una decisiva ricaduta pratica: a seconda delle modalità con cui si attinge il metro del giudizio, si avranno strategie diverse per orientare l'azione contro l'ingiustizia. Qui emerge una seconda, incombente sfida, quella cioè di riannodare un legame tra teoria e prassi, facendosi carico di quell'interesse per l'emancipazione che è al cuore dell'impresa teorico-critica. Il libro di Roberto Mordacci affronta sapientemente queste sfide, fornendo indicazioni importanti su entrambi i fronti. La prima parte è dedicata a una classificazione originale delle forme della critica francofortese, mentre nella seconda parte si elabora un nuovo modello, la critica utopica, con l'intenzione di sopperire alla "limitata capacità propositiva" (p. 4) riscontrata negli approcci esistenti.

Mordacci individua quattro modelli che ricorrono nella tradizione francofortese, ai quali sono dedicati i primi quattro capitoli. Il primo è quello della critica trascendentale di matrice kantiana, di cui Mordacci tratteggia tre caratteristiche fondamentali: il rimando a un orizzonte universalistico formale, il raccordo con una filosofia teleologica non deterministica, e l'elaborazione di una prospettiva cosmopolitica (p. 28). La critica opera su due livelli: l'individuazione delle condizioni di possibilità interne a ciascuna pratica sociale, e il rimando a una struttura trascendentale della prassi, identificata con le condizioni del volere razionale, dunque libero. La giuntura è nel concetto di non-contraddittorietà del volere, filo conduttore dell'intero volume: non si può volere, a un tempo e sotto il medesimo rispetto, una cosa e il suo contrario. Al livello trascendentale, questo significa che il volere non può non volersi, cioè non volere la propria autonomia. Da cui un criterio capace di trascendere la contingenza storica. Tuttavia questo non fa della critica trascendentale una

critica esterna o trascendente, precisa opportunamente Mordacci contro un'interpretazione diffusa (per esempio R. Jaeggi, *Critica delle forme di vita*, Mimesis, Milano 2021). Il criterio normativo è infatti presupposto all'interno di ogni pratica. Inoltre, esso si traduce in una tendenza storica verso la libertà, incarnata nel telos cosmopolitico, senza che però vi sia alcuna direzione garantita. Mordacci mostra come il modello kantiano sia capace anche di superare il riduzionismo comunicativo della variante habermasiana. "L'aspetto normativo, proprio perché formale, riguarda tutte le forme dell'agire" (p. 40), compreso l'agire economico. Questa forma di critica mostra dunque di avere un grande potenziale, a patto che venga integrata con una indagine delle strutture di dominio sociale.

Il secondo modello è la critica dialettica, riconducibile a Hegel e Marx, e che Mordacci riconosce essere la principale forma di critica francofortese. L'elemento centrale è la contraddizione: si mette in luce il processo per cui i principi di un sistema sociale si rovesciano nel loro contrario in forza di se stessi, cioè a causa del loro fissarsi unilateralmente. Ciò determina la necessità di un superamento (*Aufhebung*) che riguarda ad un tempo il sistema sociale e le sue norme e che conduce a una reinterpretazione dei principi di partenza a un livello di maggiore universalità e concretezza. Il merito di questo modello è individuato da Mordacci nel nesso stabilito tra contraddizioni sociali e movimento trasformativo, racchiuso nella categoria di negazione determinata: il rovesciamento di una situazione contraddittoria può produrre i propri contenuti concreti solo lavorando con e dentro le contraddizioni di partenza e non sovrapponendovi dei valori sostanziali attinti altrove. Tuttavia l'assenza della dimensione trascendentale si traduce in un radicale storicismo, tale per cui si concepisce la critica in base a "criteri che, per definizione, non possono trascendere l'esistente" (p. 69). Per ovviare a questa chiusura, la critica dialettica ha introdotto una insostenibile teleologia necessitarista che fonda il trascendimento del dato storico su una logica oggettiva presupposta, sia essa il dispiegamento dello spirito o la dialettica dei modi di produzione. Mordacci rileva giustamente come la reinterpretazione della critica dialettica offerta da Honneth, soprattutto in testi più recenti come *L'idea di socialismo*, consenta di superare lo storicismo idealistico, in una direzione che riapre la critica a un orizzonte utopico, sebbene anche Honneth non disponga di un criterio ultimo, cioè trascendentale, della libertà.

