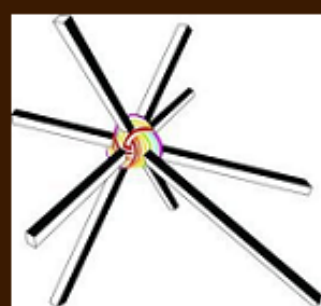
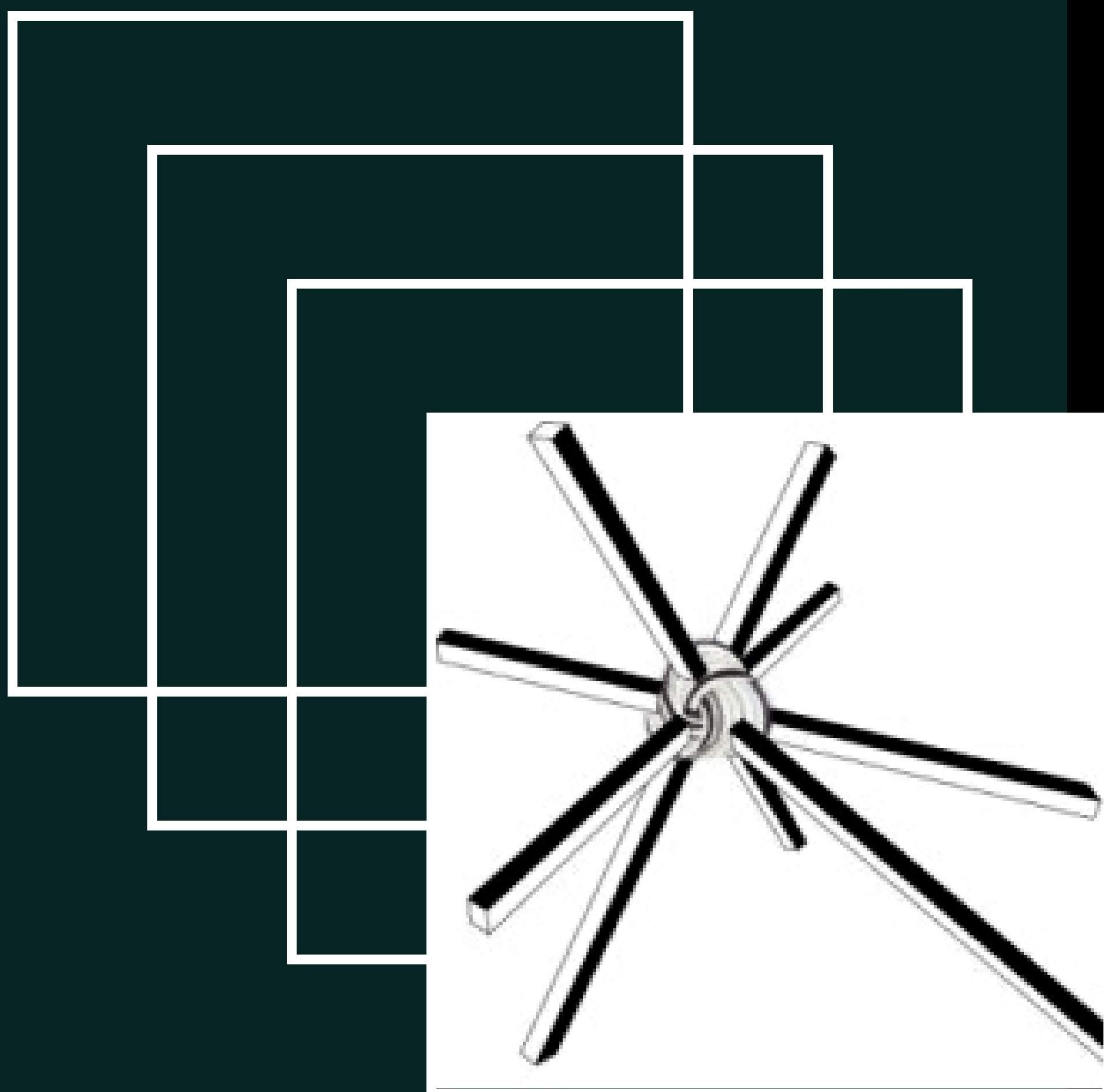


Ritorno a Francoforte.
Teoria critica, estetica, religione



rivista dell'associazione

ODRADEK XXI

associazione culturale bresciana

saperi
professioni
cittadinanze

Associazione Odradek XXI

Rivoluzioni molecolari

Percorsi di pensiero critico

n. 7 anno 2025

Comitato di redazione

<i>Direttore Responsabile</i>	Milena Moneta
<i>Direttore Redazionale</i>	Augusto Mazzoni
<i>Amministratore Sito</i>	Massimo Coccorese
<i>Redazione</i>	Valeria Benedetti, Massimo Coccorese, Francesca Danesi, Arianna Milone, Giuseppe Molinari, Matteo Settura, Emiliano Zanelli
<i>Comitato Scientifico</i>	Prof. Mauro Farnesi Camellone, Università di Padova Prof. Roberto Cammarata, Università degli Studi di Milano Prof. Pierpaolo Cesaroni, Università di Padova Arch. Marco Frusca, Accademia Santa Giulia di Brescia Dott. Giulia Gamba, Liceo M. Foscarini di Venezia, Italia Prof. Rino Genovese, Fondazione per la Critica Sociale di Firenze Prof. Dario Gentili, Università Roma Tre Prof. Giovanni Matteucci, Università di Bologna Dott. Renzo Mulato, Ass. Cul. Metamorphosis di Pordenone Prof. Stefano Petrucciani, Università La Sapienza di Roma Prof. Gaetano Rametta, Università di Padova Prof. Emanuele Zinato, Università di Padova

Sommario

Sezione prima. Per una genealogia della teoria critica

Alberto Berardelli

Per una genealogia della teoria critica della Scuola di Francoforte. Spunti antologici.....4

Pietro Zanelli

La ricorsività virtuosa: pensiero giusto – società giusta in Max Horkheimer.....18

Sezione seconda. Estetica e teoria critica

Arianna Milone

Tragedia e dramma barocco in Walter Benjamin..... 38

Augusto Mazzoni

Bartók e i filosofi: sullo sfondo di una polemica tra Adorno e Lukács.....43

Sezione terza. Teoria critica, religione, utopia

Matteo Settura

“Fare razionale” e “godimento supremo”. Nota sulla dialettica dell’illuminismo in Fede e sapere (1802) di Hegel.....52

Giuseppe (Paolo) Molinari

Religione, utopia e teoria critica. Note a partire da una lettura di Rino Genovese.....58

Alberto Berardelli

Per una genealogia della teoria critica della Scuola di Francoforte. Spunti antologici

key words: teoria critica, scuola di Francoforte, T.W. Adorno, Max Pollock, Leo Löwenthal

Introduzione

Negli ultimi anni si è assistito ad una ripresa d'interesse nei confronti dei fondamenti normativi della teoria critica sviluppatasi nell'ambito della prima Scuola di Francoforte. Si vuole individuare un nucleo metodologico unitario della teoria critica francofortese, nell'intento di procedere ad una sua possibile riformulazione, verificandone l'attualità per una comprensione delle dinamiche storiche e sociali della contemporaneità.

Questa voglia di ritorno alle origini di una corrente culturale che ha significativamente percorso tutta la storia del novecento può essere ricondotta all'evidenza di alcune analogie tra la contingenza storica attuale e i processi storici presi in esame dagli esponenti della prima generazione della Scuola negli anni 30/40 del secolo scorso:

☒ un radicale rinnovamento dei meccanismi sistemici del capitalismo, in grado di mettere in campo, contro ogni previsione di un suo inevitabile crollo strutturale, una formidabile capacità di adattamento ai mutamenti delle condizioni economiche e produttive (transizione da un capitalismo liberale di mercato ad un capitalismo di stato e/o amministrato di stampo totalitario/democratico);

☒ una sconfitta, a livello sia politico che culturale, della classe operaia e dei partiti/movimenti che indicavano come obiettivo della lotta politica l'emancipazione delle masse e più in generale della condizione umana;

☒ una crisi della stessa democrazia di stampo liberale, con l'affermazione, anche in termini di consenso popolare, di una destra politica reazionaria, fondamentalmente totalitaria;

☒ una nuova prospettiva di conflitto armato sul continente europeo che inizia a prender forma con lo scoppio della guerra civile in Spagna.

Anche nel nostro presente possiamo rilevare una nuova radicale riformulazione delle logiche capitalistiche (dalla deregulation della globalizzazione dei mercati ad una nuova forma di pervasiva “amministrazione” organizzata sull’intelligenza artificiale), un dissolvimento degli storici movimenti politici di sinistra e della cultura “progressista” che meno di cinquanta anni fa poteva apparire egemone nella società, un nuovo consenso diffuso, a livello sia politico che culturale, verso i valori di una destra populista/autoritaria/identitaria, una guerra in corso sul territorio europeo entro una logica di nuovi blocchi contrapposti. In tale contesto un approccio teorico critico/interpretativo a valenza interdisciplinare, che guardi anche ad una prassi politica da ricostruire, può tornare ad essere una prospettiva con cui fare i conti.

A fronte di una realtà sociale che contraddice pesantemente la teoria e gli sviluppi storici attesi, l’avvio dei programmi di ricerca della Scuola di Francoforte può essere ricondotto all’intuizione che fosse necessario affiancare, all’analisi oggettiva (in un orizzonte teorico inizialmente ancora marxista) delle tendenze strutturali dell’economia capitalista, lo studio delle manifestazioni relativamente autonome della vita culturale e politica della società, lì dove hanno origine e si dissolvono le ideologie che orientano gli individui e dove possono essere individuate le forme soggettive di resistenza al cambiamento di sistema. Nel contempo viene colta l’opportunità di considerare, ai fini dell’attività di ricerca, anche la vita psichica degli individui nel loro agire sociale ed in particolare la genesi delle strutture caratteriali delle personalità socialmente operanti, viste come storicamente forgiate da modelli repressivi ed alienanti.

È sulla base di questa intuizione che Max Horkheimer riunisce, nel contesto delle attività dell’Istituto per la ricerca sociale di Francoforte (di cui nel 1930 diviene Direttore) e della sua rivista, un gruppo di studiosi di diversa provenienza disciplinare tra cui: Herbert Marcuse per gli ambiti teorico/filosofici, Theodor Adorno e Leo Löwenthal per gli ambiti artistico/letterari, Erich Fromm per gli ambiti psicoanalitici, Friedrich Pollock per gli ambiti economici, Franz Neumann e Otto Kirchheimer per gli ambiti della scienza della politica e del diritto. E’ in questo contesto che si sviluppa quella che sarà conosciuta come la teoria critica della Scuola di Francoforte.

Una proposta avanzata da Hartmut Rosa e Lars Gerntenbach prova a definire un paradigma unitario della teoria critica francofortese, facendo ricorso a cinque requisiti fondamentali che ne avrebbero caratterizzato le attività di studio:

1. l’idea di una critica immanente basata sulla dialettica tra trascendenza e immanenza;

2. il nesso costitutivo della teoria critica con la sfera della prassi politica;
3. la connessione tra analisi teorica e le forme in divenire del contesto storico;
4. il riferimento ad una nozione di vita sociale come totalità;
5. l'orizzonte pratico-trasformativo dell'emancipazione.

Per certi aspetti questi requisiti si presentano inizialmente come una declinazione di una nuova forma di materialismo storico dialettico, che rivaluta i contenuti degli scritti più filosofici del giovane Marx e della tradizione della sinistra Hegeliana. Giorgio Fazio, nel suo ponderoso lavoro di ricostruzione delle origini e dello sviluppo della teoria critica della scuola di Francoforte¹ così ne riassume il significato:

1. la teoria critica punta a conservare una certa distanza tra la norma e il dato, nella misura in cui si riallaccia ad istanze di giudizio critico e a potenzialità di emancipazione, che seppure emergenti dalle pratiche e dalle istituzioni di una società data, fanno segno verso il trascendimento del contesto che le ha generate. In queste potenzialità immanenti alla società, la teoria critica punta a rilevare istanze di trasformazione che fanno trasparire la possibilità reale di un'organizzazione più razionale della società e che esprimono una rilevanza di significato universale, attingibile quindi anche da chi si trova fuori dal contesto in questione;

2. la teoria critica si fa parte del processo che vede gli uomini come produttori della totalità delle loro forme storiche di vita e si concepisce come veicolo di autoriflessione di questo stesso mondo storico. In questo senso, tra i suoi compiti c'è anche quello di riflettere sul modo in cui essa sorge in un determinato momento storico. Essa aspira ad essere fattore di "stimolo" e di "trasformazione": la parte teorica di un movimento storico, volto al pieno dispiegamento delle potenzialità di autonomia e di ragione presenti nella realtà sociale;

3. la teoria critica mutua da Hegel, Marx e Durkheim l'idea secondo cui la società è qualcosa di più della somma delle sue parti, per cui i fenomeni sociali possono essere letti solo in relazione ad un'intera connessione sociale. Le ricerche che rimangono all'interno dei confini delle singole scienze specialistiche non possono rendere conto di questa interrelazione tra i fenomeni da osservare;

4. nella teoria critica il riferimento dell'analisi teorica alle forme in divenire della prassi sociale si accompagna al rifiuto di una verità epistemologica atemporale o meglio di una verità che non abbia un nucleo temporale. Da questa impostazione discende il sospetto nei confronti di ogni teoria che procede in modo non storico, nei cui procedimenti si riconosce l'operare di una naturalizzazione ed assolutizzazione ideologica di rapporti e contenuti storicamente e socialmente determinati;

¹ Giorgio Fazio, *Ritorno a Francoforte. Le avventure della nuova teoria critica*, Castelvechi, Roma 2020.

5. per la teoria critica la prospettiva di un'emancipazione dell'uomo è concepita come liberazione da quelle forme di potere ideologico e di dominio che funzionano nel senso della conservazione dei privilegi, attraverso meccanismi che bloccano la riflessività, universalizzano surrettiziamente interessi particolari oppure naturalizzano l'esistente, dando l'impressione che i rapporti sociali esistenti siano ineludibili. L'universalità dell'interesse all'emancipazione fa tutt'uno con la sua razionalità: proprio nel concetto di ragione, infatti, sarebbero incorporati quei valori fondamentali che sono da un lato l'universalità (cioè la validità per tutti), dall'altro l'autonomia (cioè la liberazione dal dominio eteronomo, la capacità di determinarsi e di darsi da sé la propria legge), che ambiscono ad avere una validità generale. Un tema ricorrente è anche quello della felicità: l'idea che si dà vera emancipazione quando oltre la liberazione dal bisogno materiale e dal dominio eteronomo si realizzano situazioni in grado di garantire i presupposti di una vita buona.

Cercando traccia dei requisiti proposti, si riportano alcuni testi, in buona parte pubblicati nel periodo considerato sulla rivista dell'Istituto per la ricerca sociale di Francoforte.

Teoria e storia (Max Horkheimer, 1935)

“Il risultato (di un processo storico) non è anticipabile in termini puramente teorici, giacché esso non è determinato da una qualche unità precisamente delimitata, poniamo dal ‘corso della storia’, i cui principi possono essere fissati unitariamente e una volta per tutte, bensì dagli uomini che si confrontano tra loro e con la natura, che entrano in nuovi rapporti e in nuove strutture e ciò facendo si trasformano. La soluzione di contraddizioni nel pensiero soggettivo e il superamento di antitesi oggettive possono essere strettamente connessi, ma non sono affatto immediatamente identici. Una società libera nel senso del libero sviluppo degli individui e della libertà dell'industria sulla base della disuguaglianza in un determinato periodo storico diventa contraddittoria sul piano ideale e su quello reale. La soluzione nel pensiero ha luogo mediante il concetto di una forma più differenziata e superiore di libertà, cui spetta un ruolo decisivo nel superamento reale ma non coincide affatto con esso e che anticipa il futuro solo in modo astratto e impreciso. In quanto tiene conto della possibilità che il mutamento coinvolga anche l'intero materiale categoriale esistente, senza per questo considerare meno vera la teoria che di esso è formata, la logica della dialettica non conclusa corrisponde alla concezione hegeliana della differenza tra dialettica e intelletto, senza peraltro sovrapporvi un nuovo dogmatismo. ‘L'intellettuale si ferma ai concetti nella loro salda determinatezza e diversità da altri; il *dialettico* li mostra nel loro trapasso e nella loro dissoluzione’. Il primo certo è immanente al secondo: senza

determinatezza e ordine dei concetti, senza intelletto non c'è pensiero, neppure un pensiero dialettico. Ma l'intelletto diventa metafisico non appena assolutizza come esistenza e avanzamento della verità la sua funzione di conservazione e di diffusione della conoscenza data, la sua funzione consistente nel constatare, ordinare, dedurre i suoi risultati. Il rivoluzionamento, il superamento, la ristrutturazione della conoscenza, il suo rapporto mutevole con la realtà, il suo mutamento di funzione risultante dall'intreccio con la storia cadono fuori dei processi ideali colti dalla logica tradizionale che ha per tema l'intelletto.”²

Essenza, immanenza e trascendenza (Herbert Marcuse, 1936)

“La filosofia borghese ha smarrito il punto archimedeo in cui aveva fissato la libertà dell'individuo cosciente; essa non dispone più di nessun terreno su cui l'arma della critica possa essere adoperata come 'essenziale' contro il ricorso a stati di cose e ordini determinati. La dottrina materiale dell'essenza incomincia con l'elaborazione di una nuova etica orientata in opposizione alla filosofia pratica della ragione di Kant. La legalità della valutazione etica ora non risiede più nella ubbidienza dell'individuo autonomo alla 'norma' liberamente posta da lui stesso come assolutamente vincolante; essa risulta piuttosto 'dall'efficacia dei modelli e dei contromodelli personificati'...

La funzione della intuizione dell'essenza nell'eidetica materiale conduce all'abdicazione della libertà critica della ragione, all'eliminazione della sua autonomia. L'idea dell'autonomia della ragione era connessa, da Descartes in poi, alle tendenze progressive della borghesia; la sua riduzione all'astratta ragione cosciente ne segna il regresso; nell'epoca del capitalismo monopolistico, la ragione è sostituita da riconoscimento passivo di dati 'essenziali', nella cui identificazione essa inizialmente svolge ancora un ruolo molto derivato, più tardi non ne svolge più alcuno...

(In questa logica) quello dei fatti è un mondo, per così dire, ad una dimensione: il reale è 'assolutamente reale', e questa assolutezza taglia fuori ogni trascendenza: tanto la trascendenza metafisica verso l'essenza, quanto quella critica... Il conoscere, liberato dalla tensione dei fatti verso l'essenza, si muta in se stesso in riconoscimento...

