

Le ragioni di un disamore.  
Massimo Rosati critico della “Teoria Critica”  
di *Alessandro Bellan*

Seminario di Urbino, 12.7.2014

*È il solo fatto di pensare che dà un senso a tutto.*  
Joe Strummer

*Dalla morte, dal timore della morte prende inizio  
e si eleva ogni conoscenza circa il Tutto.*  
Franz Rosenzweig, *La stella della redenzione*

*0. Chiarimenti preliminari sul montaggio della sequenza.*

Comincerei da quanto scritto da Pier Paolo Pasolini nelle sue *Osservazioni sul piano-sequenza*, in occasione dell’assassinio di Kennedy: tra le infinite soggettive possibili, tra i diversi “quadri” in cui alla fine la nostra vita resta inevitabilmente impigliata e incorniciata da chi resta, la morte seleziona perversamente i possibili, dilatandoli o restringendoli a piacere, scegliendo i tratti salienti delle nostre vite e rendendoli coerenti, esprimibili in proposizioni, giudizi e teorie. Per dirla con Pasolini stesso, «la morte compie un montaggio fulmineo della nostra vita» o, più esattamente: «Il montaggio opera dunque sul materiale del film (che è costituito da frammenti, lunghissimi o infinitesimali, di tanti piani-sequenza come possibili soggettive infinite), quello che la morte opera sulla vita»<sup>1</sup>.

Così è la morte a conferire “senso” alle nostre vite, portandole all’espressione compiuta: restiamo per sempre dentro quell’orizzonte, in cui tutto collassa e in cui tutto si riprende, in un neoparmenidismo ironico, dove perpetuo è solo il nostro rimanere impagliati *ad aeternum* come trofei di caccia appesi alla parete nella casa del cacciatore. Cosa resta ancora di Kennedy oltre a quel doppio sussulto del suo capo crivellato di colpi nel momento in cui si spegne la sua vita, immortalato da un fotografo dilettante? Eppure quella morte riscatta i suoi limiti di statista, le sue debolezze di uomo, la sua politica estera aggressiva... (Un caso simile italiano è la posa di Aldo Moro nella Renault 4 in via Caetani a Roma).

Ecco allora districarsi il nastro, la pellicola che ho impresso nella mente nel ricordo di Massimo. Soggettive parziali, originariamente vissute a partire da un tempo presente «infinito, instabile e incerto», che si trasformano in «un passato chiaro, stabile, certo, e dunque linguisticamente ben descrivibile»<sup>2</sup>. Il filo conduttore che le riassume è quello della critica sociale e della critica alla Teoria Critica, della possibilità di una lettura alternativa, incisiva, all’altezza delle trasformazioni e dell’ideale di un’umanità non rassegnata. Dal *final cut* la memoria riporta alla luce alcuni frammenti di un percorso svolto parallelamente e che talvolta è riuscito anche a trovare faticosamente alcuni punti di contatto. Quello che posso fare è solo tentare di ripensare ad alcuni aspetti di un cammino divergente, alle esperienze di successo (le sue) e di fallimento (sicuramente le mie), nel comune tentativo di ripensare la critica sociale, il compito della teoria sociale, il ruolo degli intellettuali. Ecco allora i piani-sequenza:

1. Le ferite della “Teoria Critica”

---

<sup>1</sup> P. P. Pasolini, «*Osservazioni sul piano-sequenza*» (1967), in Id., *Empirismo eretico*, Garzanti, Milano 1972, p. 241. Cfr. anche altri “montaggi” tragici, come quelli commentati da R. Ronchi, in «*Film*», “Doppiozero” (<http://www.doppiozero.com/rubriche/326/201111/film>, ultima consultazione 9.7.2014).

<sup>2</sup> Ibidem.

2. La giusta distanza
3. De-francofortizzare l’orizzonte
4. Abitudini del cuore
5. Anomia e alienazione
6. Affreschi e contrappunti della modernità
7. Linguaggio, negatività critica e genealogia dell’individuale

### 1. Le ferite della “Teoria Critica”.

Nella premessa alla sua celeberrima *Critica della ragion cinica* Peter Sloterdijk afferma che all’origine della critica c’è sempre una ferita. Sono i feriti gravi della cultura, scrive, «coloro i quali, con grande fatica, trovano lenimento nel far girare la ruota della critica»<sup>3</sup>.

