

Pensare la critica tra Marx e Francoforte

Stefano Petrucciani

1. La critica si dice in molti modi: tentativo di una mappatura

Forse si potrebbe dire che la storia della critica sociale si identifica con la storia della società borghese moderna, che è sempre stata accompagnata dalla contestazione delle sue ineguaglianze e delle sue ingiustizie.

Non potendo però, nei limiti di una breve riflessione come questa, risalire troppo indietro, assumerò come *terminus a quo* il pensiero critico marxiano, così come esso si sviluppa a partire dal 1843; sarebbe interessante andare anche più a ritroso, come ha fatto Emmanuel Renault in un testo interessante come *Marx e l'idea di critica* (Renault 1999), ma ci allontanerebbe dall'obiettivo principale del nostro discorso. L'obiettivo delle riflessioni che svolgo in questo testo, comunque, non è certo quello di tracciare una storia del modo in cui la nozione di critica è stata pensata in Marx e nella tradizione marxista, ma quello di delineare alcune possibilità, per così dire, tipico-ideali, cioè alcuni modi di pensare la critica della società, per metterne a fuoco la tenuta o per misurarne le eventuali aporie.

Al fine di un inquadramento tipico-ideale della questione della critica mi pare che si possa proporre uno schema articolato su due dimensioni. Una prima distinzione che si può tracciare è quella di tipo metodico, e da questo punto di vista si possono differenziare una critica immanente e una critica trascendente; un altro asse di differenziazione è quello che riguarda, invece, il contenuto, ovvero il tipo di addebito che la critica muove alla realtà criticata, e da questo punto di vista si possono distinguere (riprendendo una riflessione di Rosa 2010) tre tipi di critica: una critica funzionale, che si richiama in sostanza a criteri di efficienza, una critica morale, che si richiama a concetti di giustizia, e una critica etica, il cui riferimento è costituito da visioni della vita buona.

Proviamo dunque ora a riempire sinteticamente di contenuto i diversi concetti di critica che fin qui abbiamo messo in evidenza.

2. Osservazioni sulla critica immanente

A mio modo di vedere, il modello della 'critica immanente' è quello che, delineato in una notissima lettera ad Arnold Ruge del settembre 1843, costituisce il vero punto di partenza, l'innescò esplosivo del progetto marxiano. Restando perfettamente in linea con il suo impianto hegeliano di fondo, Marx spiega che la critica non può partire da un principio posto arbitrariamente dal teorico o comunque esterno all'oggetto criticato; al contrario, la vera critica è la critica immanente, cioè quella che si sviluppa a partire dai principi che appartengono già al criticato stesso: «non anticipiamo dogmaticamente il mondo» – scrive Marx –, «ma dalla critica del mondo vecchio vogliamo trovare quello nuovo» (Marx 1976, 154). E più avanti chiarisce:

La ragione è sempre esistita, solo non sempre nella forma ragionevole. Il critico può dunque riannodarsi a qualunque forma della coscienza teorica e pratica, e dalle forme *proprie* della realtà esistente sviluppare la vera realtà come loro dover essere e loro scopo finale. Quanto alla vita reale proprio lo *Stato politico*, anche là dove non sia ancora consapevolmente compenetrato di esigenze socialiste, contiene in tutte le sue forme *moderne* le esigenze della ragione. Né si ferma a questo. Dappertutto esso presuppone la ragione come realizzata. Ma parimenti, dappertutto *esso incorre nella contraddizione tra la sua destinazione ideale e le sue premesse reali*. Da questo conflitto dello Stato politico con se stesso, si può sviluppare perciò dovunque la verità sociale (Marx 1976, 155).