Una terza forma di critica che Mordacci mette a tema è quella genealogica, ispirata a Nietzsche e Foucault e che, nella tradizione francofortese, è stata recepita in particolare in *Dialettica dell'illuminismo* (1947). Essa svolge un'analisi storico-interpretativa delle pratiche costitutive di una forma di vita, smascherandone il carattere originariamente repressivo, e fungendo così da premessa per un processo di liberazione. Anche nel-

la critica nietzschiana della morale emerge il tema della contraddizione pratica: la volontà della morale è “una volontà che mira ad affermarsi, negando se stessa, contraddicendo nell’azione il proprio stesso agire” (p. 76). Tuttavia l’esito, rileva Mordacci seguendo Habermas, sembra essere quello di un ritorno nostalgico alle origini. In Adorno e Horkheimer a essere decostruita è l’intera civiltà occidentale il cui atto originario è nell’auto-imposizione di una razionalità strumentale che stabilisce un rapporto di dominazione tra un soggetto calcolante e la propria natura interna ed esterna, in nome di una promessa di emancipazione che si capovolge nel suo opposto. Tuttavia non è chiaro, segnala Mordacci, se e come si possa uscire da questa contraddizione. Il rischio è nell’assunzione di una postura negativistica che paralizza la prassi. Una terza variante è offerta da Foucault. Si tratta di mostrare le pratiche da cui è sorto, senza alcuna linearità, un certo modello di soggetto, in contiguità con determinate idee e attraverso forme di disciplinamento dei corpi, così da smascherarne la contingenza e rendere accessibili opzioni alternative di soggettivazione. Mordacci rimarca l’importanza di una genealogia come “critica ironico-dissociativa-sacrificale” (p. 88) capace di sottrarre il senso storico agli usi della tradizione. Allo stesso tempo è rilevata l’incapacità foucaultiana di articolare un discorso etico come fondamento della diagnosi e di un progetto emancipativo.

L’ultima forma di critica viene definita “messianica”. Qui il punto di vista è quello di un’alterità trascendente in nome della quale si annuncia la possibilità di un rivolgimento rivoluzionario. L’emancipazione viene pensata come redenzione, in discontinuità con qualsiasi gradualismo storico. Mordacci attribuisce l’uso di questo metodo anzitutto a Walter Benjamin. Se l’invito a “spazzolare la storia contropelo” (W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, Einaudi 2010, p. 31; Mordacci p. 95) è una doverosa cautela rispetto a ogni trionfalismo progressista, vi sono però due limiti segnalati da Mordacci. Il primo è l’impossibilità di ogni azione politica, conseguita al dichiarare imperscrutabile l’istanza emancipativa. Il secondo è la riduzione della storia al ritorno di un sempre-uguale privo di differenze di valore, come risultato dell’indeducibilità di un criterio immanente. Piuttosto che accantonare il modello messianico, la mossa acuta di Mordacci è di reinterpretarlo in chiave trascendentale, declinando il concetto benjaminiano di adesso (*Jetztzeit*) come trascendenza normativa immanente a ogni momento storico e dunque possibilità di giustizia sempre attivabile, in modi imprevedibili. Un’ulteriore variante della forma messianica è individuata da Mordacci nell’uso che Marcuse fa del concetto di utopia. In particolare nel *Saggio sulla liberazione* (1969), Marcuse interpreta l’utopia come possibilità reale, le cui condizioni di realizzazione risiedono anche nello sviluppo tecnologico, a patto che questo venga inquadrato in sistema sociale alternativo e si accompa-

gni alla negazione determinata dei falsi bisogni indotti dal capitalismo. Mordacci osserva che i veri bisogni a cui Marcuse allude non sono basati su una antropologia naturalistica, come spesso viene frainteso, ma sono il risultato di un rovesciamento delle contraddizioni date. Un'operazione che riveste un'importanza decisiva nel metodo utopico.