Come per Adorno c’era una drammatica «ferita Heine» alle origini della cultura tedesca<sup>4</sup>, ci si sentirebbe autorizzati, insistendo nel parallelismo, a individuare una “ferita Adorno” anche per Massimo: che cosa gli faceva male di e in Adorno, che cosa gli dava fastidio, come Heine alla tradizione tedesca? Non si può certo pensare che si tratti di un giudizio sprezzante come quelli di Stéphane George o di Karl Kraus su Heine, giudizi che, come ricorda Adorno, spianarono la strada al nazionalismo e all’antisemitismo germanico. In Heine si mostra insomma tutto il «fallimento dell’emancipazione», di quella ebraica<sup>5</sup>.

Seguendo ancora Sloterdijk dovremmo tuttavia affermare, al tempo stesso, che soltanto «dall’autorimarginarsi delle grandi ferite nascono opzioni critiche che, nelle varie epoche, fungono da luogo di raccolta per i vissuti esistenziali. Ogni critica è lavoro pioniere nel dolore di un’epoca e parte di una guarigione esemplare»<sup>6</sup>. Si tratta di una ferita che forse il ferito non vede, ma che viene vista dall’altro nella prospettiva dello spettatore disinteressato? Adorno vede la ferita Heine allo stesso modo in cui Sloterdijk scopre in tutta la sua gravità il *vulnus teorico-critico*? Questa è forse una curiosità, una nicchia oziosa, ma certi anfratti e recessi oscuri spesso restituiscono luminosità esemplari, paesaggi inattesi.

### 2. La giusta distanza.

La prima domanda, è allora: le ragioni della forte presa di distanza o del “disamore” o della ripulsa di Massimo verso la Teoria Critica (o teoria critica?) – in cui consiste la prima mossa scacchistica della ragion critica – e il suo progressivo orientarsi sociologico, filosofico, culturale ma soprattutto *umano* verso territori lontani dall’impostazione primo francofortese, potrebbe essere dipeso dall’irruzione di una domanda sollevata da quella ferita, ovvero: che ne è oggi del progetto di emancipazione elaborato negli anni Trenta-Quaranta dello scorso secolo dai Francofortesi? La Teoria Critica ci appare oggi come una «epitomizzazione tolemaica»<sup>7</sup> del classico discorso di «profeti biblici», del socratismo, del Discorso della Montagna fino ai *philosophes* del Settecento ai maestri del sospetto e ai critici della civiltà tecnologica e della società di massa e agli intellettuali *engagés* e oltre (attivisti per i diritti civili, femminismo,

<sup>3</sup> P. Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1983; tr. it. *Critica della ragion cinica*, R. Cortina Editore, Milano 2013, p. 9.

<sup>4</sup> Th. W. Adorno, «La ferita Heine» [1956], in Id., *Note per la letteratura 1943-1961* [1958], Einaudi, Torino 1979, pp. 90-95.

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 92.

<sup>6</sup> P. Sloterdijk, *Critica della ragion cinica*, cit., p. 9.

<sup>7</sup> S. Žižek, “Prefazione alla nuova edizione: *La costipazione dell’idea?*”, in Id., *The Sublime Object of Ideology*, Verso, London 1989 (2009); tr. it. *L’oggetto sublime dell’ideologia*, Ponte alle Grazie, Milano 2014, edizione digitale (pos. 44 di 5351).