(Per contro) sulla base di questa teoria (critica materialista) l'essenza dell'uomo viene concepita contestualmente alle tendenze orientate verso una nuova forma della convivenza sociale: come l'idea di ciò che la prassi deve realizzare. L'immagine dell'uomo così ottenuta non rappresenta soltanto ciò che già oggi 'in sé' può essere, ma corrisponde anche – e questa è l'istanza polemica che la teoria avanza con tale

² Max Horkheimer, *Sul problema della verità*, 1935 (in *Teoria critica. Scritti 1932-1941*, Einaudi, Torino 1974).

concetto di essenza – all’effettiva realizzazione di tutto ciò che l’uomo vuol essere quando concepisce se stesso secondo le proprie possibilità. Con questa istanza dell’essenza dell’uomo la teoria (critica) indica la via per giungere, dalla sua attuale forma fenomenica, ad un’umanità che dispone dei beni esistenti distribuendoli conformemente ai bisogni reali dell’universalità. Un’umanità che programmaticamente assume nelle proprie mani la formazione del processo sociale di vita e non l’abbandona alla casualità della concorrenza e alla cieca necessità dei rapporti economici reificati. Un’umanità che non svilisce i valori culturali a privilegio e ad oggetto del “tempo libero”, ma li collega realmente con l’esserci universale... L’essenza di cui si tratta nella struttura concettuale della teoria si presenta innanzitutto come la possibilità dell’uomo, in una situazione sociale determinata, tesa contro il suo esserci immediato.”³

Psicologia e vita sociale (Erich Fromm, 1936)

“Secondo Freud, il carattere si sviluppa nella direzione di un adattamento della struttura pulsionale a determinate condizioni sociali poiché, mediante la sublimazione e le formazioni reattive, i moti pulsionali appaiono nell’Io trasformati in tratti di carattere... L’individuo si attiene con stupefacente tenacia al carattere, una volta acquisito, e alle ‘attitudes’ che ne scaturiscono, perché ogni tratto del carattere implica anche una soddisfazione... Il carattere non è una somma di singoli tratti, ma possiede una struttura ben determinata; il cambiamento di un tratto del carattere condiziona quello di tutti gli altri.

Le diagnosi psicoanalitiche mostrano che in una struttura caratteriologica che contiene il masochismo è compreso necessariamente anche il sadismo... Ne deriva, come importante conseguenza a livello di psicologia sociale, che un sistema che produce il sadomasochismo come struttura pulsionale predominante, deve fornire possibilità di soddisfacimento ad entrambi gli aspetti del sadomasochismo...

Nelle forme autoritarie di società trovano soddisfacimento sia le tendenze masochistiche sia quelle sadiche. Ognuno è inserito in un sistema di dipendenze verso l’alto e verso il basso... Il piacere della dedizione e dell’obbedienza, tipico del carattere masochistico, trova così il proprio soddisfacimento, anche se con intensità diversa a seconda della posizione sociale... Nella società autoritaria è presente in larga misura anche la possibilità di cedere ai sadici impulsi di dominio sui più deboli e sugli inferiori. Per i membri dei ceti dominanti questo è ovvio; ma anche l’uomo qualunque

³ Herbert Marcuse, *Sul concetto di essenza*, 1936 (in *Materiali per la Scuola di Francoforte*, Unicopli Universitaria, Milano 1980).

ha a disposizione oggetti ancora più deboli che possono diventare soddisfazione per il suo sadismo. Le donne, i bambini, gli animali assumono sotto questo rispetto un ruolo di estrema importanza dal punto di vista della psicologia sociale. E quando non si dimostrano sufficienti, gli oggetti del sadismo vengono creati in modo per così dire artificiale, gettando nell'arena ora gli schiavi o i prigionieri nemici, ora le classi o le minoranze razziali...

Nella società autoritaria il carattere sadomasochista viene prodotto dalla struttura economica che rende necessaria la gerarchia autoritaria. Come nella società borghese, anche nello stato autoritario la vita del singolo è tanto più abbandonata al caso, quanto più in basso egli si colloca nella gerarchia. La relativa impenetrabilità della vita sociale e, insieme, di quella individuale crea una dipendenza pressochè disperata, a cui l'individuo si adatta sviluppando una struttura di carattere sadomasochistica... Ogni pensiero masochistico ha un tratto in comune: la vita è determinata da potenze che si trovano al di fuori dell'individuo, della sua volontà e dei suoi interessi. A esse ci si deve piegare, e godere di tale sottomissione è la somma felicità raggiungibile.

Ma l'intensità con cui la struttura sadomasochistica si è sviluppata non è identica per le diverse epoche e le diverse classi. Se una classe come quella borghese, nel XVIII secolo, domina le forze naturali e sociali meglio di quella precedente, essa sviluppa allora un senso di forza e di autonomia che diminuisce l'intensità del sadomasochismo... Un definitivo superamento del sadomasochismo è pensabile solo in una società nella quale gli uomini regolino la loro vita in modo pianificato, razionale e attivo, e in cui massima virtù non sia il coraggio della sopportazione e dell'obbedienza, ma il coraggio della felicità e della vittoria sul fato. In tale situazione il sadomasochismo potrà certo comparire ancora come fenomeno patologico individuale, ma avrà perso la sua mostruosa importanza sociale.”⁴

Feticismo e cultura (Theodor W. Adorno, 1938)

“Nel feticismo della merce di nuovo stile, nel ‘carattere sadomasochistico’ e nell'accettazione della moderna arte di massa, lo stesso oggetto si presenta sotto aspetti diversi. La cultura di massa masochistica è la necessaria manifestazione dell'onnipotenza della produzione. L'investimento affettivo del valore di scambio non è una transustanziazione mistica. Corrisponde all'atteggiamento del prigioniero che ama la sua cella perché non gli viene concesso nient'altro da amare. La rinuncia all'individualità adattandosi alla regola di ciò che ha successo, fare quello che tutti

⁴ Erich Fromm, *Masochismo e autorità*, 1936 (in *La Scuola di Francoforte – La storia e i testi*, Einaudi, Torino 2005).

fanno: questo deriva dal fatto fondamentale che la produzione standardizzata dei beni di consumo offre sempre la stessa cosa a chiunque. Tuttavia la necessità che il mercato ha di occultare tale uguaglianza porta alla manipolazione del gusto e a quell'apparenza d'individualità della cultura ufficiale, che di necessità cresce proporzionalmente alla liquidazione dell'individuo. Anche nell'ambito della sovrastruttura l'apparenza non solo occulta l'essenza, ma è costretta a scaturire forzatamente dall'essenza stessa. L'identità di ciò che viene offerto, e che tutti devono acquistare, si maschera con la severità di uno stile vincolante per chiunque; la finzione del rapporto di domanda e offerta continua a esistere nelle sfumature falsamente individuali.”⁵

Capitalismo di stato e globalizzazione (Friedrich Pollock, 1941)

“Il capitalismo di stato sostituisce i metodi del mercato con un nuovo corpo di regole basato sulla combinazione di vecchi e nuovi strumenti. Un piano generale fornisce le direttive per la produzione, i consumi, il risparmio e gli investimenti... Ciò non implica necessariamente la pianificazione anticipata di ogni dettaglio e l'assoluta mancanza di libertà di scelta da parte del consumatore. La differenza fondamentale nei riguardi del sistema di mercato consiste piuttosto nel fatto che l'ultima parola sui bisogni da soddisfare e sul modo di soddisfarli non viene più lasciata *post festum* all'anonima e infida scelta del mercato, bensì a una decisione consapevole intorno ai fini e ai mezzi generali; una decisione che è anteriore alla messa in moto del processo di produzione. La discussione sulla pianificazione è giunta a un punto tale da annullare le obiezioni contro la realizzabilità tecnica di questo tipo di piano generale... In tutte le sfere dell'attività statale (e nel capitalismo di stato ciò significa: in tutte le sfere della vita sociale) le congetture e l'improvvisazione cedono il passo al principio dell'amministrazione scientifica...

Ci si consenta ora di sollevare la questione altamente speculativa riguardo a cosa accadrebbe se il capitalismo di stato venisse incorporato in uno stato mondiale unificato in cui fosse definitivamente scomparsa la minaccia di aggressione. In questo caso nessuna azione pubblica, per vasta e penetrante che fosse, potrebbe impedire al livello generale di vita di salire, in presenza del pieno impiego... Finché tuttavia, un capitalismo di stato nazionale non avrà conquistato l'intero pianeta, vi saranno sempre ampie possibilità di impiegare la maggior parte del *surplus* produttivo (quel che eccede i requisiti necessari per un minimo standard di vita) per il continuo potenziamento tecnico degli armamenti.”⁶

⁵ Theodor W. Adorno, *Il carattere di feticcio della musica*, 1938 (in *La Scuola di Francoforte*, op. cit.)

⁶ Friedrich Pollock, *Capitalismo di stato: Possibilità e limiti*, 1941 (in *La Scuola di Francoforte*, op. cit.).

Miseria materiale potenziale e impoverimento spirituale morale (Leo Löwenthal, 1946)

“In conseguenza della tecnologia da lei stessa sviluppata, l’umanità è divenuta ampiamente superflua. Le macchine e i metodi di organizzazione moderni rendono possibile a un gruppo relativamente ristretto di manager, tecnici ed esperti di ogni sorta, di mantenere in funzione l’intero apparato industriale. La nostra società ha raggiunto il livello della potenziale disoccupazione di massa; e l’occupazione di massa è in misura crescente il prodotto manipolato di un apparato statale che si sbarazza della forza lavoro in esubero attraverso impieghi come l’esercito e le amministrazioni pubbliche e semipubbliche, al fine di mantenerla da un lato in vita, dall’altro sotto controllo.

Questo significa che un gran numero di lavoratori non ha più alcun rapporto creativo con il processo di lavoro. Vive in un vuoto sociale ed economico che diviene premessa del terrore... Anche certe tendenze culturali, che erano il risultato della crisi del liberalismo, forniscono al sorgere di questo terrore. Sotto l’influsso della produzione di massa gli uomini hanno imparato a vivere secondo esempi e modelli materiali e spirituali. Tendono all’accettazione acritica di un intero sistema di pensieri e comportamenti come se non riuscissero a opporre resistenza all’offerta di droghe ideologiche... Non si tratta tanto del fatto che gli uomini credano a questi stereotipi, quanto che essi stessi diventano appendici stereotipate di questo o quel monopolio culturale o politico. Ragione, costanza, esperienza personale hanno perso il loro significato. Nel mondo d’oggi, la perdita di esperienza genuina rende più difficile combattere e svelare gli stereotipi deformati e mendaci. Il monopolio culturale esercita una sorta di terrore culturale al quale il singolo non si oppone... L’uomo contemporaneo è più o meno consapevole del fatto che i suoi valori morali sono diventati ininfluenti, poiché nulla di materiale o spirituale dipende dalle sue decisioni. Si sente isolato e derubato di quella tradizione materiale spirituale che nella società liberale rappresentava ancora il fondamento della sua esistenza. È perciò colmo di collera e di aggressività – è potenzialmente un paranoico. In queste condizioni è pronto ad accettare anche le ideologie più folli...

Solo attraverso una ragione che si volga, nella teoria e nella prassi, verso le radici e le conseguenze del fenomeno del terrore, l’umanità può sperare di sottrarsi al destino di tenebra e morte in cui si trova impigliata. I sogni della civiltà occidentale possono ancora diventare realtà se l’umanità cessa di considerare gli esseri umani come merce in eccedenza o come nudo mezzo per raggiungere uno scopo. Se ciò non accade, l’onda

del terrore potrebbe sommergere anche noi.”⁷

Politica e emancipazione (Franz Neumann, 1950)

“Indubbiamente la politica è lotta per il potere. Ma è soltanto questo, e nient’altro? Vi sono molti che si accontentano di porre al centro della scienza il carattere di lotta della politica, e si occupano soltanto delle tecniche di questa lotta. Se le cose fossero così, sarebbe un grosso guaio per il mondo intero. Non si può d’altra parte – come vogliono gli idealisti – scorgere nella politica il conflitto tra potere e idea. Se così fosse, allora sarebbe un guaio altrettanto grosso per il mondo; infatti l’idea soccombe sempre nella lotta per il potere.

La politica è lotta per il potere. Ma in questa lotta taluni gruppi difendono solo gli interessi egoistici e particolari, altri invece interessi nazionali e universali. Ma come si può stabilire quale gruppo rappresenta il progresso storico, quale gruppo rappresenta – per usare la formulazione Hegeliana – l’Universale? In passato era relativamente facile rispondere a questa domanda. Prima del 1918 non vi erano gravi difficoltà, ma oggi? Chi sa oggi dire che cosa è il progresso e che cosa è il regresso, che cosa è particolare e che cosa è universale?

La difficoltà sta nel (temporaneo?) fallimento del movimento operaio; in tutto il mondo sta nell’enorme potere della propaganda. Il compito della propaganda è appunto quello di trasformare tutti i valori culturali in merci che si possano vendere. Si tratti di una sinfonia o di una canzonetta di successo, di un autentico dramma o di un raccontino kitsch, dal punto di vista propagandistico hanno tutti lo stesso valore: portare qualche cosa sul mercato. Fino a poco fa le arti figurative erano ancora immuni. Ma con la televisione anche ciò sta cambiando... La trasformazione della cultura in merce non avrà quindi più alcun limite tecnico.

E proprio qui sta il compito della teoria politica, della teoria del concetto della libertà: penetrare al di là degli spessi veli della propaganda, e mostrare quali gruppi non si limitano a riempirsi la bocca con la parola libertà, ma cercano di attuare realmente la libertà. L’esigenza in questo senso può venir dimostrata soltanto dall’azione... Soltanto coloro che danno alle masse del popolo la possibilità di svilupparsi possono avanzare tale pretesa. La scienza della politica non può decidere tale questione: la decisione spetta alla storia. Ma la scienza della politica può ben contribuire a vedere i problemi e a dare forma razionale alla lotta.”⁸

⁷ Leo Löwenthal, *Individuo e terrore*, 1946 (in *La Scuola di Francoforte*, op cit.).

⁸ Franz Neumann, *La scienza della Politica nella democrazia*, 1950 (in *Materiali per la Scuola di Francoforte*, Unicopli Universitaria, Milano 1980).

Riflessioni non conclusive

La storia non si ripete, anche se, come sottolineava Mark Twain, qualche volta fa rima con se stessa. Non dobbiamo escludere la possibilità che momenti di *dejà vu* storico possano rivelare effettive affinità tra un periodo e l'altro. Oggi come un secolo fa la storia appare ad un bivio e tutto fa pensare che le forze "progressiste" non abbiano gli strumenti critici, teorici e pratici, per cogliere il nuovo e indirizzarne i contenuti⁹.

La forza del capitalismo è stata, nelle sue varie fasi storiche, la flessibilità, la sua capacità di adattamento all'evolversi delle forze produttive e soprattutto la sua capacità di integrare prima e assimilare poi gli elementi di contraddizione via via emergenti nell'ambito delle relazioni sociali e dei rapporti di produzione. Nel 1941 Friedrich Pollock, nel qualificare come 'capitalismo di stato' la nuova fase economica avviata, in un'ottica totalitaria, dalla Germania nazista e, in una forma 'democratica', dagli Stati Uniti d'America, rileva che la transizione in corso è riconducibile al fatto che l'ultima parola sui bisogni da soddisfare e sul modo di soddisfarli non viene più lasciata alle forze anonime del mercato, bensì a una decisione consapevole intorno ai fini e ai mezzi generali di cui disporre; una decisione che è anteriore alla messa in moto del processo di produzione. Questo tipo di pianificazione generale è possibile in quanto è ormai tecnicamente realizzabile: in tutte le sfere della vita sociale le congetture e l'improvvisazione possono ora cedere il passo al principio dell'amministrazione scientifica. L'amministrazione scientifica dei processi economici può essere interpretata 'dialetticamente' in una prospettiva di possibile 'emancipazione' dell'uomo dalla sottomissione alle necessità del caso, ma concretamente manifesta anche il rischio della massimizzazione delle logiche eteronome di dominio a scapito di ogni libertà individuale (il passaggio dall'universalità alla strumentalità della ragione

⁹ "Possiamo dire che il *taylorismo digitale* rappresenti la forma produttiva finale del modello industriale classico. Questa forma di organizzazione del lavoro è produttiva – caratterizzata dalla totale fluidità dei modelli reali, resa possibile dall'ubiquità e dalla flessibilità delle tecnologie digitali – ha trasformato il lavoro salariato in una sorta di "sussidio" umano alla *struttura produttiva macchinica digitale* (quella che oggi chiamano *Industria 4,0*), una struttura sempre più automatizzata e sempre più automatizzabile. Il lavoro vivo (e in fondo quindi lo stesso umano) appare sempre più pensato come una sorta di *residuo* all'interno di un ciclo produttivo automatico... Molto del declino politico e sociale delle sinistre nel mondo va rintracciato in questa grande miopia nel comprendere questa trasformazione che non incontrò conflitto sociale e politico per tre decenni. Un ritardo strategico che oggi appare difficilmente recuperabile soprattutto attraverso le forme conflittuali classiche della fase industriale meccanica." (Sergio Bellucci, dall'introduzione a *AI- Work, la digitalizzazione del lavoro*, Jaca Book, Milano 2021).

analizzato da Horkheimer in “Eclissi della ragione” e poi, con Adorno, in “Dialettica dell’illuminismo”).

Le capacità che Pollock riteneva già acquisite dalla tecnologia della metà del secolo scorso non sono neppure paragonabili alla pervasività del livello tecnologico attuale. Se la tecnologia di allora consentiva di ipotizzare una transizione verso una forma di capitalismo basata sull’amministrazione scientifica dei processi di produzione, distribuzione e riproduzione, il livello raggiunto dalle attuali ‘tecno-scienze’ indica chiaramente una nuova transizione epocale verso una forma di capitalismo cognitivo che Shoshana Zuboff definisce come *capitalismo della sorveglianza*: “i processi automatizzati non solo *conoscono* i nostri comportamenti, ma li *formano*. Il focus passa dalla conoscenza al potere, e non basta più automatizzare le informazioni *che ci riguardano*; il nuovo obiettivo è *automatizzarci*. In questa fase dell’evoluzione del capitalismo della sorveglianza, i mezzi di produzione sono subordinati a *mezzi di modifica del comportamento* sempre più complessi e completi. In tal modo, il capitalismo della sorveglianza dà vita a nuovi tipi di potere che io faccio rientrare nella categoria dell’ideologia strumentalizzante. L’ideologia strumentalizzante conosce e indirizza i comportamenti umani verso nuovi fini. Anzichè usare eserciti e armi, impone il proprio potere tramite l’automazione e un’architettura computazionale sempre più presente, fatta di dispositivi, oggetti e spazi *smart* interconnessi”.¹⁰ Si tratta di una logica economica parassitaria nella quale la produzione di beni e servizi è subordinata a una nuova architettura globale per il cambiamento dei comportamenti, con una concentrazione di ricchezza, conoscenza e potere senza precedenti nella storia dell’umanità.

Lavoreremo tutti per una macchina intelligente o sarà quella macchina a essere usata da persone intelligenti? È il dilemma che la società dell’intelligenza artificiale si trova oggi ad affrontare. Gli ambiti di ricerca focalizzati dai fondatori della teoria critica francofortese possono ancora essere proficuamente riproposti; non per rimettere in campo le tesi già sostenute, ma per rimettere al centro interrogativi che non hanno ancora trovato risposta: *la soluzione nel pensiero ha luogo mediante il concetto di una forma più differenziata e superiore di libertà, cui spetta un ruolo decisivo nel superamento reale ma non coincide affatto con esso e che anticipa il futuro solo in modo astratto e impreciso. In quanto tiene conto della possibilità che il mutamento coinvolga anche l’intero materiale categoriale esistente, senza per questo considerare meno vera la teoria che di*

¹⁰ Shoshana Zuboff, dall’introduzione a *Il capitalismo della sorveglianza – il futuro dell’umanità nell’era dei nuovi poteri*, LUISS, Roma 2019.

esso è formata (Max Horkheimer, cit.).