La critica è dunque storica e immanente, non astratta né basata su principi atemporali: non fa che svolgere e portare a consapevolezza una dinamica che è insita nella realtà stessa. Questo modo di pensare la critica è una delle peculiarità più caratteristiche di Marx, che resterà sempre ferma anche nel mutare dei contenuti e delle concrete articolazioni della critica stessa. Noi non dobbiamo, insiste, proporre al mondo

un nuovo principio: qui è la verità, qui inginocchiati! Noi illustreremo al mondo nuovi principi, traendoli dai principi del mondo. [...] Noi gli mostreremo soltanto perché effettivamente combatte, poiché la coscienza è una cosa che esso *deve* far propria, anche se non lo vuole (Marx 1976, 156).

Del tutto pertinente è il commento che a questo Marx ha dedicato Pierre Macherey (2018):

Far uscire il nuovo dalle contraddizioni interne del vecchio è, in ultima istanza, il compito legittimo della critica: vi è qui una reminiscenza della filosofia hegeliana della storia, concepita non come un insieme di sequenze isolate messe in ordine dal principio alla fine, ma come un susseguirsi necessario dove ogni elemento è solidale, senza che questo escluda, anzi tutto il contrario, il cambiamento graduale di prospettiva procurato dall'avanzamento di questa storia. Ciò perché, se vogliamo realmente procedere nel cammino, occorre potersi appoggiare su ciò che esiste nei fatti, particolarmente sugli interessi che preoccupano attualmente i protagonisti reali di questa storia, invece di cercare artificialmente di crearne loro di nuovi nelle loro teste, senza preoccuparsi di sapere se questi abbiano o meno per loro un effettivo significato. Non c'è, allora, nessun'altra maniera di razionalizzare il reale, e reciprocamente di realizzare il razionale, che collocando effettivamente le proprie speculazioni teoretiche dentro il mondo.

Come notava recentemente anche Carlo Galli nel suo stimolante *Marx eretico* (2018, 29-30), il pensatore di Treviri resta sostanzialmente sempre fedele a un modello hegeliano dove la critica non aggredisce il criticato dall'esterno, ma non fa altro che dare voce a quella che, a ben guardare, è una *autocritica* della realtà stessa: come fa notare Galli, la critica per Marx procede dialetticamente nel senso che non fa altro che portare alla luce le contraddizioni che sono interne alla cosa stessa, che ne minano la stabilità e che profilano la sua trasformazione in qualcosa d'altro, in una realtà nuova e diversa.

Questa è, nella sostanza, la stessa linea sulla quale si è collocata la teoria critica francofortese, in particolare nella versione adorniana: la teoria critica, spiegava il pensatore francofortese in una bella lezione dell'aprile 1968, è il pensiero che *confronta ciò che la realtà sociale è con ciò che essa stessa pretende di essere*, e in questa contraddizione al tempo stesso ritrova il potenziale, la possibilità, di un mutamento della costituzione sociale complessiva (Adorno 1973, 16)¹.

Naturalmente il meccanismo della critica immanente è piuttosto complesso: essa è infatti al tempo stesso critica della realtà e delle autorappresentazioni celebrative di essa; mostra come la realtà sia inadeguata rispetto al suo concetto (per esempio, come la realtà della società liberal-capitalistica tradisca i concetti di libertà ed eguaglianza ai quali pure si richiama) e come perciò dentro di essa urga una sorta di pressione trasformativa.

Il modello dialettico della critica immanente, nobile, grandioso, e a suo modo geniale, conferisce alle teorie che si costruiscono su di esso uno straordinario vantaggio: le esonera dalla necessità di offrire una autonoma giustificazione razionale o filosofica del *criterio* della critica, le libera dalla necessità di cercare da qualche parte il punto archimedeo della critica, perché è la cosa stessa a offrire il criterio a cui la critica si può richiamare. A ben guardare, però, questo straordinario vantaggio si rivela più apparente che reale.