militanti ambientalisti, manifestanti del World Gay Pride...)<sup>8</sup>. Ciò pone il solito doppio problema della «giusta distanza» da un lato e della «base normativa» dall’altro, di come si possa istituire un punto di vista critico che non sia «irriducibilmente “distante” da qualsiasi mondo sociale di fatto esistente» e che non spezzi il legame sociale («critica trascendente»), né troppo vicino ad esso, in quanto «proiezione idealizzante della società-così-com’è» che finisce per fare il gioco dei vincoli e delle relazioni di potere sussistenti («critica immanente»)<sup>9</sup>. Che cosa, allora, ha rappresentato per Rosati la prima Teoria Critica? Forse il senso di una distanza olimpica dal concreto, dalle pratiche sociali, dalle esperienze viventi delle comunità, paralizzante nella sua statica rassegnazione e insoddisfazione intellettualistica che [rinuncia] all’*effervescenza sociale* durkheimiana e soprattutto al nesso costitutivo fra critica sociale e sfera morale, sostenuto da Walzer, secondo il quale

Coraggio, compassione e un occhio clinico sono tre virtù necessarie ai buoni critici. Essi devono avere abbastanza coraggio per dire ai propri concittadini che stanno agendo male, quando agiscono male, ma rifiutare la tentazione di essere troppo provocatoriamente spregiudicati. Devono provare compassione per le vittime, chiunque esse siano, senza diventarne gli acritici paladini. Devono guardare il mondo direttamente in faccia e riferire quello che vedono<sup>10</sup>.

Mi riferisco qui, infatti, proprio a uno di essi<sup>11</sup>, il più connotato emotivamente in questa concezione della critica sociale.

### 3. *De-francofortizzare l’orizzonte.*

L’interesse all’emancipazione, sappiamo, non è affatto ap problematico<sup>12</sup>. Non possiamo ignorare che c’è anche chi considera poco desiderabile l’impegno all’emancipazione, come fanno bene gli inquisitori, piccoli e grandi, di tutte le epoche<sup>13</sup>. Le ferite sono rimaste e sono incancrenite, non sono certo state curate, nemmeno da Habermas o da chi, almeno fino a un certo punto, ha cercato di pensare, almeno in parte, dentro quella “tradizione” (termine qui usato in senso gadameriano). Certo, non sempre gli atteggiamenti dei dioscuri francofortesi hanno favorito l’intesa e il confronto: da Parsons e Lazarsfeld fino a Gehlen e Plessner, da Lukács fino a Heidegger, Gadamer, Bubner, la teoria critica primo francofortese è stata davvero un modello molto povero di diplomazia, fino a rigettare – con Horkheimer – anche chi come il giovane

<sup>8</sup> G.B. Clemente e M. Rosati, “I luoghi del dilemma”, in «Da Socrate al Gay Pride. Se il mondo non mi piace. Passato, presente e futuro della critica sociale», in “Reset”, Novembre-Dicembre 2000, Numero 63, pp. 70-73, qui p. 70.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> M. Walzer, *The Company of Critics. Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century*, Basic Books, New York 2002; tr. it. *L’intellettuale militante. Critica sociale e impegno politico nel Novecento*, il Mulino, Bologna 2004, p. 9 (ritraduco qui il termine *Augenmass*, usato da Walzer sulla scia di Max Weber con l’espressione usuale in italiano “occhio clinico”). Cfr. anche M. Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, Harvard, Harvard U.P. 1987; tr. it. *Interpretazione e critica sociale*, Edizioni Lavoro, Roma 1990 e A. Salvatore, *Giustizia in contesto. La filosofia politica di Michael Walzer*, Liguori, Napoli 2010.

<sup>11</sup> M. Rosati, «Un pregiudizio a favore della speranza. Michael Walzer e l’idea di critica sociale», in Seminario di Urbino, *Ragionevoli dubbi. La critica sociale tra universalismo e scempi*, a cura di P. Costa, M. Rosati, I. Testa, Carocci, Roma 2001, pp. 144-159

<sup>12</sup> Cfr. M. Rosati e A. Santambrogio, “Presentazione” della parte monografica su «Sociologia e critica sociale», in «Quaderni di Teoria Sociale», 1, 2001, p. 9.

<sup>13</sup> Cfr. P. Costa, «Che cosa significa amare l’umanità? Le ansie di Dostoevskij e il Grande Inquisitore», in R. Badii e E. Fabbri (a cura), *il Grande Inquisitore. Attualità e ricezione di una metafora assoluta*, Mimesis, Milano 2013; F. Cassano, *L’umiltà del male*, Laterza, Roma-Bari 2011.