La teoria critica del secolo scorso non ebbe, come ingenerosamente taluni sostengono¹¹, una valenza fundamentalmente profetica ed elitaria; ebbe invece importanti riverberi nella prassi concreta di quei grandi movimenti politici e sociali che, negli anni 60 e 70 del Novecento, condussero a significative conquiste sul fronte della contrasto alla disuguaglianza economica e sociale e su quello dell'ampliamento delle opportunità di vita delle persone; non altrettanto forse si può dire sul terreno dell'emancipazione auspicata. Poi la grande capacità del sistema capitalistico di procedere all'integrazione e all'assimilazione degli opposti ha avuto la meglio (grazie a *deregulation*, smantellamento del *welfare* e processi di *globalizzazione*), determinando quelle che oggi appaiono come le condizioni per una possibile nuova, catastrofica 'tempesta perfetta': *L'uomo contemporaneo è più o meno consapevole del fatto che i suoi valori morali sono diventati ininfluenti, poiché nulla di materiale o spirituale dipende dalle sue decisioni. Si sente isolato e derubato di quella tradizione materiale spirituale che nella società liberale rappresentava ancora il fondamento della sua esistenza. È perciò colmo di collera e di aggressività – è potenzialmente un paranoico. In queste condizioni è pronto ad accettare anche le ideologie più folli* (Leo Löwenthal, cit.).

Ma il destino di un progressivo annichilimento della personalità umana quando non, in una logica vieppiù distopica e apocalittica, di autoannientamento della nostra specie è davvero ineluttabile? Gli autori che diedero avvio alla teoria critica certo non lo pensavano: non esiste una realtà fattuale imm modificabile e non vi è alcun determinismo storico (un corso della storia che l'uomo può solo seguire). Le potenzialità di emancipazione rimangono presenti in ogni processo storico, anche in un contesto che vede l'affermazione del nazifascismo; proprio in questo il pensiero critico riafferma la propria ragion d'essere : *l'essenza di cui si tratta nella struttura concettuale della teoria si presenta innanzitutto come la possibilità dell'uomo, in una situazione sociale determinata, tesa contro il suo esserci immediato* (Herbert Marcuse, cit.).

¹¹ Le risposte più quotate paiono stilizzare tre metodi per accedere al punto prospettico da cui il critico emette la propria sentenza. Quello della *scoperta* o della *rivelazione*, tradizionale appannaggio di profeti o di altri intermediari con le regioni celesti o iperuranie da cui discendono i comandamenti o le idee che il critico impone o addita ad esempio. Quello dell'*invenzione* o della *costruzione*, diletto di architetti della morale o del diritto che ipotizzano situazioni e processi per attingere un insieme di principi universalmente validi in grado di giustificare l'esercizio della critica. E infine quello dell'*interpretazione* o della *critica immanente*, affare di ospiti ingrati o giudici locali che pongono a base del loro dissenso norme che la prassi sociale già racchiude in sé, quali istanze violate o neglette di legittimazione e di senso. (Enrico Donaggio, dall'introduzione a *La Scuola di Francoforte – La storia e i testi*, Einaudi, Torino 2005).

“In tutte le società umane, la salute e l’educazione hanno un valore in sé: riuscire a trascorrere la propria vita in buona salute e ad accedere alla conoscenza e alla cultura scientifica e artistica sono gli obiettivi stessi della civiltà. Non è proibito immaginare una società ideale in cui tutte le altre mansioni siano quasi completamente automatizzate e in cui ciascuno possa dedicarsi quasi a tempo pieno all’educazione, alla cultura e alla salute, sue e degli altri, una società in cui ciascuno sia l’insegnante, lo scrittore, l’attore, il dottore di qualcun altro... In attesa di quel felice giorno, proviamo almeno a fare dei progressi nella nostra comprensione delle disuguaglianze salariali (economiche e sociali)”¹².

¹² Thomas Piketty, *Il capitale nel XXI secolo*, Bompiani, Milano 2014.

Pietro Zanelli¹

La ricorsività virtuosa: pensiero giusto – società giusta in Max Horkheimer

key words: Horkheimer, Scuola di Francoforte, teoria critica, ragione, utopia

“È dunque questo il primo obiettivo. Ricostruire una
soggettività collettiva in grado di far sentire la propria
presenza in campo, con un pensiero alternativo e una
pratica di lotta capaci di fare storia”.
(Mario Tronti, *Per la critica del presente*, 2013).

I. Horkheimer e noi

Le pagine che seguono intendono porsi quali ripresa dello slancio fondatore dell'Associazione Culturale “Odradek XXI. Saperi, professioni, cittadinanze”. Nella seduta del Gruppo interno di “lavoro-ricerca” – flusso di pensiero critico vivente – del 20 marzo 2023, ci si confrontò su alcuni aspetti del pensiero e dell'organizzazione strutturale dell' “Istituto per la Ricerca Sociale” di Francoforte, a partire dal tema da me introdotto: *Il mattatoio e la cattedrale: smascherare la barbarie, innescare processi veritativi solidali, per trasformare la società e gli individui. Questo, solo questo, è il compito della Teoria Critica in Max Horkheimer*.

Aggiungerei ora l'auspicio per una convivenza che intenda porsi più umana, anzi, semplicemente umana, come ci ricorda la strana creatura *Odradek* di Kafka, la cui voce, già flebile, rischia l'inascolto in un mondo sempre più ingiusto, ineguale e crudele. Fu un incontro, nel contesto non solo del centenario dell'Istituto per la Ricerca Sociale (biennio 1923-1924), ma anche di *Spirito dell'utopia* di Ernst Bloch (ed. riveduta), di *Storia e coscienza di classe* di G. Lukàcs e di *Marxismo e filosofia* di K. Korsch: tutti e tre nel clima disegnato dall'archivista del pensiero critico Walter Benjamin, nel suo breve scritto *Il capitalismo come religione* (1921).

L'incontro di studio-ricerca su Horkheimer riecheggiava il nostro volume *Disseminazioni riflessive: saperi, professioni, cittadinanze* del 2009, che conteneva gli interventi al Convegno fondativo di “Odradek XXI” del 24 marzo 2007, presso il Liceo “Arnaldo” di Brescia. Nel mio saggio conclusivo *Formare, formarsi a pensare*, era racchiusa una sfida: *una paideusis collettiva? Difficile ma non impossibile*. Il Convegno – e poi il volume – conteneva diversi contributi sull'asse *saperi/conoscenze, competenze/esperienze, cittadinanze/virtù civiche*. A coloro che erano

¹ Scritto nel settembre 2025, il presente intervento riprende e approfondisce la relazione tenuta nell'ottobre 2023 nel contesto del gruppo dell'Associazione Odradek XXI.

intervenuti era stato chiesto di esplorare la propria attività lavorativa esplicitandone, a monte, le risorse cognitivo-epistemologiche e, a valle, le ricadute etico-politiche sulla *civitas*. Si veda l'intervento di apertura del volume da parte di G. Molinari, già nella sua veste di coordinatore delle nostre iniziative: *Norma ed immanenza*. In esso si delineano gli scopi della "nuova Associazione che oggi si presenta per la prima volta" e che "potrebbe essere strumento finalizzato a liberare energie e potenziare, in termini criptico-ricostruttivi, un'utopia dell'immanenza, cogliere le diffuse capacità di rappresentazione ed intervento progettuale".

Insomma, una sorta di intelligenza sociale disponibile per chiunque fosse stato pronto al foucaultiano passo laterale del granchio, rispetto al bailamme di una contemporaneità confusiva, figlia, peraltro, di una modernità pluristratificata, spesso imbalsamata in trasfigurazioni spiritualistiche o dispersa in fughe tardopositivistiche, fino alle tirate geopolitiche planetarie. Due anni fa, con l'incontro su Horkheimer, si trattò di integrare una lacuna e rilanciare un metodo. *Lacuna*, in quanto era mancata, nei nostri annuali cicli di *Percorsi di pensiero critico*, proprio l'attenzione a colui che non solo aveva coniato il semantema *Teoria Critica*, ma ne aveva ispirato e praticato il *metodo*, interdisciplinare e intersoggettivo, a valenza epistemologica e filosofica, rischiaratrice ed etico-politica, di emancipazione.

Nel nostro gruppo interno di lavoro-ricerca si era delineata una ripartizione multidisciplinare di campi di indagine, all'incirca così riassumibile: storico-filosofici, poetico-letterari, architettonico-urbanistici, espressioni artistico-musicali. Che ne è stato di questa impostazione di largo respiro? Invece di rispondere – la risposta eventualmente più efficace la chiederei al gruppo di lavoro-ricerca di Odradek XXI – preferisco optare per una citazione di un brano dell'ultimo Horkheimer: "Quando sorse, negli anni Venti, la Teoria Critica si era ispirata all'idea di una società migliore; aveva un atteggiamento critico verso la società (...). Speravamo che sarebbe giunto il tempo in cui questa società sarebbe potuta essere organizzata in vista del bene di tutti (...). Una volta realizzata la 'società giusta', attraverso la rivoluzione dei dominati, quale era stata concepita da Marx, anche il pensiero sarebbe diventato più giusto"².

Forse, mi pare di poter dire, abbiamo puntato molto su "un pensiero più giusto" quale leva per una "società giusta e migliore", agendo certo come quei "collettivi inattuali" di cui aveva parlato spesso Horkheimer, ma trascurando la società quale "collettivo indurito", come si esprime Horkheimer sulla Germania degli anni Cinquanta, dopo il ritorno dall'esilio americano. Da qui il suo forte appello alle risorse dell'individuo, pur nell'aura della sua dissolvenza: "L'importanza dell'individuo sta scomparendo; tuttavia egli può intervenire criticamente nel processo, sul piano teorico come su quello pratico, contribuendo con metodi attuali alla formazione di collettivi inattuali che possano difendere il singolo nello spirito di un'autentica solidarietà"; e ciò sulla scia di Hegel e di Marx, depurati da letture ristrette verso cui Horkheimer mette in guardia, sottolineando la "riflessione del singolo" e il "momento sociale"; "ricordarsi di ciò fa parte dello spirito e della libertà (...), non meno che il ricordarsi,

² M. Horkheimer, *La teoria critica ieri e oggi*, 1969, in *La Scuola di Francoforte. La storia e i testi*, a cura di E. Donaggio, Einaudi, Torino 2005, pp. 272-273.

da parte dello spirito, del suo condizionamento sociale”³ e, nell’intervista del 1970 su *La nostalgia del totalmente altro*: “La vera funzione della filosofia sta nella critica all’ordine costituito (...). Il compito specifico di una tale critica è quello di impedire che gli uomini si perdano in quelle idee e in quei modi di comportamento che la società propina loro nella sua organizzazione”⁴.

Ma già il saggio del 1937 *Teoria tradizionale e teoria critica* ammoniva contro i “ciarlatani” che, approfittando del clima di “terrore diffuso dell’apparato repressivo degli stati autoritari”, trovavano spazio crescente cosicché “la condizione intellettuale delle grandi masse regredisce velocemente”, poiché “nelle condizioni del capitalismo maturo (...), la verità si è rifugiata nei piccoli gruppi degni di ammirazione”⁵.

Nel riprendere questi passi di Horkheimer, non ho potuto fare a meno di ripensare a una parte della *Lettera settima* di Platone: “Ad un certo punto mi feci l’idea che tutte le città soggiacevano a un cattivo governo, in quanto le loro leggi, senza un intervento straordinario e una buona dose di fortuna, si trovavano in condizioni pressoché disperate (...). I mali non avrebbero mai lasciato l’umanità finché una generazione di filosofi, veri e sinceri, non fosse assunta alle somme cariche dello stato oppure la classe dominante negli stati, fosse essa stessa votata alla filosofia. In tal modo, a nome della buona filosofia, fui costretto ad ammettere che solo da essa sarebbe venuto il criterio di discernere il giusto nel suo complesso, sia a livello pubblico che privato” (326 a-b).

Sia da Horkheimer che da Platone ci giunge una lezione di *parresia*, il dire cioè la verità, efficacemente illustrato da Michel Foucault⁶. Il termine trova spazio nel suo corso al Collège de France 1981-1982 sull’*Ermeneutica del soggetto*, con un doppio riferimento, al rapporto maestro-allievo e al rapporto che il soggetto intrattiene con se stesso. È un filo conduttore, insieme orizzontale (trama) e verticale (ordito), che attraversa l’intero arco della tradizione occidentale lasciando vittime nell’immediato e assurte-risorte a vita perenne; alcuni nomi per tutti coloro che non si sono rassegnati: Socrate, Cristo, Ipazia, Abelardo, Giordano Bruno, Galileo, molti giacobini, Rosa Luxemburg, Antonio Gramsci, Pavel Florenskij, Martin Luther King, Pier Paolo Pasolini ... Nel loro solco si può inserire l’intero gruppo della Scuola di Francoforte, con dirette e/o indirette conseguenze sulla loro elaborazione critico-dialettica, e con al centro il nesso filosofia-scienze della società, a partire dall’instancabile ricerca di Max Horkheimer. La sua vicenda, biografico-intellettuale, è imperniata sulla reale autoconsapevolezza filosofica delle scienze sociali, cui dà il nome, come detto più sopra, di *Teoria Critica*, intesa come metodo della logica dialettica quale “insieme di tutti i mezzi intellettuali atti a servirsi dei momenti astratti acquisiti dell’intelletto separante nella ricomposizione dell’oggetto vivente”⁷.

³ M. Horkheimer, *Taccuini 1950-1969*, Marietti, Genova 1988, aforismi 357 e 358.

⁴ Queriniana, Brescia 1972, p. 16.

⁵ In *La Scuola di Francoforte*, cit., p. 58.

⁶ *Discorso e verità nella Grecia antica*, 1985, Donzelli, Roma 1996.

⁷ *A proposito della controversia sul razionalismo nella filosofia attuale (1934)*, in M. Horkheimer, *Teoria critica. Scritti 1932-1941*, I, 1968, Einaudi, Torino 1974, p. 138.

Nell'intenzionalità francofortese del cogliere, con approccio interdisciplinare, le dinamiche storico-sociali del *vivente*, si inscrivono, con pratiche di ricerca socio-antropologiche reali, sia gli *Studi sull'autorità e la famiglia* (1936), sia quelli sul *Pregiudizio* (1944-1950) e sulla *Personalità autoritaria* (1950). Dell'intero ventennio, anni Trenta-Quaranta, scrive Enrico Donaggio, si evidenziano alcuni nuclei tematici: 1) critica di scienza, metafisica e filosofia; 2) connubio tra marxismo e psicoanalisi; 3) critica dell'arte e della cultura di massa; 4) critica dell'economia politica e diagnosi dei totalitarismi⁸. Si trattò di una sfida coraggiosa diagnostica e insieme prognostica, lanciata nel clima culturale, etico-politico, della 'grande trasformazione' a ridosso della rivelativa crisi economico-sociale del 1929. Una sfida che ci interpella tuttora.

Se quel progetto era ispirato all'idea di una *società migliore*, "il cammino della società che infine cominciammo a vedere, e quale oggi lo giudichiamo, è completamente diverso. Ci siamo convinti che la società si trasformerà in un mondo totalmente amministrato" dove "tutto sarà regolamentato! (...). È una tendenza immanente allo sviluppo dell'umanità"⁹.

Come si può constatare, l'impronta marxiana tende a diminuire e cresce quella schopenhaueriana. Nei due casi, per il filosofo sociale critico, ciò che continua pare essere una certa 'prossimità nella distanza', per usare una terminologia adorniana. In buona sostanza, sembra di trovarci, con lo sguardo retrospettivo di Horkheimer, nella situazione del cordaio Ocno, il leggendario re di Mantova, il quale negli inferi continua ad intrecciare una corda, ma nel contempo un'asina la divora alle sue spalle; con la differenza però che il fondatore della Teoria critica vede lucidamente davanti a sé, dietro di sé e intorno a sé, la società trasformarsi velocemente. Gli Inferi sono qui, il *mondo totalmente amministrato*, come già diagnosticato crudamente nel saggio del 1940 sullo *Stato autoritario* (edito nel 1942).

A questo punto si rende necessario inoltrarsi un po' di più nella comprensione della costellazione teorico-pratica di Horkheimer. Si tratta di enucleare i punti salienti del saggio sullo stato autoritario, a metà strada tra le due prolusioni programmatiche. Quella del 1931, *La situazione attuale della filosofia della società e i compiti di un Istituto per la Ricerca sociale* (24 gennaio) sulla "connessione che sussiste tra la vita economica della società, lo sviluppo psichico degli individui e i cambiamenti che hanno luogo nelle sfere culturali in senso stretto"¹⁰ e quella della ripresa delle attività dell'Istituto in Germania, *Il concetto di ragione* (1952), un attacco appassionato alla "funzionalizzazione della ragione": "La ragione soggettiva formale, per cui tutto diventa mezzo per i propri scopi, è la ragione dell'uomo che si limita a contrapporsi agli altri e alla natura"; "La creazione di una situazione sociale dove l'uomo non sia più un semplice strumento per l'altro uomo è, insieme, il compito del concetto di ragione, che minaccia di andare perduto per via della spaccatura tra una verità oggettiva e un pensiero funzionale". La ragione formale soggettiva che si autocostringe a neutralizzare la "resistenza contro la limitazione della dignità (...), contro l'ingiustizia e la disuguaglianza (...)", configura la "cultura" come "una specie di funzione critica di trasformare". Così facendo il soggetto umano "sarà costretto a scacciare se stesso nel regno degli spettri alla stregua di *qualità occulta*".

⁸ Introduzione a *La Scuola di Francoforte*, cit.

⁹ M. Horkheimer, *La teoria critica ieri e oggi*, cit.

¹⁰ In *Studi di filosofia della società* (1978), Einaudi, Torino 1971.

Per evitare questo esito occorreva – e occorre ancora, oggi, 2025! – affrontare il contrasto tra *ragione soggettiva* e *ragione oggettiva*: “Separato dai momenti materiali dell’esistenza, il pensiero ha trasfigurato se stesso in un principio metafisico per interpretarsi poi come il fondamento di quel processo storico da cui invece dipendono lo spirito e il pensiero”¹¹. Il non aver tenuta ferma quest’analisi aveva contribuito a non comprendere che “il nuovo ordine fascista è la ragione nella quale la ragione stessa si disvela come non-ragione”¹². Già negli anni Quaranta, entro il buco nero della società europea della II guerra mondiale, l’attenzione dell’Istituto, la cui rivista aveva cambiato titolo in “Studies in Philosophy and Social Sciences”, si sposta dalla “teoria della rivoluzione mancata a una teoria della civiltà mancata”¹³.