Il fondamentale punto debole della critica immanente marxiana e francofortese sta nel fatto che in essa (lo dico in modo semplificato e sintetico) il meccanismo hegeliano della autocritica della cosa stessa è utilizzato al di fuori dell'orizzonte sistematico che nel pensatore di Treviri gli conferiva un senso: in Hegel la verità è sì il risultato di un processo di critica immanente, ma si tratta della critica

¹ Si tratta di una trascrizione non autorizzata dall'autore.

immanente di *tutte* le possibili posizioni concettuali, disposte in sequenza dalle più astratte alle più concrete. In questo sta la sua razionalità e necessità. La critica di una specifica forma sociale non può ambire a questa universalità e necessità: ammettiamo per esempio che sia vera la tesi che, nella società borghese, la proclamata libertà ed eguaglianza si rovescia in dominio e sfruttamento; si potrebbe tranquillamente porre la domanda: e allora? Perché mai dovremmo preoccuparci del destino della libertà e dell'eguaglianza? Perché mai il fatto che una società smentisca questi valori dovrebbe diventare una ragione per la critica? Chi ha detto che questi valori meritino di essere realizzati (cosa che Marx pensava per quanto riguarda la libertà, non tanto per l'eguaglianza)? Quanto al metodo, dunque, la critica immanente pone diversi problemi. Ma veniamo dunque ora alla questione del contenuto, che forse in un certo senso ci sposta di più verso la critica trascendente.

3. La critica dal punto di vista contenutistico

Riprendendo le distinzioni di Hartmut Rosa possiamo vedere come, sia in Marx che nella tradizione della teoria critica francofortese, si possano distinguere tre tipi di critica possibile della società moderna borghese-capitalistica: una critica funzionale, una critica etica condotta dal punto di vista della vita buona, e una critica morale basata su concezioni di giustizia.

3.1 Critica funzionale

Che in Marx vi sia una critica funzionale della moderna società capitalistica, non c'è dubbio. Ma cosa significa questo esattamente? In buona sostanza, la critica funzionale mostra che le tendenze inerenti al modo di produzione capitalistico comportano che esso non solo vada incontro a problemi di instabilità, tensioni e crisi, ma anche che per esso sia molto difficile, se non impossibile, sopravvivere a lungo termine in modo socialmente sostenibile (o addirittura sopravvivere *tout court*). Le tendenze che minano a lungo termine la stessa possibilità di sopravvivenza del modo di produzione capitalistico sono numerose. Basterà ricordare un aspetto saliente: una delle più importanti conseguenze delle innovazioni tecnologiche che caratterizzano il capitalismo è, per Marx, la tendenza verso la caduta del saggio di profitto, dipendente dal fatto che, nella sua prospettiva, e nell'ambito della teoria del valore-lavoro che egli fa propria, il neo-valore è creato solo dal lavoro vivo; con la progressiva decrescita della quota di capitale investita in lavoro vivo in rapporto a quella investita in mezzi di produzione, il saggio di profitto tenderà quindi necessariamente a decrescere, rendendo il sistema sempre meno sostenibile.

Nei *Grundrisse* la prognosi relativa alle possibilità di sopravvivenza a lungo termine del sistema capitalistico è ancora più infausta: se è vero che in futuro ci aspetta una produzione largamente automatizzata e dunque la riduzione a un minimo (tendenzialmente a zero) del lavoro vivo, ciò implica che le stesse condizioni di permanenza della produzione capitalistica dovrebbero venire meno. Bisogna anche osservare, però, che le tendenze che minano a lungo termine la stessa sopravvivenza del modo di produzione capitalistico non colpiscono tutte le classi sociali allo stesso modo: quella che è innanzitutto destinata a peggiorare è la condizione della classe lavoratrice, che il progresso tecnico espelle dal lavoro e i cui salari sono compressi dalla presenza dell'esercito industriale di riserva.

Oggi la critica funzionale può essere riproposta anche come critica ecologica: consumando le limitate e non riproducibili risorse del nostro pianeta, la crescita illimitata che è connaturata al capitalismo mina le stesse possibilità della sua prosecuzione, e dunque della sopravvivenza del sistema medesimo.