Habermas in quegli anni si sforzava di elaborare un modello epistemologico all’altezza della teoria sociale e della riflessione scientifica che si potesse coniugare con l’istanza fondamentale della critica *filosofica*, ovvero quell’«interesse all’emancipazione» (come scrivevano Horkheimer e Marcuse alla fine degli anni Trenta) radicato in quella promessa di felicità mai mantenuta da metafisiche, visioni del mondo, ideologie, cioè dalle “teorie tradizionali”. La Teoria Critica voleva essere solo il termometro che misurava, non la medicina che curava la febbre, la patologia, il malanno dell’*Aufklärung* totalitaria. Ma, proprio per questo, doveva inevitabilmente attirarsi l’accusa di aver identificato «modernità – anzi, civiltà occidentale nel suo complesso – e razionalità strumentale», perdendo così «ogni speranza in una prassi e in un pensiero critici»<sup>14</sup>.

#### 4. *L’intersoggettività, la religione e il sacro.*

Credo che la vera *abitudine del cuore* di Massimo, il suo sincero e appassionato disamore per Francoforte e dintorni abbia qui le sue radici. Teorici e filosofi sociali non possono limitarsi a fare i termometri sociali, tracciare grafici della febbre o sismografie telluriche, autodenominarsi titolari della diagnosi complessiva per cui, così com’è, la società non va, il mondo non funziona o non corrisponde a ciò che dovrebbe essere: in questo modo, come ha detto e ripetuto Enrico [Donaggio], la critica «avvizzisce a ornamento identitario», finendo per diventare mera decorazione, ornamento, cornice, *rinforzo* del quadro d’insieme, vale a dire «un ulteriore fattore di adattamento e sottomissione al mondo ingiusto e senza apparenti vie d’uscita, contro il quale scaglia i propri giudizi»<sup>15</sup>. Pur non essendo un funzionalista a tutto tondo, Massimo a mio avviso condivideva tuttavia molti motivi funzionalistici anche prima di aver studiato approfonditamente Parsons o Durkheim. Ciò lo orientava in una direzione nettamente opposta a quella dei Francofortesi, proiettandolo con forza e senza via di scampo – come testimonieranno, credo quasi tutte le relazioni che verranno dopo la mia – nella direzione del *regolatore funzionale* supremo del sociale, ovvero il *sacro*, i *riti*, il contromovimento della secolarizzazione, il reincanto del mondo; quindi verso una sociologia delle religioni, intesa in senso radicalmente non-weberiano e, pertanto, *defrancofortizzato fino in fondo*<sup>16</sup>. Rivelativo, a questo proposito, il mancato confronto di Rosati con l’*antropologia della religione* critica nei confronti di Durkheim, ben presente nella *Dialettica dell’illuminismo* e in altri testi<sup>17</sup>. Un tale confronto avrebbe reso forse possibile una diversa interpretazione dell’opposizione tra sacro e profano istituita originariamente da Durkheim sulla base dell’opposizione duale individuo-società, ovvero del rapporto *antagonistico* che il sacro – anche nell’interpretazione di Rosati – inevitabilmente impone alla lettura dei rapporti intersoggettivi di riconoscimento.

#### 5. *Anomia e alienazione: tra Hegel e Durkheim.*

A differenza del pensiero filosofico, che è *essenzialmente critico* dalla Ionia a Jena, sia quando afferma l’atemporalità dell’Essere, sia quando ne afferma il carattere diveniente e storico, [il

<sup>14</sup> M. Rosati, «Sociologia e critica della modernità», in A. Ferrara e M. Rosati, *Affreschi della modernità. Crocevia della teoria sociale*, Carocci, Roma 2005, p. 159.

<sup>15</sup> E. Donaggio, «Enigmi dell’emancipazione. La critica come ornamento», in F. Crespi e A. Santambrogio (a cura), *Nuove prospettive di critica sociale. Per un progetto di emancipazione*, Morlacchi Editore, Perugia 2013, pp. 231-256.