II. Una coscienza utopica si aggira nella società totalmente amministrata.

“La rivoluzione che pone fine al dominio arriva fin dove la volontà di chi si è liberato riesce ad arrivare. Ogni rassegnazione è già una ricaduta nella preistoria”¹⁴. Il testo è stato steso nel 1940 e stampato in circolazione limitata nel collettaneo *In Memory of Walter Benjamin* nel 1942; poi riscoperto e diffuso dal movimento studentesco tedesco verso la fine degli anni Sessanta. Nell’introdurre il saggio di Horkheimer, Paul Breines dà spazio a due risonanze: a) “il venir meno della rivoluzione europea” nel contesto del “socialismo in un solo paese” e dei coevi “vari fascismi” europei degli anni Venti/Trenta del XX secolo; b) uno “slancio fiducioso” che, comunque, anima quel testo: “Oggi le possibilità non sono minori della disperazione”.

Horkheimer rievoca il “sistema dei consigli”, oggetto di pratiche politico-sociali e di dibattito teorico negli anni immediatamente successivi alla I guerra mondiale, in Germania, e non solo. Si pensi all’esperienza torinese di “Ordine Nuovo” e alle occupazioni delle fabbriche. Il sistema dei consigli doveva “indicare il cammino verso la nuova società”, nella prospettiva del filo rosso che connette il 1789, il 1871, il 1905. Colpisce l’assenza dell’ottobre 1917, che pure aveva suscitato l’attenzione a quel sistema¹⁵. Il testo di Horkheimer ci appare come vivente coscienza utopica: “Oggi l’utopia viene diffamata perché nessuno vuole realmente vederla”, come accade del resto all’ “immaginazione, avversata in tutti i modi”. Senza di essa i sentieri utopici finiscono per ostruirsi e perdersi. Da qui la forza del testo di Horkheimer, la sua *forza inattuale* ancora oggi per noi che viviamo in una società nella quale ciò che è più

¹¹ M. Horkheimer, *Il concetto di ragione*, in *La Scuola di Francoforte*, cit., pp. 195-209.

¹² *Ragione e autoconservazione* (1942), in *id.*, *Filosofia e teoria critica*, con un saggio di Herbert Marcuse, Einaudi, Torino 2003, p. 118.

¹³ R. Wiggershaus, *La scuola di Francoforte. Storia, sviluppo teorico, significato politico* (1986), Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 321.

¹⁴ M. Horkheimer, *Lo stato autoritario*, in “Marxiana. Critica della politica e dell’economia”, n. 1, Bari 1976, pp. 111-143, p. 124.

¹⁵ Nel clima degli anni Sessanta, il giovane allievo di Adorno, Jürgen Krahel rilancia con vigore quelle “possibilità non minori della disperazione”, ma così ammonisce: “La liberazione avviene con la coscienza e la volontà degli sfruttati o non avviene affatto”, in *La filosofia della storia dello stato autoritario*, in *idem*, *Costituzione e lotta di classe*, 1971, Jaca Book, Milano 1973.

umanamente grande (legami solidali portatori di pace e di convivenza, con giustizia e verità) rischia di svanire; per noi, esseri non ancora umani seppure incoativamente tali, in quanto dotati tutti della ragione, a dire di Aristotele (nella *Politica* egli definisce l'uomo quale "animale sociale dotato di *logos*"), anche se la modernità, pluristratificata, ne attesta un intrico di assenza-presenza; negata nei fatti, esaltata in teoria. In ogni caso, con difficoltà crescente a riconoscerne le tracce. Senza riscoprirne l'eredità, ne va di mezzo la stessa nozione di "società sotto l'aspetto della sua trasformabilità"¹⁶.

Si è ormai assuefatti all'andazzo generale della supposta mancanza di alternative allo strapotere della 'società totalmente amministrata'. Al massimo si anela a quel socialriformismo di fine secolo XIX / inizi XX, quando gli epigoni 'incolpevoli' di Marx nella II Internazionale additarono l'immagine di un "naturale continuo progresso del genere umano per dispensare il proletariato, e se stessi, del compito rivoluzionario della liberazione, e per razionalizzare il proprio tradimento riformistico"¹⁷, dimenticando il fatto che "la storia non fa nulla, non possiede nessuna ricchezza immane; non combatte nessuna battaglia! È piuttosto l'uomo che fa tutto, combatte tutto; non è la storia che usa l'uomo come mezzo per imporre i suoi scopi – come se fosse una persona particolare – anzi, essa non è altro se non l'attività dell'uomo che persegue i suoi scopi"¹⁸. È perciò tempo di "spezzare l'apparenza reale della legalità naturale capitalistica, di rischiarare l'oscuro ricordo dello sfruttamento per ricostruire nella storia una coscienza di classe"¹⁹.

Indubbiamente Horkheimer era stato, negli anni Venti, molto vicino alle idee della Luxemburg. Su queste tematiche varrebbe la pena dare almeno una scorsa ai quaranta fascicoli della rivista francese "Socialisme ou barbarie" (1949-1965), nella quale molti contributi vertevano sull'autogestione delle lotte operaie in continuo movimento²⁰. In tutte e due le situazioni prese in considerazione c'è l'accostamento tra un concetto di progresso, esaltato, e una realtà dello sfruttamento, coartata. Lo sfruttamento viene aggirato ed oscurato dal trionfo del concetto di progresso, fortemente debitore della temperie positivista e socialdemocratica, come aveva ben avvertito Walter Benjamin, peraltro non amato da Horkheimer: "La teoria socialdemocratica, e più ancora la prassi, era determinata da un

¹⁶ La sottolineatura è di Krahel nel testo citato, p. 239. Varrebbe la pena, in queste tematiche, leggere i saggi contenuti nel volume a più voci *Età dell'inumano*, a cura di Vito. M. Bonito e Neil Novello, Carocci, Roma 2005. In esso gli autori sembrano concordare, come sottolinea Carlo Galli nella *Premessa. L'uomo e oltre*: "L'essenza umana come relazione universale si mostra interrotta, ha originariamente un momento cieco".

¹⁷ J. Krahel, cit., p. 246.

¹⁸ Marx-Engels, *La sacra famiglia*, Editori Riuniti, Roma 1969, p. 121.

¹⁹ J. Krahel, cit., p. 242. E Krahel cita la nota espressione di Rosa Luxemburg: "O passaggio al socialismo o ricaduta nella barbarie".

²⁰ "Socialisme ou barbarie". *Le radici storiche della nuova sinistra*, Guanda, Parma 1966. Contributi che andrebbero considerati in reciproco contrappunto con le spesso caustiche annotazioni di Horkheimer, contenute sia in *Crepuscolo* (1926-1931), sia in *Taccuini* (1950-1969). In tutti e due i testi domina la volontà di contrapporre "le cose così come stanno alle cose come potrebbero altrimenti essere", *Taccuini*, Marietti, Genova 1988, p. 15.

concetto di progresso che non si atteneva alla realtà, ma presentava una istanza dogmatica (...), inseparabile da quella del processo della storia stessa come percorrente un tempo omogeneo e vuoto. La critica di quel processo deve costituire la base della critica dell'idea del progresso come tale"²¹.

In tutti e due i casi, "Socialisme ou barbarie" e i due testi di Horkheimer sopra citati (pur con le differenze, più immediate nell'uno e più meditate e talora criptiche nell'altro), il bersaglio pare essere quel 'pensare positivo' che, 'incolpevolmente', sancisce le pseudoverità del brutale mondo 'totalmente amministrato' del *Capitalismo come religione*, per usare la nota espressione di Walter Benjamin del 1921. Il problema fu che molti esponenti del movimento operaio caddero nelle trappole della lettura tardopositivistica della tradizione marxista, quella del crollo del capitalismo, eroso al suo interno dalle contraddizioni storico-sociali: "Questa teoria della crisi finale è figlia di uno stato di cose ancora ambiguo e questa ambiguità reca essa stessa le tracce nella duplicità del suo significato. Infatti, essa può contare sul crollo provocato dalla crisi economica (...), oppure essa stessa si attende il trionfo dello stato autoritario"²². Nello stato autoritario si compie l'intrico di stato e di capitalismo: "Il capitalismo di stato è lo stato autoritario"²³. In tal modo "lo stato autoritario è la caricatura capitalistica del socialismo", come annota Krahel, dove "le macchine invece di rendere superfluo il lavoro, hanno reso superflui i lavoratori"²⁴.

È impossibile non pensare a quanto sta accadendo oggi, con il comando pressoché assoluto degli algoritmi dominanti e dell'I.A. su quel che resta di umano. Da questo punto di vista, quello che sta accadendo in Ucraina e in Palestina può essere letto come lo sbocco veritativo del mondo totalmente amministrato diagnosticato da Horkheimer. Il suo saggio sembra condensare il suo marxismo sempre più critico, a tinte engelsiane. Engels vi è spesso citato espressamente a proposito della contraddizione crescente, nel capitalismo, tra socializzazione delle forze produttive e privatizzazione dei rapporti di produzione. Ed arriva ad un affondo su Marx, per il quale, "fedele al suo maestro" Hegel, "la storia viene concepita come sviluppo senza soluzione di continuità"²⁵. Ma, incalza Horkheimer, "se di imprese storiche passate può essere affermato che i tempi non erano ancora maturi", "nel presente i discorsi sulla insufficiente maturità trasfigurano l'approvazione del cattivo esistente. Per il rivoluzionario il mondo è sempre già maturo. Ciò che retrospettivamente appare come stadio iniziale, come situazione prematura, egli l'aveva considerata come l'ultima occasione. Egli è con i disperati che una condanna spedisce sulla forca, non con coloro che hanno tempo (...). L'epoca nella quale viene pensata fa parte integrante del senso di una teoria"²⁶.

Pare di poter dire che il saggio del 1940, lasciato volutamente dall'autore nell'ombra per decenni, si possa leggere nell'ambito di quello sulla *Teoria tradizionale e teoria critica*. La teoria

²¹ *Angelus novus*, Einaudi, Torino 1962, pp. 79-80.

²² M. Horkheimer, *Taccuini*, cit., p. 113.

²³ Ivi, p. 112.

²⁴ J. Krahel, cit., pp. 251 e 252.

²⁵ *Lo stato autoritario*, cit., p. 126.

²⁶ Ivi, pp. 126-127.

critica infatti “si esercita contro il sapere su cui si può scommettere. Essa si confronta con la storia, con le possibilità che in essa diventano visibilmente concrete”; e adduce a sostegno gli scontri tra montagnardi e girondini e quelli tra Lutero e Müntzer. In essi “l’umanità non è stata tradita dalle intempestive imprese dei rivoluzionari, bensì dalla tempestiva saggezza dei realisti”²⁷.

In Horkheimer, che nonostante tutto pare ancora confidare in un mondo migliore anche nella tarda età, osserva Krahel, “ad una teoria rivoluzionaria del proletariato intesa come teoria della conoscenza della volontà rivoluzionaria, corrisponde una attualità della rivoluzione intesa come primato della ragione pratica del fattore volontario”²⁸. Una curvatura su tale primato che trova riscontro in un testo che ha influenzato molto i principali esponenti della Scuola di Francoforte, ma in genere tutti coloro che direttamente o indirettamente ne venivano a contatto. Mi riferisco all’opera *Spirito dell’utopia* di Ernst Bloch (1918 e, in seconda edizione, 1923). Nell’ultima parte di essa, *Karl Marx. La morte e l’Apocalisse*, possiamo leggere: “Marx ha determinato ciò che deve verificarsi nell’economia, il necessario cambiamento economico-istituzionale, ma non ha ancora assegnato l’auspicabile autonomia all’uomo nuovo, allo slancio, alla forza dell’amore e della luce, ossia al momento morale in sé e nell’ordinamento sociale definitivo”. In altri termini “l’attacco di Marx (...) si dirige solo contro il capitalismo”, con analisi storico-critiche che “avvicinano il marxismo a una critica della ragion pura, per la quale non è ancora stata scritta una critica della ragion pratica. L’economia è stata eliminata eppure mancano l’anima e la fede a cui si doveva far posto (...). Non si è compresa l’implicita tendenza utopica (...). È necessario qualcosa di più di un illuminismo parziale che allontana da sé gli antichi sogni eretici della vita migliore invece di vagliarli e di ereditarli”²⁹. Su queste tematiche Bloch ritornerà nel 1965: “La critica della ragion pratica, in Kant, quindi della ragione morale, si volge all’idea dell’incondizionato, che non emergono nel mondo, che non sono conoscibili mediante i fatti, ma sono pensabili (...) come orizzonti nei quali (...) hanno un posto sia l’affetto sia la logica della speranza. La critica della ragion pratica in questo senso (...), come una prospettiva del *verso-dove* e dell’*a-che-scopo* di tutto il movimento della libertà, non è affatto elaborata nel marxismo”³⁰. A me pare si possa sostenere che l’intera elaborazione horkheimeriana della teoria critica degli anni Trenta e la sua stretta collaborazione con Adorno negli anni Quaranta (*Dialettica dell’illuminismo*), ed anche tutte le iniziative di ricerca sociale operate dal gruppo di Francoforte in quel ventennio si possano inserire in quella lacuna del marxismo individuata da Ernst Bloch. Il largo spazio dato alla psicoanalisi di Freud nel gruppo originario della Scuola ne attesta una forte volontà di riformulazione dell’eredità marxiana, una sorta di presa a carico della VII lettera di Platone (che i reggitori degli stati divengano filosofi), ripresa del resto nelle tesi marxiane su Feuerbach relativamente alla necessità di ‘formare i formatori’.

²⁷ Ivi, p. 127.

²⁸ J. Krahel, cit., p. 253.

²⁹ E. Bloch, *Spirito dell’utopia*, BUR, Milano 2010, pp. 323-325, passim.

³⁰ Ivi, p. 367.

Tra la prima stesura del saggio di Horkheimer (1940) e la sua – sia pure ristretta – pubblicazione (1942), va inserito quello del suo maggior collaboratore (amico di una vita) Friederich Pollock, *Capitalismo di stato. Possibilità e limiti* (1941)³¹. Egli intende dar forma a ciò che stava accadendo con il “passaggio dal capitalismo privato al capitalismo di stato” a seguito del “processo di trasformazione dal capitalismo privato al capitalismo di stato” attraverso due forme: totalitaria (a fuoco lo sguardo sulla Germania nazionalsocialista) e democratica, “sul contenuto della quale la nostra esperienza ci fornisce poche indicazioni”. Maggiori indicazioni su di essa si possono trarre da ciò che sta avvenendo nella nostra attuale democrazia. Basta fare un passo di lato rispetto a ciò che sta accadendo. Sto scrivendo sabato 7 giugno 2025, sull'Appennino parmense. Ciò mi permette una maggiore presa di distanza, quasi da apolide, rispetto alla istituzionalizzazione di numerosi meccanismi securitari, e ciò avviene in un Parlamento ‘totalmente amministrato’ da una maggioranza ossessionata dall'avversione ad ogni dibattito di respiro democratico. Un impulso, in questa presa di distanza, mi perviene da poche righe dei *Taccuini* di Horkheimer: “In politica estera i ministri si telefonano, si scambiano visite, ripartono in aereo, tutto il parlare vuoto e desolatamente insulso che si fa per degli sforzi per la pace”; intanto “chi muore o viene sacrificato per la cosiddetta nazione, non è riscattato in essa, ma è semplicemente morto, nulla, terra”³².

Pollock, da parte sua, metteva in guardia sul pericolo in cui l'Europa stava trascinando il mondo intero: “La forma totalitaria del capitalismo di stato è una minaccia mortale per tutti i valori della civiltà occidentale”³³. In esso “il principio dell'amministrazione scientifica” si è impadronito di “tutte le sfere della vita sociale”. In esso “gli uomini si incontrano come comandante o comandato”; inoltre “il capitalismo di stato non può continuare a sussistere in un'economia di pace” che richiede invece una forma democratica. Si apre perciò uno scenario, futuro, conflittuale radicale tra “società democratiche e società totalitarie” nel quale la teoria critica trova il suo compito di resistenza. E ciò in sintonia con l'amico Max.

C'è un passo nei *Taccuini* (n. 253), *Menzogna*, sulla trasformazione della società tedesca del secondo dopoguerra (ma può valere per tutte le democrazie occidentali) in un “collettivo indurito”, con il concorso, anche se spesso non voluto, dei “cosiddetti intellettuali”: “Questi signori, il cui mestiere dovrebbe essere la verità, con la loro scienza rafforzano nel mondo il prestigio morale degli assassini; ovvero con il tono ‘critico’ gli aggiungono l'ornamento ipocrita della libertà”. La reprimenda sull'intellettuale colpisce ancor di più, osserva amaramente Horkheimer, l'intellettuale ebreo “che è tornato per contribuire affinché ciò [il nazismo] non accada più, è un pazzo rimasto fedele a certi tedeschi che hanno dato la vita per

³¹ È reperibile nella raccolta, già citata, curata da E. Donaggio, pp. 157-191; cfr. anche F. Neumann, *Behemoth. Struttura e pratica del nazionalsocialismo*, 1942, Bruno Mondadori, Milano 1999.

³² *Taccuini*, cit., numeri 1789 e 179.

³³ F. Pollock, cit., p. 158.

combattere il terrore”, ma che “non urli fino al punto di farsi chiudere la bocca, magari per sempre, ma ancora collabori, (...) è un atteggiamento del massimo disprezzo”³⁴.

III. E' camminando che si traccia la via: critica, lotta, resistenza

Come già sarà stato capito dai pochi lettori di questo testo, le pagine che vado vergando sul fondatore della Scuola di Francoforte non hanno pretese di ciò che egli è stato veramente, né di estrarre dai suoi scritti una presunta verità oggettiva. Se mai si tratta da parte mia di comunicare il nutrimento-apprendimento in cui mi sono sentito coinvolto nell'avvicinarmi periodicamente a Max Horkheimer. Qualcosa di simile a quelle scorribande di noi bambini attorno al 1950 nelle falde dell'Appennino che, ad integrazione dei magri pasti, mettevamo in atto negli assolati pomeriggi estivi, assaporando la frutta di stagione (ciliegie, amarene, pere, mele ...). Fuor di metafora, qui i pasti in realtà (*Dialettica dell'illuminismo* e *Eclisse della ragione*) non erano magri in sé, ma si sono a posteriori rivelati talvolta insoddisfacenti, in quanto dominati da un andamento astratto nei confronti di quelle condizioni storico-sociali dominanti che rendono il nostro mondo totalmente amministrato così infelice, stretto tra il ricordo, ossessivo ma incerto, dell'Anno scorso a Marienbad, e la promessa errabonda dell'anno prossimo a Gerusalemme.

Nel 1951, riaprendo l'Istituto di Ricerca sociale a Francoforte, quasi a mediazione attiva tra il ricordo e la promessa, Max Horkheimer così esordiva: “Noi vediamo nella scienza sociale un elemento di quell'umanesimo attuale dal cui sviluppo dipende la questione del futuro dell'umanità (...). In ogni atteggiamento sociologico si nasconde sempre l'intenzione che va al di là della società così come essa è (...). Un certo atteggiamento critico è inseparabile dalla professione del teorico della società, e proprio questo atteggiamento critico, che deriva da ciò che c'è di più concreto, dalla speranza, rende il sociologo impopolare”³⁵. L'impressione è che egli si sia trovato suo malgrado coinvolto con il suo impegno di critico sociale, a base filosofica, nel clima di costruzione oggettiva che definì, agli inizi degli anni Sessanta, appunto, quale “collettivo indurito”, come già detto più sopra.