Il quinto capitolo è dedicato a un'utile ricognizione della teoria critica contemporanea, nella quale si rileva una maggiore propositività. Gli autori trattati sono Hartmut Rosa, Rahel Jaeggi, Rainer Forst e Amy Allen. Mordacci si sofferma con attenzione in particolare sulla riflessione di Jaeggi, mostrando molto appropriatamente come l'insistenza sull'elemento hegeliano coesista con un nucleo trascendentale non del tutto tematizzato ma senza il quale l'intero discorso di Jaeggi finirebbe per contraddirsi. La riformulazione del concetto di alienazione proposta da Jaeggi presuppone infatti un principio di "libertà positiva" (p. 115), definita come la possibilità da parte del soggetto di appropriarsi della relazione con sé, con il mondo e con gli altri. In un rapporto alienato il soggetto, non potendo esercitare una presa sul proprio sé e sulle interazioni sociali, finisce per volere ciò che non vuole e per non volere ciò che vuole, sperimentando una lacerazione della propria identità. Alla base dell'alienazione Mordacci scorge dunque nuovamente il problema della contraddizione pratica, non sviluppato da Jaeggi. La questione ritorna sul terreno della critica delle forme di vita. Di essa Mordacci valorizza in modo puntuale il carattere trasformativo, aspetto fondamentale del modello utopico. Tuttavia una critica immanente può tradursi in un processo di trasformazione radicale che sia normativamente giustificato, soltanto facendo appello a una struttura dell'agire che non sia del tutto riducibile alla forma di vita storicamente data, pur essendo costitutiva di ogni sua pratica.

L'esigenza di tenere assieme la dimensione storica e quella trascendentale, assieme all'urgenza di articolare una efficace *pars costruens*, motivano l'elaborazione di un ulteriore modello di critica. Nei capitoli sei e sette che costituiscono la seconda parte del volume, Mordacci sviluppa così le coordinate di una forma utopica della critica che debba affiancarsi e non sostituirsi ai modelli precedenti. Attingendo anche a lavori precedenti (si veda R. Mordacci, *Ritorno a Utopia*, Laterza, Roma-Bari 2020), si procede a una confutazione delle obiezioni rivolte al pensiero utopico, adoperando *Utopia* di Thomas More come punto di riferimento. Il racconto utopico non pretende di dedurre un modello ideale di società su basi metafisiche, bensì è una pratica immaginativa situata e realistica. Esso non astrae dall'analisi delle strutture sociali, bensì vi si fonda: il libro II di *Utopia*, rimarca Mordacci, è guidato dalla diagnosi delle contraddizioni della società inglese contemporanea a More, svolta nel libro I. Inoltre l'utopia parte dalle istanze della classe oppressa per immaginare la società

alternativa e, in *More a differenza* che in *Bacone e Campanella*, rifugge tentazioni autoritarie. Accanto all'immaginazione, Mordacci individua, come condizione del pensiero utopico, cinque "strutture fondamentali del senso comune" (p. 157): il senso di giustizia, la tensione verso l'eguaglianza, il desiderio di libertà, l'impulso alla solidarietà, l'aspirazione alla felicità. Queste capacità, frutto di una sensibilità morale condivisa, motivano l'immaginazione al cospetto di condizioni sociali percepite come intollerabili, sebbene esse non siano in grado di darci alcuna regola per valutare le prassi. Tale criterio, operante sia nel lavoro immaginativo sia nella sensibilità morale, viene identificato da Mordacci nel principio del rispetto, inteso come la regola della non-contraddizione del volere: "il potere della volontà che si riduce a mero mezzo contraddice l'originario potere affermativo del volere stesso" (p. 171). Il rispetto è dunque l'equilibrio delle libertà che rinunciano a dominarsi e decidono di accordarsi secondo ragioni. Si tratta di una regola immanente alla struttura della prassi in quanto tale, e che comanda il riconoscimento dell'umanità di ciascuno e dell'appartenenza a un comune regno di fini. Mordacci precisa il carattere formale di questo principio: esso non determina le immagini concrete dell'utopia, essendo queste elaborate da una immaginazione politica il cui esercizio è sempre situato e connesso con le contraddizioni pratiche che emergono in una determinata relazione tra poteri. La situazionalità della pratica immaginativa, specie in una società complessa, è ciò che spinge Mordacci a preferire un'utopia "frammentaria" piuttosto che "sistemica" (p. 174). Le contraddizioni globali potranno essere affrontate solo per coordinazione e connessione tra "realizzazioni utopiche locali". Sintetizzando questa forma originale di critica, Mordacci precisa quattro passaggi metodologici: l'analisi della realtà sociale, l'individuazione delle contraddizioni, l'immaginazione di assetti alternativi e la progettazione di pratiche trasformative. Un tale modello risulta compatibile con le forme di critica analizzate e al contempo ne costituisce un'integrazione necessaria, in virtù del ruolo centrale che in essa assume il lavoro immaginativo in opposizione alle contraddizioni rilevate.