<sup>16</sup> Si vedano soprattutto i seguenti scritti: *Solidarietà e sacro*, Laterza, Roma-Bari 2002; *Ritual and the Sacred. A Neo-Durkheimian Analysis of Politics, Religion and the Self*, Ashgate, Farnham (Surrey) 2009.

<sup>17</sup> Oltre alle arcinote pagine della *Dialektik der Aufklärung* vanno ricordati anche i testi sociologici di Adorno, ad es. gli *Elemente einer Theorie der Gesellschaft* e l’*Einleitung in der Soziologie*

pensiero] sociologico *non nasce strutturalmente critico*: nasce piuttosto da una certa esperienza *riflessiva* o meglio *autoriflessiva* della modernità: è il tentativo di pensare insieme statica e dinamica sociale ed è anche il modo in cui la modernità stessa si autorappresenta e si autodescrive. Il tentativo di rendere critico il pensiero sociologico appare quindi come un atto contro la modernità e che i sociologi d’istinto tendono a respingere o a considerare solo con estrema riluttanza: esso li spingerebbe infatti a confrontarsi con quella totalità da cui si sono emancipati e che per loro rievoca l’ombra della filosofia, in particolare quella di Hegel (ma poi in realtà di tutta la tradizione filosofica moderna<sup>18</sup>). Il suo nome deve quindi essere previamente esorcizzato e chi dall’interno del discorso sociologico – sostiene di poter parlare significativamente di sociologia, teoria sociale o filosofia sociale o addirittura di una presunta teoria critica della società *anche con argomenti hegeliani*<sup>19</sup> – commette un atto contro natura, contro *la* natura stessa del sociologico. Hegel, la dialettica e la logica, la ricerca del senso e del sapere assoluto sono le bestie nerissime dei padri nobili della sociologia, ovvero Weber, Durkheim e Simmel, dietro i quali opera il pensiero tragico di Nietzsche, Schopenhauer e Kant<sup>20</sup>. Basti pensare alla diversa matrice di concetti come *alienazione* e *anomia*: se il primo, di origine notoriamente hegeliana, mostra indubbiamente una valenza *critica*<sup>21</sup>, nel secondo «sono molteplici i segni di un certo *mood* tardo-moderno», cioè *tragico*: «il concetto di anomia [...] schopenhauerianamente inteso come malattia moderna causata dalla inappagabile e perciò stesso struggente “passione per l’infinito”, è la chiara spia del disagio di una modernità in cerca della solidarietà perduta»<sup>22</sup>.

## 6. Affreschi e contrappunti della modernità.

Ne *Gli affreschi della modernità*, la cui prima edizione è del 2005, la partita si gioca anche sul significato stesso di modernità per la Teoria critica e per la tradizione sociologico-comprendente Weber-Durkheim-Parsons. Se è vero che «la filosofia deve essere in grado di costruire la chiave per l’interpretazione prima che la sociologia possa, con essa, forzare la realtà», e se «il vecchio idealismo sceglieva [chiavi] troppo grandi, quindi non riusciva a inserirle nel buco della serratura», e se «il sociologismo filosofico le sceglie troppo piccole, così non riesce ad aprire la porta»<sup>23</sup>, il tentativo rosatiano di rifondare il sociale per il tramite

<sup>18</sup> Si pensi alle varie polemiche sollevate da sociologi contro l’approccio filosofico-sociale, forse sintetizzabili nella polemica sull’antimodernità della Scuola di Francoforte scatenata una decina d’anni fa dal libro di P. Bellinazzi [che però è un filosofo; Bellan in una annotazione al testo si era proposto di controllarne l’appartenenza disciplinare – *N.d.C.*], *L’utopia reazionaria. Lineamenti per una storia delle filosofie nazionalsocialiste e comuniste*, Name Editore, Genova 2000. Si veda «*Discutiamo l’“utopia reazionaria”*», in “Reset”, Marzo-Aprile 2001, Numero 65, pp. 25-44 (con interventi di N. Bobbio [fu una sua intervista a “Repubblica” a “sdoganare” il libro di Bellinazzi], A. Ferrara, S. Petrucciani, L. Ceppa, G. Marramao, S. Veca; M. Rosati – singolarmente – non intervenne nella disputa). Sulla questione resta ancor oggi valida la tesi di fondo per cui alla base dell’antihegelismo (e quindi dell’ostilità alla Teoria Critica) sta il neokantismo ovvero la struttura trascendentale del pensiero di Weber e Durkheim: «L’idea stessa di una sociologia scientifica, marxista o non-marxista che sia, è possibile solo come una forma di neokantismo» (G. Rose, *Hegel: Contra Sociology*, The Athlone Press, Atlantic Highlands (NJ) 1981-95, pp. 1-2).