In esso vede spadroneggiare i “responsabili di stragi” che “siedono nuovamente in alto”; anche se appare ancora sorretto da volontà di trasmettere ai suoi ormai ex collaboratori la capacità di sopportare la “tensione con l'esistente”. Tensione che la difficile pratica della speranza – lascito della tradizione ebraico-cristiana – che egli aveva collocato nell'operato dei popoli democratici, in quanto doverosamente capaci di “formulare e mettere in pratica i principi di umanità in nome dei quali hanno accettato i sacrifici imposti dalla guerra”³⁶. È

³⁴ È un passo che sfiora l'enigma dell'autofustigazione, supremo sforzo di mantenersi libero dicendo la verità anche su se stesso: “L'intellettuale ebreo che partecipa a questa operazione rinnega le vittime con ogni sua parola”.

³⁵ È un passo citato da Alfred Schmitt nella introduzione ai *Taccuini*, cit., p. XXXVII.

³⁶ M. Horkheimer, *Eclisse della ragione*, cit., p. 9.

questo binomio *volontà-speranza* che gli fa dire “La nostra filosofia pratica è l’umanità”³⁷. È questa dimensione uno dei cardini del pensiero e dell’attività critica di Horkheimer. Nell’aforisma 137 (*Hegel e Marx*) si riallaccia a Marx contro la corrente “esaltazione dell’uomo che lavora”, sia nel marxismo socialdemocratico tedesco che nell’ortodossia sovietica: “Il senso ‘assoluto’ della natura sociale di un individuo non consiste, secondo Marx, nell’identificazione con la propria funzione sociale, ma nella trasformazione di questa funzione”. Una trasformazione intesa come lotta “alla disumanizzazione del proletariato, ossia alla frode che lo priva sempre più decisamente di una vita autonoma, in grado di disporre liberamente di sé. Da qui scaturisce l’ ‘azione storica’ per cui il proletariato esegue lo scopo dell’assoluto”. Ed è qui che Horkheimer si interroga sull’assoluto inteso come “totalmente altro”, l’ “interamente nuovo”, un “nuovo inizio”, “come accaduto alla fine del mondo antico”. L’analisi di Horkheimer prosegue faticosa, talvolta umbratile, culminando nell’interrogativo “forse che dopo Marx la prospettiva del cambiamento è impedita dal fatto che oltre alla forma più tangibile di disumanizzazione scompare anche la riflessione sull’umanità?”. L’espressione ‘totalmente altro’ ricompare nell’aforisma del 1969 n. 193 (*Ai positivisti*). Dopo aver tacciato i positivisti, vecchi e nuovi, tra i quali annovera gli heideggeriani, di “correre il rischio” di “perdere di vista il bosco di fronte agli alberi; le tendenze decisive della vita storica e individuale di fronte ai propri allestimenti”, egli finisce per drasticamente concludere che “il pensiero non debba contrapporre all’esistente qualcosa di diverso, che non possa guardarlo nell’ottica del totalmente Altro, che dunque la teoria in senso proprio non venga riconosciuta; tutto ciò è una situazione che vale a Mosca non meno che a New York”³⁸.

Nelle prime pagine di questa raccolta, quasi un diario riflessivo, Horkheimer dichiara il suo filo conduttore: perseguire sì, come Kant, una critica della ragione, ma con una variante decisiva, l’introduzione del concetto di “schematismo sociale”. Esso deve poter sostituire lo schematismo delle forme pure dell’intelletto e dell’intuizione. Le strutture epistemiche sono perciò colte operativamente, quale formatività intrinseca all’esperire vivente, con la funzione di “mediazione attiva” che si incarna nell’atto stesso che la produce; un rifrangersi consapevole reciproco tra l’esperire vivente e la vita esperiente. Qui si manifesta uno sguardo lucido sempre all’erta che disvela nel particolare, colto con passione, il lampo dell’universale. Come quando, nell’aforisma 177 (*Autocompassione*) elabora l’apologo della lumaca che, senza conchiglia protettiva, cerca di attraversare il sentiero: “Quando le antenne sensibili avvertono un pericolo, il corpo si contrae”, ma in modo del tutto “inadeguato alla minaccia reale, al passeggiante stivale del colosso umano”. Eppure, “completamente assorbita nel suo sforzo, la lumaca traccia un solco nel deserto di fango, inseguendo inerme una speranza sconosciuta”. Il passante che si ferma ad osservare, “meditando sulla comunanza della situazione”, si lascia prendere dall’ “autocompassione che gli fa perdere il momento in cui forse potrebbe cambiare qualcosa. Mentre guarda la lumaca si lascia andare, preoccupato d’essersi smarrito, anziché procedere nel deserto nonostante tutto, quand’anche la speranza fosse perduta”. Od anche, nell’aforisma 197 (*Per una associazione dei chiaroveggenti*, 1959-1960), dove l’ironia, sferzante ed

³⁷ Tacchini, cit., n. 134, *Umanità*.

³⁸ Tacchini, cit., p. 91.

appassionata, prende il sopravvento sulla fiducia nell'operare degli uomini: "Fondare – in tutti i paesi e specialmente in Germania – un'associazione che esprima l'orrore di coloro che non hanno alcuna fede affermativa, né la metafisica, né la politica (...). Per quelli che comprendono l'orrore del miracolo economico, la falsa democrazia, i processi per corruzione con i giudici hitleriani, il lusso e la miseria, il rancore e l'abdicazione ad ogni forma di onestà e decenza, (...) la dissoluzione dello spirito, la provincializzazione della vecchia civiltà – per loro l'associazione sarebbe rifugio, anzi una patria. Senza macchinare nessuna rivoluzione, poiché sfocerebbe nel nudo terrore, sarebbero tuttavia gli eredi – ancorché impotenti – della rivoluzione che non si è verificata, i poveri chiaroveggenti che scendono nelle catacombe".

Sarebbe interessante frappare tra la lettura degli *Appunti presi in Germania 1926-1931* (Crepuscolo) e quella dei *Taccuini*, 1950-1960, il testo di Günther Anders *La catacomba molussica*, steso negli anni Trenta ma edito solamente nell'anno della morte di Anders, 1992. Qui mi limiterò ad un accenno; è un dialogo fra due condannati alla vigilia della rivoluzione: "Un libro destinato a tutte le vittime della menzogna (...), agli intellettuali che devono essere restituiti alla causa della verità (...), a coloro che, in numero ben maggiore, credono nella menzogna e ne diventano complici inconsapevoli (...). In questa epoca di derisione generale dello spirito, di istupidimento organizzato, di idolatria comandata, nessuna causa richiede una elaborazione così profonda e allo stesso tempo così ampia come la lotta contro la menzogna, per il trionfo della ragione" (Premessa). Questo intrico critica-lotta-resistenza è ben tratteggiato nell'ultima pagina di Anders: "Ma la strada è buia e lunga, / la tua attesa dilatata, / perché la voce alla luce giunga, / la tua notte è appena iniziata" (Epitaffio)³⁹.

Senza questa connessione (critica-lotta-resistenza) che senso avrebbe vivere? Le riflessioni, veri e propri contrappunti, dell'ultimo quarto di secolo della vita dei Horkheimer rinviano, per risonanza, ad un tempo storico che Walter Benjamin, ostinatamente tenuto a distanza da Horkheimer, anche se protetto dallo sguardo lungo di Adorno: "La nostra vita è un muscolo che ha abbastanza forza da contrarre l'intero tempo storico. O, detto altrimenti, l'autentica concezione del tempo storico si fonda in tutto e per tutto sulla immagine di redenzione"⁴⁰. Questo intrico critica-lotta-resistenza contrassegna tutta la vicenda biografico-intellettuale di Horkheimer e, al tempo stesso, mette fuori campo tutti coloro che parlano di ritorno al pessimismo, quasi fosse un morbo contratto dalla lettura di *Aforismi sulla saggezza del vivere* di Schopenhauer (il libretto che Pollock aveva fatto leggere all'amico Max nel 1913).

L'autocompassione, come attestata dall'aforisma 177 dei *Taccuini* di cui di è parlato, è vissuta dal tardo Horkheimer come tentazione che fa perdere all'uomo "il momento in cui forse potrebbe cambiare qualcosa". Quell'intreccio connettivo 'critica-lotta-resistenza' non fu mai abbandonato, "quand'anche – come già riferito più sopra – la speranza fosse perduta". È un intreccio già presente nelle riflessioni giovanili sul rapporto concetto-realtà, nel caso specifico di *Beisammensein* (essere assieme) come preconditione dell'esserci. Sono riflessioni teorico-pratiche esplicitate nella primavera del 1914, con una sorta di *ménage à trois* (Max, Fritz e l'amica Suse) e trasposte nella novella *L'île heureuse*. Una specie di contraltare rispetto al

³⁹ G. Anders, *La catacomba molussica*, 1992, Lupetti ed., Milano 2008.

⁴⁰ W. Benjamin, *I «passaggi» di Parigi*, Opere complete IX, Einaudi, Torino 2000, N.13a, 1.

clima spirituale e sociale che precedette la cosiddetta Grande guerra. I due amici Max e Fritz acquistano a Bruxelles l'opera omnia di Schopenhauer per assaporare – prendendo a prestito un'espressione rivelativa di W. Benjamin – la “melodia della loro gioventù” (in *Metafisica della gioventù*, 1914).

Nel decennio successivo, le due coordinate – a) critica, lotta, resistenza; b) l'essere assieme come preconditione dell'esserci – riceveranno nuova linfa dall'infuocato clima socio-politico di transizione al fervore sperimentale della Germania di Weimar. Vent'anni dopo, nella carneficina della II Guerra mondiale, così si esprimerà Horkheimer: “I concetti fondamentali della civiltà occidentale vanno in rovina”⁴¹.

È per contrastare tale *rovina*, non solo teoretica e culturale, ma anche politica e sociale – si vedano i due campioni dell'umanesimo europeo, il francese Henry Bergson e il tedesco Thomas Mann, ambedue schierati da parti opposte per la presunta conservazione dei valori di quella civiltà – che Horkheimer ricorre a Marx e a Freud, con qualche scorribanda nietzschiana. Ma, intanto, si disseminano crisi della ragione, autodecomporsi dell'individuo borghese, smarrimento del proletariato con il venir meno delle sue dighe (II Internazionale, partiti socialisti), sbandamento degli intellettuali. Ed Horkheimer, all'apice di tale rovina, così si esprimerà: “Al culmine del processo di razionalizzazione, la ragione è diventata irrazionale e stupida”⁴². Ne sarà sortito un “ego rattappito, prigioniero di un fuggevole presente, che non sa più fare uso delle funzioni intellettuali”⁴³. Mentre “i governi totalitari si assumono il compito di preparare l'individuo al suo ruolo di membro delle masse”⁴⁴, rivelandosi così veicoli dell'inumano.

Contrastare questo esito è stato un impegno mai venuto meno in Horkheimer. Egli affrontò la realtà sociale del suo tempo come una processualità, nonostante tutto, aperta; procedendo costantemente con apprendimento riflessivo, insieme intersoggettivo-interdisciplinare-interculturale: “E' camminando che si traccia la via” (da un testo cinese del IV secolo a.C.).

IV. Il Mattatoio e la cattedrale. *Critica della trasfigurazione della miseria reale in cielo stellato.*

A questo punto il corso di queste mie osservazioni sparse sul fondatore della Teoria Critica si trova ad un bivio: inserire quanto espresso finora in una costellazione più ampia (ricerche sociali condotte in Europa e in America, tra gli anni Trenta e gli anni Cinquanta, dall'Istituto per la Ricerca Sociale, confronti con altre fucine intellettuali dell'epoca, quali i *Passages* di Walter Benjamin, i *Quaderni del carcere* di Antonio Gramsci, le acute riflessioni di Ernst Bloch sulla ‘contemporaneità non-contemporanea’, le elaborazioni teologiche di Bonhoeffer, le

⁴¹ *Ragione e autoconservazione*, 1942, in id., *Crisi della ragione e trasformazione della società*, Savelli, Roma 1978, p. 93.

⁴² *Eclisse della ragione*, cit., p. 113.

⁴³ Ivi, p. 123.

⁴⁴ *Teoria critica*, II, p. 309.

analisi filosofico-antropologiche di Anders, fino a quelle delle riviste operaiste italiane degli anni Sessanta e Settanta, o, ancora, fino a quelle archeologico-genealogiche di Foucault o ai concatenamenti collettivi delle soggettività di Guattari e Deleuze ...); oppure concentrarmi brevemente su quell'aureo suo libretto *Crepuscolo. Appunti presi in Germania 1926-1931* (edito a Zurigo nel 1934 e tradotto da Einaudi nel 1977), quale sintesi creativa di Marx e Schopenhauer, con incursioni freudiane ed anche nietzschiane (come già detto più sopra). Opto per questa seconda possibilità, dato che la prima richiederebbe più tempo e spazio. Quegli appunti vanno incrociati con i *Taccuini 1950-1969*.

Procederò quasi per citazioni e risonanze, all'insegna dell' "idea di umanità organizzata secondo i principi di ragione", che, con Marx, è invitata ad "intervenire attivamente nella realtà". L'incipit è fulminante: "L'imperialismo degli stati europei non ha ragione di invidiare il medioevo per i suoi roghi"; "il crepuscolo è già avanzato"; "gli avversari dell'inquisizione hanno trasformato quel crepuscolo nell'alba di un nuovo giorno, e anche il capitalismo non annuncia necessariamente la notte dell'umanità che oggi certo la sembra minacciare". L'esergo, tratto dal poeta romantico tedesco Lenau (1802-1850) non è da meno; una specie di avviso ai naviganti: "Di dove l'umor cupo del nostro tempo; / l'astio, la fretta, la lacerazione? / Morire nel crepuscolo, ecco che cosa determina / questa impazienza povera di piaceri; / è amaro non vedere la luce a lungo agognata, / calar nella fossa proprio ai suoi albori". Il riferimento ad esso costituisce indirettamente anche l'epilogo (*Oblio*): "E' amaro morire misconosciuti e nelle tenebre. Rischiare queste tenebre è l'onore della ricerca storica". Un onore perduto poiché "i sogni degli eretici e delle streghe che un secolo migliore e più umano avrebbe un giorno guardato a loro, di fatto si sono concretati nel sogno dei nostri attuali studiosi e poeti di tornare in quelle tenebre".

Affiora qui uno dei tratti più rilevanti del pensiero-azione di Max Horkheimer, il suo costante "non conformismo", come è intitolata l'ultima annotazione dei *Taccuini* (n. 197), animata da "spirito di autentica solidarietà" quale tessuto dei *collettivi inattuali* (c.m.) – concetto analogo a quello dei "piccoli gruppi del proletariato", in una delle ultime pagine di *Crepuscolo*: "Un elemento teorico del non conformismo potrebbe essere oggi l'analisi critica dei demagoghi, così come l'associarsi di persone che li svelino sul piano psicologico, sociologico e tecnologico potrebbe rappresentare un suo momento pratico".

È merito dello studioso svizzero Nicola Emery l'aver valorizzato questi aspetti con il suo *Per il non conformismo. Max Horkheimer e Friederich Pollock: l'altra scuola di Francoforte* (Castelvecchi, Roma 2015). Egli riporta in esergo un breve loro passo di *Späne* (Schegge), steso a quattro mani nel 1953: "Le proposizioni filosofiche non si lasciano semplicemente rigurgitare. Qui domina unità di teoria e prassi. In altri termini: una teoria non può essere soltanto classificata, essa deve essere vissuta". Vi si respira una doppia eredità marxiana (unità di teoria e prassi) e kantiana. Lo schematismo dei concetti puri di Kant viene trasformato in *schematismo sociale*⁴⁵. Ambedue vengono sollecitate dalla schopenhaueriana "creazione di un'Utopia morale" destinata ad autosuperarsi e dalle frustate nietzschiane sui borghesucci "ultimi uomini",

⁴⁵ *Taccuini*, cit., n. 7.

nonché dalle analisi freudiane sui modi in cui si sviluppa nell'individuo il senso morale per sublimazione post-factum.

Tornando a *Crepuscolo*, questi appunti presi nella Germania di Weimar, diagnosi tempestiva della sua deriva antidemocratica, grondano di "socialismo": "Per il socialismo si deve combattere" poiché esso esige l'agire, "l'impegno nella pratica di cui la teoria ha bisogno"; "la soluzione della questione se la società divisa in classi continuerà a sussistere o se invece si riuscirà a sostituirla con il socialismo, decide del progresso dell'umanità o del suo sprofondamento nella barbarie"⁴⁶. In ogni caso, "la vita nella fase attuale del capitalismo per la maggior parte degli uomini è la morte"⁴⁷. E ciò accade con la complicità, da una parte, delle scienze dello spirito che egli accusa di "menzogna e ipocrisia", e, dall'altra, con la connivenza della religione cristiana e degli ebrei: "Ebrei e cristiani sogliono essere concordi" nonché dei "nostri filosofi" unicamente occupati, alcuni, della "percezione dell'essenza", altri appaiono asserragliati nel "fortino" tardopositivistico ed altri ancora nel "campicello" ontologico intemporale⁴⁸.

Tutte queste tendenze sembrano in qualche modo conciliarsi con l'attuale "sistema di sfruttamento e di oppressione"; inoltre con "l'uccisione di milioni di giovani in guerra fino all'assassinio più infame degli avversari politici – non vi è crimine che non si concili con la coscienza pubblica" che tiene soggiogate le classi subalterne; "la dipendenza di queste classi non consiste solo nella insufficienza del nutrimento, ma nel fatto che le si tiene in una miserevole condizione psichica e spirituale"⁴⁹. Il loro pervertimento è tale che "sono pronte non già ad aggredire i loro guardiani, ma a fare a pezzi chi le vuole liberare". E chiama in causa come correi le menti europee più raffinate – Goethe, favorevole alla pena di morte; Hegel che deplora l'Inghilterra troppo liberale; questi "maestri del metodo raffinato (...), i re dell'arte poetica, della filosofia e della scienza, sono stati disattenti solo dove i loro principi sarebbero andati a beneficio dei miseri"⁵⁰. Allo stesso modo egli si mostra indignato per la profonda dissonanza dei cristiani con le loro pratiche rituali, constatando come "giorno dopo giorno venerano come loro modello divino un essere che a loro giudizio si è sacrificato per l'umanità" mentre assistono "a cuor leggero alla disgrazia altrui" e "non intervengono quando degli inermi sono vittime di ingiustizia"; "in questa cultura chi prende sul serio la religione che in

⁴⁶ *Crepuscolo*, cit., pp. 32 e 33. Espressioni che riflettono la vicinanza con il luxemburghiano 'socialismo o barbarie', come già sottolineato. Del resto, con l'amico Pollock, partecipa alla rivoluzione fallita del 1919 a Monaco, a contatto stretto con lo *Spartakusbund* (Lega di Spartaco), fondato dalla Luxemburg il 31 dicembre 1918. Ella si schiera contro – ma inascoltata – il tentativo rivoluzionario dei mesi successivi, in quanto vedeva la rivoluzione come movimento popolare democratico spontaneo in cui il partito avrebbe dovuto avere solo una funzione maieutica; e ciò in deciso contrasto con Lenin. Cfr. anche L. Balzan, *Max Horkheimer. Il trascendere della "verità"*, Angeli, Milano 1985 – I: *Il disagio esistenziale nella crisi del mondo borghese in Germania all'inizio del '900*.