L'organicità della proposta di Mordacci, il rigore argomentativo e l'ampio ventaglio dei riferimenti, nonché la chiarezza ed eleganza dell'esposizione, ne fanno un libro importante, che arricchisce notevolmente l'armamentario della teoria critica contemporanea, il cui pluralismo è giustamente considerato dall'autore una risorsa piuttosto che una debolezza. Volendo avanzare qualche osservazione, si potrebbero considerare due punti. Il primo riguarda il problema del punto di vista dei teorici e delle teoriche critiche. Qual è il posizionamento riflessivo della teoria critica, e dunque di coloro che la esercitano, nei processi sociali analizzati e giudicati, nel rapporto con gli attori che vi partecipano e nella produzione delle immagini utopiche? Da un lato, Mordacci assegna alla critica

“la funzione di rendere la contraddizione evidente e di segnalare la volontà coinvolte, in particolare a chi ne subisce gli effetti negativi, ma non solo”, per poi “immaginare scenari alternativi che rovesciano precisamente queste contraddizioni” (p. 168). L’aspetto diagnostico segue la direzione della critica dell’ideologia, con lo scopo di rischiarare i blocchi che occultano la contraddizione e inibiscono le volontà. Dall’altro lato, Mordacci prende le distanze dall’elitismo adorniano (p. 81) e rimarca il carattere democratico del pensiero utopistico, alieno sia a saperi esoterici sia al primato di competenze tecnocratiche (p. 147). La sfida allora è nell’articolazione di un dialogo tra un’analisi delle contraddizioni basata su competenze specialistiche, e una prospettiva centrata sulle prassi critiche, anche teoriche, agite dagli attori sociali in virtù delle proprie esperienze e specificità epistemiche (si veda in particolare R. Celikates, *Die Macht der Kritik. Epistemische Asymmetrien, Standpunkte und migrantische Praktiken*, in “WestEnd: Neue Zeitschrift für Sozialforschung”, 2, 2020, pp. 81-96). Questi punti di vista *subalterni*, lungi dal dover essere accettati acriticamente, potrebbero arricchire la diagnosi sociale, portando alla luce quei blocchi che distorcono lo sguardo degli stessi critici di professione, e allo stesso tempo, contribuire all’immaginazione e progettazione di pratiche alternative. Mappare le soggettività critiche e le loro iniziative di resistenza, ricostruirne la grammatica morale e le categorie epistemiche, valorizzarne l’immaginazione normativa, potrebbero essere direzioni stimolanti nel quadro di una critica utopica capace di interessare una relazione di mutuo (e polemico) scambio tra teorici specialisti e movimenti sociali.

Un secondo punto riguarda lo statuto dell’immaginazione. Mordacci individua in essa “la facoltà essenziale” (p. 148) del pensiero utopico, distinguendosi rispetto a trattazioni incentrate puramente sull’elemento normativo razionale. L’operazione di Mordacci consente, cioè, di evitare la trappola idealistica di un’autosufficienza del principio normativo, rispetto ad altri autori che hanno sovradimensionato la potenza della normatività, derubricando quelle dimensioni affettive e, appunto, immaginative, indispensabili alla traduzione dell’istanza critica in pratiche trasformative concrete. Il modello della critica utopica ha il potenziale di fare da raccordo tra le correnti più razionalistiche della teoria critica e quell’insieme di approcci letterario-dischiudenti che enfatizzano la dimensione estetica della normatività e le *narrazioni* articolate dagli attori sociali (per esempio M.P. Lara, *Moral Textures. Feminist Narratives in the Public Sphere*, University of California Press, Oakland 1998). Si potrebbe allora dare maggiore spazio alla funzione dell’immaginazione politica come condizione *poietica* della realizzazione della libertà nella storia e come dispositivo operativo della trascendenza nell’immanenza. Tale indirizzo potrebbe essere sviluppato anche in una direzione onto-

logico-sociale, dando risalto all'immaginazione come fattore costituente dell'azione sociale e un motore, non l'unico, del processo storico. Questo consentirebbe anche di riavviare un dialogo con l'opera di Cornelius Castoriadis, dopo le interlocuzioni che con essa hanno stabilito Habermas e Honneth. Un approfondimento di questi aspetti sarebbe interessante e potrebbe forse rafforzare ancora di più la peculiare fisionomia della proposta di Mordacci nel quadro della teoria critica contemporanea.