<sup>19</sup> Mi chiedo ancor oggi cosa possa aver pensato Massimo quando con Italo Testa gli abbiamo presentato il progetto su “Hegel e le scienze sociali” per i “Quaderni di Teoria Sociale”: ma il fatto che poi si sia riusciti – nonostante tutte le difficoltà – a portarlo a termine testimonia la curiosità e apertura di Massimo, liberal a tutto tondo, forse tetragono alla speculazione fine a se stessa, ma non certo alla riflessione teoretica calata nella realtà empirica.

<sup>20</sup> M. Rosati, «*Dalla sofferenza alla libertà... e ritorno*», in “Reset”, Novembre-Dicembre 2001, Numero 68, p. 90.

<sup>21</sup> [La nota non è stata completata dall’Autore – *N.d.C.*]

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> Th. W. Adorno, «*L’attualità della filosofia*» (1931), in Id., *L’attualità della filosofia. Tesi all’origine del pensiero critico*, a cura di M. Farina, Mimesis, Milano 2009, p. 55.

del sacro e del rito finisce per vanificare la difficile impresa teorico-critica di bypassare i confini settoriali, riproponendoli tali e quali sussistono tuttora nella divisione accademica del lavoro intellettuale. Proprio recuperando Durkheim, Parsons e Alexander si verifica il ritorno a quel paradigma neokantiano fatti-valori [che] la filosofia sociale tedesca a partire dagli studi di Horkheimer, Marcuse, Fromm e di molti altri membri dell’Istituto per la Ricerca Sociale sembrava aver finalmente messo fuori gioco grazie alle idee di interdisciplinarietà, interesse per l’emancipazione, universalità della ragione<sup>24</sup>. Bisogna perciò arretrare sulla linea Maginot Durkheim-Parsons per «difendere la società» a tutti i costi, come avrebbe detto Foucault, ma al tempo stesso devitalizzando il negativo, sospendendo il giudizio critico sul cattivo universale, dato che senza società e senza modernizzazione la vita dell’uomo sarebbe davvero solo «solitaria, povera, lurida, brutale e corta», qualcosa come un mostruoso ibrido fra il *De cive* di Hobbes, *La filosofia dell’assurdo* di [Giuseppe] Rensi e *La strada* di Cormack McCarthy. Il pensiero sociologico, frutto della razionalizzazione delle immagini religiose del mondo, veicola quel poco di razionalità che ci resta, una ragione legata alla contingenza, alla finitezza, all’esperienza del limite, della sofferenza e del male<sup>25</sup>. Ma una ragione siffatta può non essere critica? Può non avere un legame costitutivo con l’esperienza *linguistico-antropologica* e *dialettica* della negatività?

### 7. Il linguaggio, il negativo e la genealogia dell’individuale.

Nel suo ultimo libro Paolo Virno ci mostra la radicale discontinuità tra il fondamento biologico della socialità e gli usi linguistici, la “pragmatica del linguaggio”<sup>26</sup>. La tesi di Virno è che l’intersoggettività è sì originaria, l’empatia neurofisiologica è certamente alla base della costituzione della nostra identità personale, come continua a ripetere ancor oggi la teoria del riconoscimento. Tuttavia, la nostra esperienza del linguaggio mostra decisamente un’altra realtà: la coappartenenza di linguaggio e negatività, grazie alla quale può costituirsi la specificità *individuale*, il nesso negazione-linguaggio-individualità. Il linguaggio è anzi la stessa *genealogia dell’individuale*, come mostra Virno (seguendo Wittgenstein) e come io stesso avevo cercato in modo diverso di fare in un paio di studi sulla Teoria Critica<sup>27</sup>.