⁴⁷ *Crepuscolo*, cit., p. 110.

⁴⁸ Ivi, pp. 102 e 12. I riferimenti sono rispettivamente al neopositivismo viennese, alle essenze di Husserl e alle analisi heideggeriane di presunta critica alla metafisica.

⁴⁹ Ivi, pp. 113 e 99.

⁵⁰ Ivi, pp. 99 e 100.

essa rientra, è giudicato fuori dal mondo, come è giudicato fuori dal mondo chi prende sul serio i valori non religiosi quali la giustizia, la libertà, la verità". La stessa sorte colpisce "il povero e l'inerte" che "vanno venerati solo nella religione, ossia nello spirito, mentre nella realtà vanno trattati a calci"; "si deve comunque perseguire chi attacca il cristianesimo a parole e trattenerlo dall'impegnarsi nella sua attuazione"⁵¹.

Infine, come si è spero potuto constatare attraverso le pagine precedenti, pur nella consapevolezza che accomuna molti della mia generazione, di sostare, sospesi, tra la *promessa* intravista di un mondo migliore possibile e l'*impotenza* di presunti "chiaroveggenti", che "eredi della rivoluzione che non si è verificata, scendono nelle catacombe"⁵², uno dei punti di forza di Horkheimer è stato quello di praticare una specie di sintesi disgiuntiva tra *schematismo sociale* di cui si è detto più sopra e una *dialettica storico-sociale* resa consapevole che "essa stessa è coinvolta nella storia. Essa vive i propri concetti come momenti della costellazione storica oltre che come espressione di quella volontà tesa alla società giusta, che in situazioni storiche diverse si esprime diversamente sul terreno teorico e pratico e, al tempo stesso, si mantiene uguale"⁵³. Una fusione tra immediatezza, percepita e incoativamente pensata, e il senza-tempo, perciò sempre attuale.

In questo spessore dialettico di costellazione/espressione, Horkheimer ci offre uno spaccato della struttura reale del presente nell'appunto *Il grattacielo*. Ce la squaderna in sei sezioni, dall'alto al basso, come un "edificio, la cui cantina è un mattatoio e il cui tetto è una cattedrale"; esso dalle "finestre dei piani superiori assicura una bella vista sul cielo stellato". Una specie di 'ruina' dantesca senza catarsi aristotelica né salvezza (impulso Cristo) o emancipazione (impulso Marx) per i più, per i quali non resta che la mediazione attiva (*schematismo sociale*) a partire dai *collettivi inattuali* che praticano intensivamente la sintesi connettiva *critica-lotta-resistenza*. Un mondo senza redenzione, trasfigurato in fruizione estetica per pochi. In negativo, è potente la richiesta di una circolarità virtuosa tra *pensiero giusto* e *società giusta*, che, analogamente al concetto di 'ripresa' di Kierkegaard, si innalza, scavando/ruotando sul posto, verso l'alto.

Ed ecco le sezioni:

1. In alto, i *grandi magnati*: i gruppi di potere capitalistici;
2. Sotto di essi, i *magnati minori*: proprietari terrieri e loro collaboratori;
3. Sotto di essi, i *liberi professionisti* e manovalanza politica, militari e professori;
4. Ancor più giù: le piccole *esistenze autonome*: artigiani, bottegai, contadini;
5. Poi il *proletariato*: operai qualificati, manovali, disoccupati;
6. Sotto tutto questo: il vero e proprio fondamento della *miseria* su cui "si innalza questa costruzione". Essa poggia sull'"orribile apparato di sfruttamento che funziona nei territori semicoloniali e coloniali, ossia quella che è di gran lunga la parte più grande del mondo"⁵⁴.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Tacchini, cit., n. 197.

⁵³ *Teoria critica*, cit., vol. II, p. XI.

⁵⁴ Qualche decennio dopo Franz Fanon avrà parlato di "dannati della terra".

Segue una bordata contro la “visione di essenza” husserliana e così appuntata: “Una volta che uno ha «visto» l’«essenza» del grattacielo, nei cui ultimi piani i nostri filosofi sono autorizzati a filosofare, non ci si meraviglia più che essi sappiano tanto poco di quella loro altezza reale e parlino sempre soltanto di un’altezza immaginaria; (...) non ci si meraviglia più che (...) preferiscano parlare «dell’uomo in generale» invece che degli uomini in particolare, dell’essere tout court [qui la bordata è per Heidegger] invece che del loro proprio essere; altrimenti per punizione potrebbero essere costretti a trasferirsi a un piano sottostante (...). Questo edificio dell’umanità attuale, la cui cantina è un mattatoio e il cui tetto è una cattedrale, dalle finestre dei piani superiori assicura effettivamente una bella vista sul cielo stellato. È una densa e critica rappresentazione chiasmatica, una sorta di incrocio tra filosofia-“altezza reale” e (pseudo-)filosofia-“altezza immaginaria”, tra *cantina-mattatoio* e *tetto-cattedrale*; un intrico cruciale aporetico (dal greco *aporos*, insormontabile, senza passaggio o, almeno, imbarazzante, difficile), perversamente coperto dall’immagine “cielo stellato”, spacciato per risorsa vitale abituale per gli uni e additato da essi come consolazione surrogata per gli altri (gli *sfruttati*).

Di fronte a così plateale schizofrenia, Horkheimer ribadirà decenni dopo: “La vera funzione sociale della filosofia sta nella critica dell’ordine costituito (...). Il compito specifico di una tale critica è di impedire che gli uomini si perdano in quelle idee e in quei modi di comportamento che la società propina loro nella sua organizzazione”⁵⁵. In realtà egli ha sempre insistito, contro la frattura tra ‘pensiero teorico’ e ‘accumulazione dei fatti empirici’, sul *ruolo sociale della filosofia*, da non confondersi con una semplice funzione generale, in quanto sarebbe pura ideologia coprente le miserie reali. Egli ci invita perciò ad andare più in profondità e a collocarci nel processo storico reale. Da qui la necessità di attrezzarci con una ‘teoria generale della storia’, affinché la critica dell’esistente possa rimuovere gli ostacoli alla possibile emancipazione dei piani inferiori dell’umanità. Contro l’impoverimento generalizzato – materiale, emotivo, spirituale – che si riflette nel binomio bastardo ‘razionalismo nel particolare’ / ‘generale irrazionalismo’, in quanto priva del suo coraggio il pensiero svuotandolo, non resta che la lotta contro lo sfruttamento, attrezzati dalla capacità negativa della resistenza ad ogni sopruso. È qui che la funzione sociale della filosofia si manifesta appieno “nel dispiegamento del pensiero critico e dialettico. Filosofia è il tentativo metodico e tenace di portare la ragione nel mondo”; “in filosofia la critica non significa condanna di qualcosa, (...) pura negazione e rifiuto”, ma “sforzo intellettuale, e in ultima istanza pratico, di non accettare senza riflettere (...) i modi di agire e i rapporti sociali dominanti”⁵⁶.

Dopo aver rivendicato la continuità del proprio pensiero critico con l’antichità classica, soprattutto con Platone e Aristotele, rinverdata nella modernità (Hobbes, Spinoza, Kant), ambedue i versanti filosofici, storico-epistemici, unificati dalla “fiducia nella possibilità dell’umanità”, così insiste: “La dinamica storica globale ha posto la filosofia al centro della realtà sociale e la realtà sociale al centro della filosofia”. Infine un monito: “Il compito presente”, a fronte dell’affermarsi degli stati totalitari che si nutrono “dell’insipida mediocrità e apatia dell’individuo”, “è garantire che in futuro non vadano mai più perdute le capacità di

⁵⁵ *La nostalgia del totalmente altro*, cit.

⁵⁶ *La funzione sociale della filosofia*, in *Teoria critica II*, cit., p. 300.

elaborare la teoria e la capacità di agire che discende dalla teoria, che esse non si perdano nemmeno in un'epoca futura di pace, quando la routine quotidiana favorirà forse la tendenza a dimenticare l'intero problema. Dobbiamo batterci perché l'umanità non sia completamente scoraggiata dagli orribili momenti del presente, perché sulla terra non scompaia la fede in un futuro degno dell'uomo, pacifico e felice dell'umanità"⁵⁷.

Questa persistente fiducia nel *possibile* non va intesa come spirito irenistico – ciò che è del tutto estraneo ad Horkheimer – ma come propulsione creativo-immaginativa (*schematismo sociale*) per quei *collettivi inattuali*, performativi al loro interno e nello stesso tempo capaci di proiettarsi *là fuori*, una volta impossessatisi della creatività e dell'immaginazione, sul sociale mondo della vita, deturpato dalla totale amministrazione anche della stessa soggettività. Ne consegue la necessità di intervenire nella processualità dell'accadere con la continua critica, alimentata da una tensione morale a tutto campo, interdisciplinare, che tiene conto sia della lezione rivoluzionaria di Marx, che del velo realistico di *amertume* di Schopenhauer ed anche della forza squadernante rispetto alle facili illusioni ad opera di Freud: "Il problema della connessione che sussiste tra la vita economica della società, lo sviluppo psichico degli individui e i cambiamenti che hanno luogo nelle sfere culturali in senso stretto, alle quali non appartengono solo i cosiddetti contenuti spirituali della scienza e della religione, ma anche il diritto, il costume, la moda, l'opinione pubblica, lo sport, le forme di divertimento, lo stile di vita, etc."⁵⁸.

Sono indicazioni per il "lavoro collettivo di ricerca" nell'ambito di una "ricerca sociale orientata filosoficamente". In tale contesto, storico-ricostruttivo, teorico-pratico, Horkheimer, insieme al fedele amico Pollock, abbozza, in una delle ultime *schegge*, un tentativo di riformulazione del compito della teoria critica: "volere l'Altro, non accontentarsi del pensiero strumentale; qui comincia l'umano. I positivisti indicano questo comportamento come una circostanza privata (...). Ma senza Dio si dà solo un pensiero strumentale. Il soggetto autonomo (...) diventa privo di funzione e sparisce analogamente a quanto accade a Dio. Volerlo conservare è romantico. Tillich⁵⁹ ha cercato di salvare entrambi. Ammettere che noi lo dobbiamo desiderare, ma che esso non è salvabile, questo è teoria critica".

Questa *scheggia* è riportata da Nicola Emery nel suo *Per il non conformismo* (pp. 207-208). In un'altra *scheggia* troviamo: "Tutto ciò che una persona pensa e fa dovrebbe essere orientato a far venire all'espressione questo «Altro». Che cos'è questo Altro? Esprimerlo è il compito della filosofia (...). Alcune parole come assoluto, redenzione, riconciliazione, vi alludono (...). Le grandi religioni hanno posto le domande giuste, ma si sono comperate le risposte con la spiegazione che la redenzione potrà essere raggiunta attraverso il rito e che essa in effetti è già

⁵⁷ Ivi, pp. 303-304.

⁵⁸ *La situazione attuale della filosofia della società e i suoi compiti*, in *Studi di filosofia della società* (Prolusione 1931), Einaudi, Torino 1981, p. 39.

⁵⁹ Paul Tillich (1886-1965), esponente del socialismo religioso svizzero, lucido critico del nazionalsocialismo e perciò costretto all'esilio negli USA. Fu collaboratore dell'Istituto di Francoforte. Di lui Horkheimer apprezzava la 'critica profetica' degli ordinamenti civili e religiosi sussistenti.

qui”⁶⁰. E tutto questo è compreso nell’espressione “nostalgia del totalmente altro”, come egli stesso dichiara nell’intervista del 1970; “Da qui questa nostalgia di perfetta e consumata giustizia”.

In queste *schegge*, nelle quali aleggia sia l’aporia che la contraddizione drastica tra mondo “totalmente amministrato” e l’anelito a “perfetta e consumata giustizia” si respira un’aria di famiglia con l’amico e sodale Adorno, che così chiude *Minima moralia*: “La filosofia, quale solo potrebbe giustificarsi al cospetto della disperazione, è il tentativo di considerare le cose dal punto di vista della redenzione (...). Si tratta di stabilire prospettive in cui il mondo si dissemi, si estranei, riveli le sue fratture, come apparirà un giorno, deformato e manchevole, nella luce messianica. Ottenere queste prospettive senza arbitrio e violenza, dal semplice contatto con gli oggetti, questo e questo soltanto, è il compito del pensiero” (*Per finire*).

⁶⁰ In Emery, cit., p. 211.

Sezione seconda.
Estetica e teoria critica

Arianna Milone¹**Tragedia e dramma barocco nella riflessione di W. Benjamin**

key words: tragedia e dramma barocco; eroe tragico; dramma del tiranno e dramma del martire

Il testo fondamentale per comprendere l'interpretazione benjaminiana del dramma barocco in relazione alla tragedia classica è l'opera *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (iniziata nel 1916 e conclusa nel 1925), che avrebbe dovuto aprire a Walter Benjamin le porte dell'insegnamento accademico, ma che fu oggetto di un celebre rifiuto da parte della commissione esaminatrice dell'Università di Francoforte, che consigliò all'autore di ritirare la propria domanda, adducendo come motivo principale il carattere impervio del lavoro.²

Il testo, pubblicato per la prima volta in Germania nel 1928, è preceduto da una Premessa critico-conoscitiva e si articola in due sezioni principali: la prima riguarda il confronto tra dramma barocco e tragedia, la seconda l'importanza dell'allegoria nel dramma barocco.

In questa sede si fornisce una trattazione sintetica dei contenuti della Premessa e della prima parte.

Aspetto cardine del metodo di Benjamin è riassunto nel termine chiave *Ursprung*, "origine", che si differenzia dal concetto di "genesì" che presupporrebbe un'idea della storia come "divenire" e suggerirebbe la possibilità di individuare una continuità, per esempio, tra tragedia greca e dramma barocco. Nel contesto dell'originario, il singolo fenomeno acquisisce il significato di una totalità e non viene riferito ad un *continuum* storico.

Il termine *Trauerspiel* ("dramma del lutto" o "gioco del lutto"), indica una forma che non si limita soltanto al periodo barocco ma che caratterizza tutto il teatro moderno: il Barocco, infatti, è da intendere non come categoria storica rigida ma come idea il cui contrassegno fondamentale è la decadenza, che riguarda anche l'epoca moderna. Benjamin sottolinea a più riprese la natura intimamente antitetica del *Trauerspiel*: fra tensione verso la trascendenza e accentuazione della dimensione mondana, fra dramma del tiranno e dramma del martire, fra melancolia improduttiva e melancolia creatrice. Tali estremi costituiscono le condizioni di possibilità del fenomeno storico "dramma barocco tedesco".

¹ Il presente articolo riprende i contenuti di una relazione esposta il 12 aprile 2023 all'interno del gruppo di studio dell'Associazione "Odradek XXI".

² Per la storia editoriale dell'opera *Ursprung des deutschen Trauerspiels* si veda la Prefazione di Fabrizio Desideri all'edizione italiana curata da Alice Barale: W. Benjamin, *Origine del dramma barocco tedesco*, Carocci, Roma 2018.

Nella Premessa, vengono analizzati alcuni concetti chiave dell'opera, tra cui il concetto di trattato, la conoscenza in relazione alla verità, la parola come idea.

Per quanto concerne la forma-trattato, risulta evidente l'affinità con il mosaico, in cui la singola tessera, che ha valore sia nella propria differenza sia nel proprio modo di rinviare al tutto, richiama il valore della singolarità dell'opera d'arte come dettaglio o frammento che rivela il senso dell'intero. Il trattato, presentando un carattere metodico come "via indiretta" (*Umweg*), rinuncia ad un percorso lineare e fa proprie, invece, le interruzioni, le cesure e le riprese da capo; in tale prospettiva è riconoscibile il riferimento ad Hölderlin e ad un pensiero che, rinunciando alla progressione lineare, presenta una ritmica intermittente, che si addice alla "cesura" descritta nelle Note a Sofocle³.

Inoltre, il lavoro filosofico è connesso ad un "infiammarsi erotico del pensiero che si volge al compito di rappresentare la verità", che non è disvelamento, che annienta il segreto, ma rivelazione, che gli rende giustizia: alla verità, che non è oggetto di conoscenza, si addice la rappresentazione (*Darstellung*), incompatibile con la logica del possesso intrinseca invece alla strategia conoscitiva; la conoscenza è un "avere" ed il carattere che le si addice è il possesso, mentre la verità può solo essere rappresentata, nel senso proprio dell'esibizione, della messinscena, dell'esporsi in un *theatrum*. La rappresentazione delle idee, dunque, può affermarsi come vero e proprio metodo del trattato filosofico.

Benjamin nella Premessa critico-conoscitiva alla sua opera offre inoltre un'elaborata trattazione dello statuto dell'idea: "oggetto di questa ricerca sono le idee"⁴, alla cui rappresentazione monadologica tende il lavoro filosofico, che deve offrire una descrizione del mondo ideale in modo che il mondo empirico vi penetri e vi si risolva⁵; esse presentano una struttura linguistica, esistono cioè linguisticamente e risultano già date in un originario ascolto in cui le parole non abbiano ancora perduto la nobiltà del nominare a favore del loro significato conoscitivo.

In tal senso, il dramma barocco oggetto della trattazione è un'idea, e la trattazione filosofica condotta da Benjamin si distingue da un'opera di carattere storico-letterario soprattutto per il fatto che presuppone un'unità laddove un'opera storica mostrerebbe, invece, una molteplicità. Compito del filosofo dell'arte è rappresentare l'idea muovendo ritmicamente da un estremo all'altro del fenomeno storico come per percorrerne l'intero arco. Mentre il concetto (*Begriff*) coglie l'estremo nel fenomeno empirico mantenendolo tale, l'idea "dialettizza" la contrapposizione degli opposti.

La prima parte del saggio sul dramma barocco è dedicata alla differenza tra tragedia e *Trauerspiel*, forme drammatiche che intrattengono una posizione diversa rispetto al tempo

³ Vedasi *Die Trauerspiele des Sophokles*, Frankfurt 1804

⁴ W. Benjamin, *Origine del dramma barocco tedesco*, Carocci, Roma 2018, "Premessa critico-conoscitiva", p. 73.

⁵ *Ibidem*, p. 76.

storico. In *Trauerspiel e tragedia*⁶ Benjamin scrive che “nella tragedia l’eroe muore perché nessuno può vivere nel tempo compiuto. Muore d’immortalità. La morte è un’immortalità ironica”⁷.

Nella tragedia greca, l’eroe si rende conto di essere migliore dei propri dèi e per questo la sua ultima parola è il silenzio, il chiudersi nella “muta ostinazione del sé”; infatti, con il tacere (unico linguaggio possibile), l’eroe si separa per sempre da dio e dal mondo, per accedere ad una condizione di definitiva solitudine.

Al tacere dell’eroe tragico, nel *Trauerspiel* si sostituisce il “vano parlare” dei protagonisti, con il diversificarsi delle loro figure: uomini di corte, santi, spiriti, spettri, etc.; ogni essere è accomunato da una naturale colpa che è inassimilabile alla *hybris* dell’eroe tragico.