3.2 Critica etica

Dal punto di vista di una teoria della vita buona, invece, si può dire che il capitalismo nega le possibilità per gli individui di autorealizzarsi e di vivere bene in primo luogo perché, se è vero che il lavoro ha un ruolo centrale nella vita umana, sotto il capitalismo esso diventa, per il lavoratore, una pura negatività:

soltanto un mezzo per poter vivere. Egli lavora per vivere. Egli non calcola il lavoro come parte della sua vita: esso è piuttosto un sacrificio della sua vita [...]. La vita incomincia per lui dal momento in cui cessa questa attività, a tavola, al banco dell'osteria, nel letto (Marx 1966, 333).

Il sistema di mercato, inoltre, perverte le relazioni dell'individuo con la sua attività e con i suoi simili, perché ognuno è costretto a strumentalizzare gli altri anziché cooperare con essi in modo solidale. Nell'ambito del pensiero francofortese, una critica del capitalismo dal punto di vista della vita buona è stata sviluppata nel modo più chiaro soprattutto da Herbert Marcuse (in connessione con le controculture degli anni Sessanta del Novecento): ai valori competitivi, aggressivi e distruttivi, che sono quotidianamente promossi dalla forma di vita capitalistica, si devono contrapporre valori di pace, bellezza, eros, armonia e solidarietà, solo perseguendo i quali gli individui possono attingere autentiche forme di autorealizzazione umana. La critica in nome della vita buona può essere anche oggi proseguita come critica contro-culturale, anche se il suo punto debole si trova, in linea generale, nel fatto che essa, almeno secondo i liberali, presta il fianco all'accusa di paternalismo.

3.3 Critica morale ovvero dal punto di vista della giustizia

Va comunque anche sottolineato, però, che sia le disfunzionalità del capitalismo, sia le limitazioni alle possibilità di vivere una buona vita umana non colpiscono tutti allo stesso modo: colpiscono selettivamente a seconda della classe di appartenenza. E in ciò si rispecchia il fatto che la società capitalistica si basa su una fondamentale asimmetria (il che si può tradurre nell'affermazione che costi e benefici sono distribuiti in modo ingiusto). La critica funzionale e quella etica non sono facilmente isolabili da una critica in nome della giustizia. Ma quale critica in nome della giustizia?

Per Marx ciò che caratterizza la società capitalistica è che in essa la proprietà dei mezzi di produzione, da non confondersi con la proprietà personale, è appannaggio di una parte limitata della società, mentre la maggior parte della società ne è priva (o ne partecipa in misura esigua, potremmo dire oggi, attraverso il possesso di piccole quote azionarie delle grandi società e simili). La maggioranza della società quindi, per riprodurre la sua vita, è costretta a lavorare per i capitalisti, che però assumeranno lavoratori solo in quanto ai capitalisti stessi ne deriverà un profitto. La conseguenza è che quella parte della società che possiede i mezzi di produzione, secondo Marx, 'sfrutta' quell'altra parte, più ampia, che dei mezzi di produzione è priva, e che quindi ha bisogno della minoranza capitalista per riprodurre la sua vita. La proprietà privata dei mezzi di produzione, si potrebbe quindi concludere, è ingiusta perché rende possibile lo sfruttamento, cioè il fatto che alcuni siano costretti a lavorare parte del loro tempo per altri. Sappiamo bene che Marx nega il carattere ingiusto dello sfruttamento, ma la mia tesi è che *mentre lo nega al tempo stesso lo riafferma*, perché lo definisce appunto «sfruttamento», appropriazione senza corrispettivo, o addirittura «furto», del lavoro altrui.

Sulla scorta di Marx, quindi, si può criticare la società capitalistica da molti punti di vista; si possono anche prendere questi diversi punti di vista come sostanzialmente convergenti, come aspetti distinti di un unico sistema critico. E si potrebbe anche sostenere, se si volesse recuperare una lettura 'teleologica', oggi piuttosto screditata, della visione marxiana, che tutte queste criticità sono destinate (in un qualche senso più o meno deterministico) a produrre la trasformazione della società capitalistica in una diversa.