Massimo si è invece mosso al seguito delle sirene del disamore defrancfortizzante, proprio di una tradizione sociologica consolidata sulla scia di Durkheim, Weber, Habermas e poi della linea Seligman-Bellah-Walzer, continuando a cercare il fondamento del sociale (e quindi anche della critica sociale) nella dimensione religiosa, vera base della solidarietà<sup>28</sup>. Senza forse considerare abbastanza che il sociale si sviluppa anche e soprattutto attraverso la *negazione* di quel limite, di quella mancanza di senso, di quella manomissione delle parole e dei discorsi che offende la vita e dalla quale ha preso e sempre riprenderà forma ogni *giusta distanza critica*. Di essa si fa esperienza inaggrabile solo nel linguaggio stesso, nel suo portarci a quella *differenza* che ci permette di selezionare i possibili<sup>29</sup>, di comunicare la nostra singolarità o non-identità e

<sup>24</sup> Tuttavia – come osserva Honneth – queste istanze non possono essere riproposte oggi *tel quel*: ciò che va riconosciuto è la necessità della loro precisa «riformulazione concettuale» e di «una mediazione con la condizione presente in cui versa la nostra conoscenza» (A. Honneth, *Patologie della ragione. Storia e attualità della Teoria Critica* (2007), Pensa Multimedia, Lecce 2012, p. 73).

<sup>25</sup> Cfr. K. H. Wolff, «For A Sociology of Evil», in “Journal of Social Issues”, n. 1, 1969, pp. 111-123.

<sup>26</sup> P. Virno, *Saggio sulla negazione. Per un’antropologia linguistica*, Bollati Boringhieri, Torino 2013.

<sup>27</sup> Ovvero «Il linguaggio e il negativo. *Sull’elemento linguistico nel pensiero di Adorno*» e «*Genealogia dell’individuale. Lineamenti di un progetto critico francofortese*», ora entrambi in *Trasformazioni della dialettica. Studi su Th. W. Adorno e la teoria critica*, Il Poligrafo, Padova 2006.

<sup>28</sup> A differenza ad es. di G. B. Clemente (1972-2001), più vicino a posizione apeliante e rortyane. Cfr. M. Rosati, *Solidarietà e sacro*, Laterza, Roma-Bari 2002.

<sup>29</sup> Cfr. R. Genovese, *Trattato sui vincoli. Conoscenza, comunicazione, potere*, Cronopio Edizioni, Napoli 2009.

di testimoniare, che ci consente di mettere in discussione i dispositivi del potere, e che nessun codice simbolico, nessuna norma sociale, nessuna istituzione sociale può prescrivere integralmente e che ci rispinge nel gesto critico proprio del disamore, proprio di chi si sente ferito: quello di dire no, di vedere la possibilità dell’altrimenti anche nel sacro, nel “no religioso” scagliato dai credenti (monoteisti) al trionfo petrarchesco della morte stessa. Il gesto critico, per cui «esprimere la propria protesta [...] rappresenta una delle forme elementari di riconoscimento reciproco»<sup>30</sup>, può perfezionarsi solo riconoscendo al tempo stesso che «nessuna vita umana che abbia un rapporto libero e aperto con gli oggetti può bastare per completare quel che nello spirito di ciascun uomo è potenzialmente presente»<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup> «Essere all’altezza dei propri ideali» è il titolo dato da “Reset” (n. 63, 2000) all’intervista di M. Rosati a M. Walzer, «Universalismo e culture morali», in “Fenomenologia e società”, XXII, 3, pp. 51-64 (versione integrale).

<sup>31</sup> Th. W. Adorno, *Dialettica negativa* (1966), a cura di S. Petrucciani, Einaudi, Torino 2004, p. 332. Nella lezione del 27.7.1965 sulla metafisica Adorno specifica che si tratta «del motivo decisivo della metafisica blochiana» (Id., *Metafisica. Concetto e problemi* (1998), a cura di R. Tiedemann, ed. it. a cura di S. Petrucciani, Einaudi, Torino 2006, p. 161).