Su *hybris* e colpa si può leggere anche il saggio *Destino e carattere* contenuto in *Angelus Novus*: analizzando il rapporto tra destino e colpa, Benjamin osserva che, mentre la disgrazia è considerata come la risposta degli dèi alla colpa religiosa, nella classica configurazione greca dell’idea di destino la felicità di un uomo non è attribuita alla sua innocenza, ma viene vista come tentazione alla *hybris*, la colpa più grave.

Nella tragedia, “il capo del genio si è sollevato per la prima volta dalla nebbia della colpa, poiché nella tragedia (...) non vi è riconciliazione con il dio, bensì l’uomo si rende conto di essere migliore dei suoi dèi, anche se questa conoscenza gli toglie la parola e rimane muta. (...) Il paradosso della nascita del genio nell’incapacità morale di parlare, nell’infantilità morale, è il sublime della tragedia.”⁸

Sempre a proposito della tragedia attica, Benjamin evidenzia come la poesia tragica sia fondata sull’idea del sacrificio: “il sacrificio tragico è, quanto al suo oggetto – l’eroe – diverso da qualunque altro ed è, insieme, primo e ultimo. Ultimo nel senso del sacrificio espiatorio che investe dei che sono protetti da un antico diritto; primo nel senso dell’azione rappresentativa, nella quale si annunciano nuovi contenuti della vita del popolo. (...) La morte tragica ha un duplice significato: spodestare l’antico diritto degli dèi olimpici e votare al dio sconosciuto l’eroe, primizia di una nuova messe umana.”⁹

Come avviene, dunque, il passaggio epocale dalla tragedia classica al *Trauerspiel*? Esso si realizza attraverso il dramma martirologico, che è da considerare come una parodia della tragedia. Nella riflessione di Benjamin, la storia di tale parodia vede, come evento di svolta nella storia della Grecia classica, il sacrificio di Socrate, la cui ironia è l’opposto di quella tragica. Il “tacere” di Socrate, protagonista dei dialoghi di Platone, è infatti diverso dal silenzio dell’eroe tragico, poiché è un tacere del tutto consapevole, comprensibile nell’orizzonte della

⁶ *Trauerspiel und Tragödie*, Walter Benjamin Archiv, Ts. 185-194, pubblicato in W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser, unter Mitwirkung von T. W. Adorno, G. Scholem, 7 voll., Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1972-89, vol. II.I, 1977, pp. 133-7. Il saggio, composto nel 1916, è molto importante per la genesi dell’*Origine del dramma barocco tedesco*.

⁷ W. Benjamin, *Origine del dramma barocco tedesco*, cit., “Materiali preparatori e anticipazioni”, p. 353.

⁸ W. Benjamin, *Schicksal und Charakter*, trad. it. *Destino e carattere* in *Angelus Novus*, a c. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1995, p. 34.

⁹ W. Benjamin, *Origine del dramma barocco tedesco*, cit., “Dramma barocco e tragedia”, p. 160.

condanna dell'arte tragica elaborata da Platone nella *Repubblica*.

La somiglianza tra la morte dell'eroe tragico e il sacrificio del filosofo è solo esteriore, come è evidente se si pensa alla differenza tra la "lotta senza parole" dell'eroe, da una parte, e la "smagliante fioritura del discorso e della coscienza" nel dialogo, dall'altra: nei dialoghi socratici, appunto, la disputa filosofica si sostituisce all'agone; il genere letterario del dialogo (e del dialogo socratico) segna l'epilogo della tragedia. "Qui l'eroe trova non solo la parola, ma una schiera di discepoli, di giovani portavoce". In tal senso, "la lingua di Socrate prepara il logos del moderno dramma borghese".¹⁰

Mentre la tragedia mette in scena un confronto tra l'umano e il divino, la vita storica è il vero oggetto del *Trauerspiel*. Oggetto della tragedia non è la storia ma il mito, e lo *status* tragico viene attribuito ai personaggi non dalla loro posizione sociale – la sovranità assoluta – ma dall'epoca pre-storica a cui appartengono, cioè la perduta età degli eroi. Nel *Trauerspiel* invece, il sovrano, primo esponente della storia, tende a diventarne l'incarnazione: egli cerca invano di porre un argine alla catastrofe dell'accadere storico. A ciò si aggiunge che il *Trauerspiel* barocco esprime la crisi irreversibile dell'escatologia, e la storia senza escatologia cade in un colpevole stato di natura.¹¹

A differenza del teatro cattolico di Calderón, in cui è evidente l'elemento tipico del teatro barocco spagnolo che risolve i conflitti di uno stato creaturale privo di grazia rimpicciolendoli in modo giocoso (la riflessione, che gli eroi hanno a disposizione per rigirare l'ordine del destino tra le mani come una palla, rende possibile la riduzione giocosa del reale: essa costituisce l'elemento caratteristico del "dramma del destino" e del dramma romantico), nel dramma barocco tedesco i termini *Trauer* (lutto e afflizione) e *Spiel* (gioco e rappresentazione teatrale) non vedono una risoluzione estetica, ma lasciano spazio ad una divaricazione che dà luogo al rimuginare incerto della coscienza del sovrano: tale elemento si riflette nel carattere insoluto e frammentario del dramma barocco tedesco, in risposta al classicismo e all'istanza di "ricostruzione estetica della totalità". Questo carattere frammentario si esprime in modo privilegiato attraverso l'allegoria: infatti, nell'allegoria il significato è permanentemente caratterizzato dalla frammentarietà e dall'incompiutezza ("ogni personaggio, ogni cosa, ogni situazione può significarne qualsiasi altra").

Il sovrano rappresenta la storia ed incarna il nuovo concetto di sovranità che si è formato nel XVII secolo: chi governa è predestinato a diventare detentore di un potere dittatoriale nello stato di eccezione, quando la guerra, le rivolte o altre catastrofi portino a esso. Non va dimenticato il contesto controriformistico, in un periodo storico segnato dalla guerra dei

¹⁰ *Ibidem*, pp. 167-173.

¹¹ Cf. *ibidem*, pp. 116: "Non c'è alcuna escatologia barocca; e proprio per questo c'è un meccanismo che accumula ed esalta tutto quel che è nato sulla terra, prima che si arrenda alla propria fine. L'aldilà viene svuotato di qualsiasi cosa su cui spiri anche il minimo alito del mondo, e a esso il barocco strappa una grande quantità di cose che sfuggivano di solito a ogni raffigurazione, e le porta alla luce al proprio culmine in forma drastica, per sgombrare un ultimo cielo e far sì che possa, in quanto vuoto, annientare un giorno in sé con catastrofica violenza la terra."

Trent'anni e dal consolidamento dello stato assolutistico. Nel dramma barocco tedesco si evidenzia l'antitesi tra dramma del tiranno e dramma del martire: tiranno e martire sono i due volti di Giano e sono l'espressione necessariamente estrema dell'essenza regale.

Esempio significativo in questo senso è la figura di Erode, che emerge spesso nel teatro dell'epoca (vedasi, per esempio, *Mariamne* di Hallmann). Nel Ciclo di Erode di Gryphius, il sovrano, vertice delle creature, esplode nella propria furia annientando sé stesso e tutta la corte: anche nella pittura dell'epoca viene rappresentato mentre, sul punto di uccidere due neonati, è colto dalla pazzia. Nella fine del tiranno si osservano elementi propri della tragedia martirologica. Nel sovrano si può riconoscere la rivelazione della storia per via della frenesia di potere, ma, allo stesso tempo, il fatto che ricada nella sua condizione di misero essere umano "parla a suo favore": "L'antitesi tra il potere di governare e la capacità di farlo ha portato nel dramma barocco a un particolare tratto, solo apparentemente di genere, che può essere chiarito soltanto alla base della dottrina della sovranità. Si tratta dell'incapacità di decisione del tiranno. Il principe, a cui spetta la decisione sullo stato di eccezione, mostra alla prima occasione che una decisione gli è pressoché impossibile. (...) Quel che emerge non è tanto la sovranità, quanto l'improvviso arbitrio di una continua bufera emotiva."¹²

È sempre affascinante, nella rovina del tiranno, il contrasto che si crea tra l'impotenza e l'abiezione della sua persona e la convinzione del sacrosanto potere attribuito alla sua figura. Egli appare afflitto dall'infedeltà degli amici e dei nemici richiamando così la figura di Cristo, nella Passione. Come Cristo ha sofferto, in quanto re, in nome dell'umanità, così soffre, secondo la visione dei poeti barocchi, la maestà in sé ("provi a portarti chi non ti conosce").

Il sovrano, dunque, pur essendo signore delle creature, resta creatura.

Egli è circondato da un esercito di "intriganti", i cortigiani, che presentano un "carattere melanconico" per cui mostrano una particolare fedeltà agli oggetti (la corona, in particolare) e al mondo creaturale, ma un'evidente inclinazione al tradimento nei confronti delle persone, così che essi, senza nemmeno riflettere, abbandonano il loro signore e passano al partito opposto¹³: "Che cos'è la corte ormai se non un covo di assassini, / un ritrovo di traditori, una dimora di brutti ceffi?", si lamenta Michel Balbus nel *Leo Armenius* di Gryphius¹⁴.

Alla luce di ciò è evidente che "il cielo sotto cui si svolgono i drammi barocchi" è diverso rispetto a quello della tragedia. "Non più una volta celeste popolata da costellazioni eterne ma un 'ultimo cielo' in attesa di salvezza, il cielo di un cosmo creaturale dove ogni essere è accomunato in una naturale colpa".¹⁵

¹² *Ibidem*, p. 121.

¹³ Cf. *ibidem*, p. 142: "La creatura è lo specchio nella cui unica cornice si presentava, agli occhi del barocco, il mondo morale. (...) Poiché per la mentalità di quest'epoca qualsiasi vita storica si allontana dalla virtù, quest'ultima perde di significato anche per la dimensione interiore degli stessi personaggi drammatici."

¹⁴ *Ibidem*, pp. 148-9. A. Gryphius, *Trauerspiele*, hrsg. von H. Palm, Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart, Tübingen 1882, p. 20 (*Leo Armenius* I 23-24).

¹⁵ *Ibidem*, Prefazione, p. 27.

Augusto Mazzoni¹

Bartók e i filosofi: sullo sfondo di una polemica tra Adorno e Lukács

key words: Bartok *Cantata profana*, Adorno-Lukacs controversy, Adorno on Bartok, Lukacs on Bartok

Il pensiero occidentale è ricco di riflessioni filosofiche riservate alla musica. Talvolta i filosofi hanno affrontato l'argomento a partire da una meditazione complessiva sull'arte, cosicché hanno parlato della musica in termini alquanto generici, senza riferimenti a un repertorio specifico. Più spesso però si sono inoltrati in analisi particolari, spingendosi a esaminare nel dettaglio la produzione compositiva di alcuni musicisti e ponendola, sia pure occasionalmente, al centro delle loro riflessioni.

L'interesse dei filosofi è stato suscitato da molti compositori. Nella maggior parte dei casi si è trattato dei musicisti più celebri nella storia della musica, soprattutto per quanto riguarda gli ultimi secoli: dei compositori più famosi sui quali è incardinato il repertorio della musica classica. Mozart e Wagner detengono, con ogni probabilità, il primato per quanto concerne il numero di scritti filosofici a loro dedicati. Molti altri hanno destato comunque una cospicua attenzione e sono stati protagonisti di osservazioni di non poco rilievo.

Tra i musicisti più recenti sono Schönberg e Stravinskij coloro che hanno conquistato lo spazio maggiore all'interno delle meditazioni filosofiche contemporanee. Béla Bartók, in tal senso, occupa una posizione assai più defilata e, nonostante l'indubbia validità della sua produzione musicale, solo raramente ha suscitato qualche riflessione particolare. Tuttavia il nome del compositore ungherese compare significativamente nel corso di un duro scambio critico tra due importanti pensatori del Novecento: Adorno e Lukács. Sullo sfondo di tale scontro polemico affiorano alcune considerazioni, il cui esame consente di gettare luce su una possibile interpretazione filosofica della musica bartokiana.

Nei suoi scritti musicologici Theodor Wiesengrund Adorno non risparmiò giudizi netti sui compositori del ventesimo secolo. Accanto a un apprezzamento elogiativo per autori come Schoenberg e Berg (alla cui scuola lo stesso Adorno del resto apparteneva) la sua militanza critica lo portò a dichiarazioni severe o liquidatorie nei confronti di Stravinskij, Hindemith, Milhaud, Prokofiev e molti altri ancora. I maestri della cosiddetta seconda scuola di Vienna venivano esaltati, mentre gli esponenti delle tendenze neoclassiche o conservatrici venivano

¹ Il presente articolo riprende i contenuti di una relazione esposta il 23 gennaio 2023 all'interno del gruppo di studio dell'Associazione "Odradek XXI". Una versione più sintetica è stata pubblicata sul numero 182 della rivista "BresciaMusica" dell'aprile 2023.

svalutati quando non propriamente demoliti in blocco.

A conti fatti, la maggior parte degli autori novecenteschi finì per ricevere sostanziali bocciature negli scritti adorniani. Si può affermare invece che nei confronti di Bartók Adorno tenne un atteggiamento articolato, fino a un certo punto più prudente ed equilibrato: non di esaltazione senza riserve, ma comunque molto lontano da una chiara stroncatura. Anzi in alcuni scritti giovanili egli lodò la sua capacità di utilizzare il materiale musicale etnico-folclorico dell'Europa orientale ai fini di quella che poteva essere una critica progressiva contro i processi di razionalizzazione, di industrializzazione e di alienazione occidentali.²

Successivamente, nella *Philosophie der neuen Musik* [Filosofia della musica moderna], testo del 1949 tra i più famosi tra quelli adorniani, si può leggere che "i migliori lavori di Béla Bartók, che cercò sotto certi aspetti di conciliare Schönberg e Stravinskij, sono probabilmente superiori alla produzione di quest'ultimo, per densità e pienezza".³ Sebbene qui non venisse sviluppata un'ulteriore analisi della musica bartokiana, si profilava comunque un elogio ancorché parziale: il che davvero non è poco per Adorno, abituato sovente all'esercizio di drastiche critiche al vetriolo. Anche se non poteva assurgere, come Schönberg, a esempio eminente di compositore progressivo, tuttavia non veniva tacciato di essere, come Stravinskij, un compositore conservatore e reazionario.

La simpatia o quantomeno l'indulgenza di Adorno verso la musica di Bartók non ebbe tuttavia lunga durata. I giudizi pacati espressi fino a quel momento cedettero, nel 1955, a una condanna dura e senza appello. Nell'aspro saggio *Das Altern der neuen Musik* [Invecchiamento della musica moderna] Adorno espresse forte contrarietà per alcune dichiarazioni di Bartók. Sebbene il principale obiettivo polemico di quello scritto fosse, in definitiva, la giovane generazione di autori postweberniani (la cosiddetta scuola di Darmstadt) che comprendeva tra gli altri Boulez o Stockhausen, la tagliente scure adorniana si abbatté anche sul compositore ungherese, che aveva osato esprimere un atto di devozione alla musica tonale. Se nei musicisti postweberniani il deterioramento della musica moderna si poteva rintracciare soprattutto in un'astratta matematizzazione e tecnicizzazione del lavoro compositivo, al contrario in Bartók tale scadimento si manifestava in una sempre più accentuata nostalgia per i procedimenti tonali.

Il compositore ungherese nei suoi ultimi anni aveva sostenuto che le radici etnico-folcloriche delle sue opere lo spingevano a non poter rinunciare, in qualche modo, alla tonalità. Per Adorno questo costituiva un autentico tradimento, un deliberato voltare le spalle alle nuove

² In proposito cfr. Th. W. Adorno, *Über Béla Bartók. Aufsätze und Auszüge aus Kritiken*, in "MusikKonzepte", 32, 1981, pp. 118-128. Sulle prime considerazioni adorniane in merito alla musica di Bartók cfr. M. Paddison, *Adorno's Aesthetics of Music*, Cambridge University Press, New York, 1993, pp. 38-41.

³ Th. W. Adorno, *Philosophie der neuen Musik*, Mohr, Tübingen, 1949, tr. it. di G. Manzoni, *Filosofia della musica moderna*, Einaudi, Torino, 1975, pp. 9-10.

tendenze della musica. Il connubio tra i richiami alla musica popolare e un certo ammorbidente della composizione in senso tonale faceva scattare immediatamente il sospetto che il compositore aderisse a una sorta di populismo fascista, sia pure inconscio. Sulla persona di Bartók non vi poteva essere alcun dubbio, essendo egli emigrato per sottrarsi al regime fascista dell'ammiraglio Horthy, instaurato a lungo in Ungheria. Ma, secondo Adorno, il contenuto artistico delle sue ultime composizioni andava di fatto in un'altra direzione.

Bartók "a New York ebbe a dichiarare durante una conversazione che un compositore radicato come lui nella musica popolare, non poteva alla lunga far a meno della tonalità: ed è un'asserzione sorprendente in una persona che come Bartók aveva saputo resistere incrollabilmente a tutte le tentazioni scioviniste e che scelse l'esilio e la miseria quando il fascismo ottennebrò l'Europa. In realtà le sue ultime opere, come il *Concerto* per violino, sono tradizionaliste".⁴ Per Adorno ciò era particolarmente grave e finiva per inficiare retrospettivamente tutta la produzione bartokiana, anche quella che era sembrata più innovativa. Alla fine Bartók gli sembrava essere, anziché un valido rappresentante della nuova musica, piuttosto un mero epigono di Brahms, di Debussy o di Liszt: insomma, non un progressista, bensì un conservatore e un reazionario.⁵

Nell'articolo in questione la critica severissima di Adorno aveva soprattutto un significato musicologico, che comportava principalmente, come si è detto, una critica alle ultime generazioni delle avanguardie compositive e in particolare agli esponenti della cosiddetta scuola di Darmstadt. In ogni caso l'attacco contro Bartók non passò inosservato agli occhi di un altro importante filosofo contemporaneo. György Lukács non possedeva neppure lontanamente le eccellenti competenze musicali di Adorno. Ma, anche per strette ragioni biografiche, era profondamente legato alla figura artistica di Bartók.⁶ Per lui fu quindi del tutto naturale assumere con decisione la difesa del musicista suo compatriota.

Sullo sfondo della presa di posizione di Lukács c'era un complesso rapporto con il filosofo francofortese. Adorno aveva sempre riconosciuto la forte influenza che gli scritti giovanili lukacsiani avevano esercitato sul suo pensiero. Egli si riferiva a opere come *Die Seele und die Formen* [L'anima e le forme] del 1911, *Die Theorie des Romans* [Teoria del romanzo] del 1920 o *Geschichte und Klassenbewußtsein* [Storia e coscienza di classe] del 1923.⁷ Tuttavia suscitarono la

⁴ Th. W. Adorno, *Dissonanzen*, Vandenhöck und Ruprecht, Göttingen, 1958, tr. it. di G. Manzoni, *Dissonanze*, Feltrinelli, Milano, 1990, p. 161.

⁵ Per un giudizio comunque più pacato sulla musica di Bartók cfr. Th. W. Adorno, *Einleitung in die Musiksoziologie. Zwölf theoretische Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1962, tr. it. di G. Manzoni, *Introduzione alla sociologia della musica*, Einaudi, Torino, 1971, p. 202.