Il problema però è che tutte queste considerazioni, anche se apparentemente molto sensate, lasciano esattamente il tempo che trovano. Per esempio: perché dovremmo criticare una società dove le chance di vita sono distribuite in modo tanto ineguale? Perché una distribuzione eguale dovrebbe essere preferibile? E perché dovremmo guardare con favore al fatto che il capitalismo tramonerà, e sarà sostituito da un nuovo ordine²? In base a che cosa il nuovo ordine sarà migliore? In realtà, Marx e i francofortesi non si preoccupano troppo di dettagliare i buoni argomenti a sostegno del loro punto di vista, allo stesso modo in cui Foucault non dispone di buoni argomenti per spiegarci perché essere

² Come Horkheimer aveva scritto già negli anni Trenta, la certezza dell'avvento di un ordine nuovo non è in nessun modo un buon argomento a favore di esso (1974, 105).

governati di meno è preferibile a essere governati di più, magari in modo onnipervasivo³. Cosa ci sarebbe di male? Finché non si sa rispondere a questa domanda, non mi pare che si vada molto lontano!

4. Come ripensare la critica

Se le forme di critica fin qui evocate non bastano, è opportuno chiedersi nuovamente: ma che cos'è la critica? Criticare significa mettere in questione un certo modo d'essere del rapporto sociale; vuol dire altresì chiedere cosa lo giustifica e mettere in dubbio questa giustificazione, come hanno fatto, rispettivamente per la società del loro tempo, gli illuministi, i marxisti, i francofortesi. Ma in che cosa consiste l'operazione della critica, qual è la sua condizione di possibilità? Qui, se si vuole fare qualche passo avanti, è necessario un piccolo scatto di approfondimento filosofico: la critica è possibile in quanto l'istituzione sociale criticata rivendica (almeno implicitamente) una legittimità di fronte alla ragione dell'individuo. Cioè in quanto l'istituzione sociale comporta anche una, almeno implicita, pretesa di validità. Le istituzioni sociali sono strutture linguisticamente mediate, cioè dipendono dal linguaggio in quanto esso è, come ebbe a sostenere Habermas già molti anni fa, la meta-istituzione di tutte le istituzioni sociali. Ma in quanto sono dipendenti dalla meta-istituzione del linguaggio, in quanto, per questo motivo, sollevano una pretesa di giustizia normativa, le istituzioni sono esposte potenzialmente (potenza che si traduce in atto con lo sviluppo della cultura) alla interrogazione circa la loro legittimità; e il criterio della legittimità sta (e non può stare altrove) nel fatto di potersi giustificare con buoni argomenti di fronte a tutti coloro la cui vita esse governano. A partire dalla invenzione dei miti, le istituzioni della società si sono sempre giustificate di fronte agli individui: ma con lo sviluppo della cultura non basta più 'raccontare storie': la discussione sulla giustificazione diventa sempre più sofisticata. E gli istituti che non reggono alla prova della giustificazione (come per esempio, secondo Marx, la proprietà privata dei mezzi di produzione, che non si giustifica/fonda sull'astinenza e sul sacrificio del capitalista, come predica l'apologetica) vengono investite dall'urto della critica.

Ma su cosa si basa, a sua volta, l'idea che le istituzioni della società debbano essere tali da poter essere giustificate di fronte a ciascuno? Si basa su quella radice originaria che è il diritto di ciascun portatore di logos a essere riconosciuto come tale, cioè come individuo che ha diritto di obbedire solo a ciò che può riconoscere con la sua propria ragione. Alla radice ultima di ogni critica, insomma, vi è quel principio del riconoscimento dovuto a ciascun portatore di logos che fa tutt'uno con il nostro essere parlanti, e in quanto tali, soggetti di pretese di verità e di giustizia. Come scriveva Horkheimer negli anni Quaranta in una lettera privata a Adorno,

rivolgere il discorso a qualcuno significa fondamentalmente riconoscerlo come possibile membro della futura società degli uomini liberi. Il discorso instaura un comune rapporto con la verità, e quindi la più intima conferma dell'esistenza altrui cui si rivolge, anzi, propriamente, di tutte le esistenze possibili (lettera citata in Wiggershaus 1992, 519).

Assumere questo principio del riconoscimento, però, non significa ricollocarsi dal punto di vista di una critica trascendente delle norme e delle istituzioni sociali. Perché, in quanto radicato nel logos umano, il principio del riconoscimento non solo è sempre potenzialmente affermato da ciascuno, ma è *sempre anche operante* nel mondo storico, dove peraltro è *sempre anche negato* (ovvero *acquisito solo in modi limitati e parziali*) nelle cangianti forme di dominio, oppressione e misconoscimento che si riproducono di continuo nella dialettica della storia umana.

Che cosa è dunque la critica nella sua effettività, e anche nella sua più o meno efficace politicità? È il processo di contrasto conflittuale rivolto verso quelle forme di negazione del dovuto riconoscimento che, di volta in volta, per una infinità ed eterogeneità di motivi, materiali e culturali, (in una visione

³ Come riconosce correttamente Paolo Napoli (1997, 29), la «volontà di non essere governati non riesce a essere argomentata e fondata, probabilmente perché è la stessa libertà a sfuggire a ogni giustificazione e può, in definitiva, essere solo decisa».

polidimensionale dell'evoluzione sociale come quella abbozzata da Habermas nel suo tentativo di ricostruzione del materialismo storico) appaiono come più insopportabili, come più radicalmente prive di giustificazione, come tali da entrare in rotta di collisione con i progressi della coscienza collettiva e con le possibilità concrete, materiali, di vivere diversamente: è così che la critica illuminista colpisce la dominazione autoritaria del trono e dell'altare, che la critica marxista si indirizza contro la dominazione di classe, che la critica femminista mette in questione la dominazione patriarcale. Dove la critica è sempre al tempo stesso contestazione delle forme di dominio, ma anche svelamento dei modi in cui esse vengono introiettate dai dominati. In tal modo si recupera anche, ripensandolo, il senso originario della critica immanente, perché appunto la critica non è (per tornare a Marx) un andare contro il mondo presentandogli un principio di fronte al quale esso si dovrebbe inginocchiare, ma un lavorare su ciò di cui il mondo storico è già innervato, ma in forme sempre parziali, limitate e insufficienti.

Riferimenti bibliografici

- Adorno, Th. W. 1973. *Vorlesung zur Einleitung in die Soziologie*. Frankfurt a. M.: Junius-Drucke.
- Galli, C. 2018. *Marx eretico*. Bologna: il Mulino.
- Horkheimer, M. 1974. "Materialismo e morale." In *Teoria critica*, vol. I. Torino: Einaudi.
- Macherey, P. 2018. "Le lettere di Marx a Ruge." *Consecutio rerum* (aprile).
- Marx, K. 1966. "Lavoro salariato e capitale." In K. Marx, F. Engels, *Opere scelte*, 327-57. Roma: Editori Riuniti.
- Marx, K. 1976. "Lettera a Ruge del settembre 1843." In K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. III, 153-57. Roma: Editori Riuniti.
- Napoli, P. 1997. Introduzione a M. Foucault, *Illuminismo e critica*, 29. Roma: Donzelli.
- Renault, E. 1999. *Marx e l'idea di critica*. Roma: Manifestolibri.
- Rosa, H. 2010. *Accelerazione e alienazione*. Torino: Einaudi.
- Wiggershaus, R. 1992. *La Scuola di Francoforte. Storia. Sviluppo teorico. Significato politico*. Torino: Bollati Boringhieri.