⁶ Sui rapporti tra Lukács e Bartók in generale cfr. T. Geraci, *György Lukács e Béla Bartók*, in "Musica/Realtà", 58, 1999, pp. 39-59.

⁷ G. Lukács, *Die Seele und die Formen*, Fleischel, Berlin, 1911, tr. it. di S. Bologna, *L'anima e le forme*, SugarCo, Milano, 1963; G. Lukács, *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik*, in "Zeitschrift fuer Aesthetik und Allgemeine Kunstwissenschaft", 3,

sua più viva indignazione e portarono a un netto contrasto che aveva risvolti di ordine teoretico, estetico, sociale e politico opere più tarde come *Die Zerstörung der Vernunft* [La distruzione della ragione] del 1954 o *Die Gegenwartsbedeutung des kritischen Realismus* [Il significato attuale del realismo critico] del 1957.⁸

Sul piano teoretico Lukács sosteneva che si doveva individuare uno stretto legame tra pensiero irrazionalista e avvento dei regimi fascisti. In particolare, secondo la sua tesi, una lunga stagione della filosofia tedesca aveva fatto da apertura all'affermazione finale del nazionalsocialismo. L'irrazionalismo da Schelling, Schopenhauer e Kierkegaard fino a Nietzsche e Heidegger, ma anche tutte le variegate filosofie della vita, avevano preparato il terreno per il crollo del liberalismo favorendo l'imperialismo e il razzismo, culminando infine col nazismo.

Sul piano estetico si poteva rintracciare una sorta di corrispondenza. Secondo Lukács, non solo tutte le espressioni d'arte che esulavano dal realismo, da una visione cioè di rispecchiamento della realtà sociale, avevano assunto un significato di conservazione reazionaria nel solco di un formalismo di stampo borghese, ma più in particolare le avanguardie artistiche entravano anch'esse a far parte di quell'irrazionalismo e di quella decadenza culturale che avevano favorito l'ascesa del fascismo, del nazismo e poi del capitalismo più retrivo. Le sperimentazioni corrosive degli autori più radicali potevano bensì essere intese come espressione di un sentimento angoscioso di fronte all'irrazionalità del mondo, tuttavia, rimanendo alla superficie della realtà, chiuse in un relativismo e un soggettivismo antirealistico, restavano quiescenti rispetto a una distruzione della ragione che coinvolgeva in generale la filosofia, l'arte, la politica e la società.

Queste tesi lukacsiane tendevano inevitabilmente a cozzare con forza contro le posizioni sostenute da Adorno. Vi poteva essere, in effetti, una certa qual convergenza su singoli punti: per esempio su una vibrante condanna della filosofia di Heidegger, intesa da entrambi come manifestazione di un atteggiamento insanabilmente regressivo. Ma nel complesso Adorno non poteva accettare di ridurre senz'altro a pericoloso irrazionalismo il pensiero di tanti altri autori (Kierkegaard sicuramente, ma lo stesso Nietzsche). Il ragionamento gli risultava decisamente troppo schematico.

L'argomentare di Lukács appariva ad Adorno pieno di pregiudizi e di generalizzazioni, sia in merito alle questioni teoretiche che in merito a quelle estetiche. Esaminando le tesi lukacsiane sul realismo egli protestò con la massima energia stendendo uno scritto pungentissimo,

1916, poi Cassirer, Berlin, 1920, tr. it., *Teoria del romanzo. Saggio storico-filosofico sulle forme della grande epica*, varie edizioni; G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik*, Malik, Berlin, 1923, tr. it. di G. Piana, *Storia e coscienza di classe*, SugarCo, Milano, 1964.

⁸ G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Aufbau, Berlin, 1952, tr. it. di E. Arnaud, *La distruzione della ragione*, Einaudi, Torino, 1959; G. Lukács, *Die Gegenwartsbedeutung des kritischen Realismus*, tr. it. di R. Solmi, *Il significato attuale del realismo critico*, Einaudi, Torino, 1957, poi *Wider den missverstandenen Realismus*, Classen, Hamburg, 1958.

pubblicato nel 1958 con il titolo *Espreste Versöhnung* [Conciliazione sforzata].⁹ Adorno, oltre a rigettare una rigida contrapposizione tra realismo e formalismo o a criticare la centralità dell'idea di rispecchiamento in arte, difendeva a spada tratta le avanguardie dall'accusa di costituire un soggettivismo antirealistico e pertanto di assecondare in qualche modo l'irrazionalismo e la decadenza reazionaria.

Lo scritto adorniano salvava ben poco degli argomenti di Lukács e mostrava un'evidente acredine. Peraltro Adorno riteneva che Lukács, citando il suo articolo sull'invecchiamento della musica moderna, avesse stravolto il suo pensiero e lo avesse chiamato in causa in modo pretestuoso proprio per attaccare le avanguardie artistiche. Lo scontro tra i due filosofi lacerò profondamente il campo dell'estetica di ispirazione hegel-marxista, cui entrambi appartenevano. All'interno di tale ambito emergevano due visioni quasi totalmente opposte tra loro, con ripercussioni polemiche destinate a durare piuttosto a lungo.¹⁰

Il confronto sulla musica di Bartók si inseriva appieno in tale aspra polemica. Nella sua *Ästhetik. Die Eigenart des Ästhetischen* [Estetica. La peculiarità dell'estetico], ampio lavoro uscito nel 1963, Lukács affrontò, sia pur brevemente, il duro giudizio adorniano avverso a un artista che stimava fortemente. Ciò contribuiva peraltro a fornire ulteriori elementi alla sua concezione estetica che ormai si poneva su posizioni del tutto divergenti rispetto a quella di Adorno.

Lukács obiettò innanzitutto come non si dovesse giungere a conclusioni così nette basandosi principalmente sulle dichiarazioni occasionali del compositore. Inoltre l'accusa di populismo fascista, sia pure inconscio, risultava fondata su una concezione del tutto astratta del contenuto artistico della musica, quello di una preventiva associazione tra arte popolare e richiami fascisti all'elemento etnico.

In questo caso, secondo Lukács, Adorno si comportava come alcuni fautori settari del realismo socialista, che pure egli pretendeva di contrastare. L'oggettività indeterminata musicale veniva sottoposta a un'eccessiva concettualizzazione universalizzante. "In tal modo si dà dell'oggettività indeterminata della musica una definizione concettuale inammissibile e quindi deformante. Infatti, per quanto sia possibile e addirittura necessario formulare per via di concetti il contenuto dell'oggettività indeterminata, è altrettanto certo che anche questa universalizzazione, se deve restare fedele al suo oggetto, deve avere un chiaro limite".¹¹

⁹ Th. W. Adorno, *Espreste Versöhnung*, in "Der Monat", Nov. 1958, poi in *Noten zur Literatur II*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1961, tr. it. di E. De Angelis, *Conciliazione sforzata*, in *Note per la letteratura. 1943-1961*, Einaudi, Torino, 1979, pp. 238-266.

¹⁰ Sulla controversia tra Lukács e Adorno cfr. N. Tertulian, *Lukács/Adorno. La réconciliation impossible*, in "Revue d'esthétique", 8, 1985, tr. it. di S. Torino, *Lukács/Adorno. La riconciliazione impossibile*, in D. Losurdo, P. Salvucci, L. Sichirullo (cura), *György Lukács nel centenario della nascita. 1885-1985*, Quattroventi, Urbino, 1986, pp. 49-67.

¹¹ G. Lukács, *Die Eigenart des Ästhetischen*, Luchterhand, Neuwied a. M. - Berlin, 1963, tr. it. di A. Marietti Solmi e F. Codino, *Estetica*, Einaudi, Torino, 1970, p. 1171.

Se l'equiparazione tra arte popolare e populismo fascista pareva basarsi su una concezione troppo generica e astratta del contenuto della musica bartokiana, per Lukács si trattava di trovare un'altra strada interpretativa: una via esegetica tale per cui, senza cadere in un formalismo che rinunciasse a rintracciare dei contenuti artistici, si riuscisse a partire comunque dalla forma musicale e dai suoi elementi sonori per acquisire l'intrinseca dimensione mimetica dell'opera e di rispecchiamento del mondo.¹²

Evitando gli estremi opposti di un mero formalismo e di un contenutismo astratto, Lukács prospettava la necessità di un'analisi in cui emergeva una sorta di incessante conversione reciproca di contenuto e forma, in una stretta connessione tra oggettività indeterminata e determinata. "Nessuna interpretazione dell'oggettività indeterminata può essere feconda e pertinente se non si fonda sul fermo presupposto che l'oggettività indeterminata è inseparabilmente connessa a quella determinata, che questa scaturisce da quella per necessità organica".¹³

Per confutare la visione adorniana, troppo astratta e generica, Lukács proponeva di prendere in esame un lavoro di Bartók basato su alcuni racconti natalizi rumeni: la *Cantata profana* per tenore, baritono, coro e orchestra del 1930. In essa si narra la vicenda di nove fratelli che, inoltratisi a cacciare in un territorio selvaggio, vengono tramutati in cervi. Alla fine, rintracciati dal genitore che li implora di tornare a casa, essi dichiarano di preferire una vita nel bosco al rientro in famiglia. L'opera, della durata totale di circa una ventina di minuti, alterna densi melismi polifonici e forti dissonanze, ma si conclude nella serena tonalità di re maggiore.

Quale interpretazione dare al contenuto artistico della *Cantata profana*? Si doveva, per l'appunto, tenere conto della connessione tra contenuto e forma, tra oggettività indeterminata e oggettività determinata, per attingere in tal modo alla dimensione mimetica dell'opera e di rispecchiamento del mondo.

Lukács prendeva in esame, in via ipotetica, la possibilità metodologica di seguire alcuni spunti desunti dal *Doktor Faustus* di Thomas Mann, per i quali nella musica moderna si dovrebbe considerare l'elemento dissonante come espressione di ciò che è elevatamente serio e spirituale, e viceversa l'elemento consonante come espressione di una perniciosa banalità e del luogo comune.¹⁴ Richiamandosi al *Doktor Faustus*, Lukács si riferiva al romanzo di un autore da lui massimamente apprezzato, ma le cui parti musicologiche erano state notoriamente ispirate

¹² Sul concetto di mimesi musicale in Lukács cfr. P. Ntouvou, *Georg Lukács' Contribution to the Theory of Musical Mimesis*, in "IRASM", 55, 2024, pp. 69-89.

¹³ G. Lukács, *Estetica*, cit., p. 1172.

¹⁴ Cfr. Th. Mann, *Doktor Faustus*, Bermann Fischer, Stockholm, 1947, tr. it. di E. Pocar, *Doctor Faustus*, Mondadori, Milano, 1949, p. 713. Per un'analisi lukacsiana del romanzo di Mann cfr. G. Lukács, *Thomas Mann, Aufbau*, Berlin, 1949, tr. It. di G. Dolfini in G. Lukács, *Scritti sul realismo*, Einaudi, Torino, 1978, pp. 765-813.

da Adorno.¹⁵

Questa possibile interpretazione, d'altra parte, a parere di Lukács non sembrava condurre a deduzioni del tutto appropriate. Per lui invero era chiaro che il contenuto artistico più profondo della *Cantata profana* riguardava "la lotta del sentimento umano contro le forze antiumane trionfanti nel periodo in cui il fascismo sorgeva e arrivava al potere".¹⁶ Ma ciò faceva capire altresì che l'appello al popolo e alla natura espresso dai figli tramutati in cervi, anziché incarnare una tendenza regressiva di adesione, sia pure inconscia, a istanze populistiche e fascistoidi, significava viceversa un sentimento di umanità più autentico rispetto a quello proprio dell'appello nostalgico dei genitori.

Anche se non lo diceva in modo esplicito, Lukács suggeriva in conclusione di considerare la dissonanza come espressione dell'oppressione paternalistica della dittatura e la consonanza come espressione di un anelito di libertà: una prospettiva esattamente opposta rispetto a quella propugnata da Adorno e riportata nel romanzo di Mann. Gli accenni tonali e i richiami alla musica popolare non valevano pertanto come un cedimento involontario al fascismo, bensì, giusto al contrario, come volontà di rifiutare totalmente gli orrori messi in atto dalle dittature fasciste.

Ciò che mostrano queste pur brevi riflessioni è che, per quanto Lukács, a differenza di Adorno, fosse scevro da un'approfondita competenza musicale, egli mostrava nondimeno di sapersi addentrare in una meditata interpretazione della musica bartokiana. L'esame analitico di una singola opera cercava di penetrare dagli elementi formali della composizione al suo contenuto artistico. Anche in seguito Lukács non mancò di citare la *Cantata profana* come fulgido esempio di un lavoro musicale che riesce ad arrivare a esprimere una decisa protesta contro la barbarie nazionale, ergendosi a modello di giudizio critico sul piano storico e sociale.

In quest'opera si rappresenta "una rivolta contro l'alienazione, una esplicita rivolta colma di orrore e tensione, quando i giovani trasformati in cervi non vogliono più ritornare a quell'ambiente pseudo-umano e deformante. Bartók è qui forse l'unico grande e deciso rappresentante della critica sociale la quale apertamente denuncia ciò che abitualmente si definisce civiltà e si riconosce, anche se in modo critico, come un modo di vita umano, in realtà è la negazione dell'umanità dell'uomo. I giovani contadini trasformati in cervi non solo hanno ragione quando non vogliono tornare; essi, come dei veri rivoluzionari, dichiarano falsa la giustificazione umana di questo mondo falso, affermando con ciò una profonda verità universale".¹⁷

¹⁵ Sul contributo adorniano alla genesi del *Doktor Faustus* cfr. Th. Mann, *Die Entstehung des Doktor Faustus. Roman eines Romans*, Bermann Fischer, Amsterdam, 1949, tr. it. di E. Pocar, *Romanzo di un romanzo. La genesi del Doctor Faustus*, Il Saggiatore, Milano, 1972.

¹⁶ G. Lukács, *Estetica*, cit., p. 1172.

¹⁷ G. Lukács, *Bartók Béla. Halálának 25. évfordulóján*, in "Nagyvilág", 8, 1969, tr. it. di T. Geraci, *Béla Bartók. Nel venticinquesimo anniversario della morte*, in "Musica/Realtà", 58, 1999, p. 206.

Bartók non poteva essere ritenuto un conservatore e un reazionario solo perché aveva dichiarato di non poter fare a meno nella sua musica della consonanza tonale e dei richiami etnico-folclorici; non poteva essere ritenuto un traditore delle avanguardie e tantomeno un populista fascistoide, ancorché involontario. L'interpretazione di Adorno si mostrava prevenuta e preconcepita proprio perché fondata su un'interpretazione astratta e generica del contenuto musicale e su un'equiparazione troppo schematica tra consonanza tonale e reazione fascista.

L'interpretazione della *Cantata profana* da parte di Lukács non voleva certo essere definitiva, anche perché non pretendeva di esaurire tutti i dettagli dell'opera. Mostrava però di essere simpatetica e attenta a cogliere il senso complessivo della musica di Bartók, un compositore il cui ruolo nell'arte del Novecento ancor oggi rischia talvolta di essere alquanto trascurato.

Sezione terza.

Teoria critica, religione, utopia

Matteo Settura

“Fare razionale” e “godimento supremo”.

Nota sulla dialettica dell'illuminismo in *Fede e sapere* (1802) di Hegel¹

key words: critical thinking, enlightenment, dialectic, idealism, hegel and spinozism

Introduzione

Questo breve contributo intende affrontare il rapporto tra religione, utopia e teoria critica attraverso l'analisi di uno dei testi fondamentali dell'idealismo tedesco: *Glauben und Wissen* di G.W.F. Hegel, pubblicato nel 1802. L'opera rappresenta un momento cruciale nella riflessione hegeliana all'indomani della stagione illuminista, e costituisce, a mio avviso, un prototipo di quella che successivamente sarebbe stata denominata "dialettica dell'illuminismo" da Horkheimer e Adorno.

L'obiettivo principale del contributo è sottolineare come la questione del rapporto tra religione e ragione rappresenti uno dei nuclei teoretici originari della teoria critica, la cui fonte va ricercata nel riferimento all'idealismo tedesco. Il mio approccio si concentrerà quindi sull'introduzione di *Glauben und Wissen*, tralasciando le parti dedicate alla critica delle "filosofie della riflessione della soggettività" (Kant, Jacobi e Fichte) - e il discusso accostamento che ivi si compie delle posizioni dei tre pensatori - , per evidenziare piuttosto come al principio dell'opera Hegel delinei una dialettica dell'illuminismo *ante litteram*.

La dialettica dell'illuminismo in Fede e Sapere

Sin dalle prime pagine di *Fede e Sapere*, Hegel presenta una diagnosi che potremmo definire paradigmatica per la futura teoria critica. Egli si interroga sul significato dell'autonomia conquistata dalla filosofia rispetto alla religione nella stagione illuminista. Se nell'epoca precedente la filosofia era considerata *ancilla theologiae*, nel senso che il sapere trovava la propria legittimazione e il proprio campo di applicazione solo entro il presupposto della fede, nell'epoca di Hegel l'opposizione tra fede e sapere si è invece trasferita all'interno della filosofia stessa. Ma questa emancipazione della filosofia e questo riassorbimento del problema religioso all'interno del territorio della critica razionale, si rivela nella prospettiva di Hegel incompiuto e dunque, in ultima istanza, apparente; Hegel formula il problema nei seguenti termini:

¹ Il testo è una riscrittura e rielaborazione dell'intervento tenuto nel corso del seminario “Religioni, utopia, teoria critica” organizzato dalla Fondazione per la Critica Sociale in data 26 maggio 2024.

Si pone il problema se la ragione vittoriosa non abbia sperimentato il medesimo destino a cui sono solite sottostare le forze vincenti delle nazioni barbare in rapporto alla debolezza soccombente delle nazioni più colte, cioè di conservare la supremazia per ciò che concerne il dominio esteriore ma di essere sottomesse al vinto per ciò che concerne lo spirito. La gloriosa vittoria che la ragione illuministica ha conseguito su ciò che come fede essa considera per la sua scarsa capacità di comprendere i problemi religiosi un opposto a sé non appare di natura diversa né il positivo contro il quale la ragione intraprese la battaglia rimase religione né la ragione che aveva vinto rimase ragione ed il nuovo nato che trionfante si libra su questi cadaveri che entrambi unifica come il comune figlio della Pace ha in sé ben poco sia della ragione che dell'autentica Fede.²

Questo passaggio contiene *in nuce* il nucleo di quella che sarà la dialettica dell'illuminismo: la ragione, nel momento in cui crede di aver conquistato la propria autonomia rispetto alla religione, si rivela paradossalmente ancora ancella della fede stessa e di una fede che, proprio in quanto espulsa dalla ragione, è divenuta essa stessa, a sua volta, meramente irrazionale. La ragione illuministica, configurandosi come mero intelletto che separa e non unifica, pone la fede in un *al di là*, in un *fuori*, che però è in fondo ancora un *al di sopra* di sé. Proprio in virtù di questa operazione, la vittoria della ragione si rivela apparente e si rovescia nel suo opposto.

Il riferimento al “nuovo nato [...] comune figlio della Pace” che compare alla fine del passaggio citato sembra accennare ironicamente ai tratti autoritari e violenti della moderna ragione strumentale, che “ha in sé ben poco sia della ragione che dell'autentica Fede”. Proprio perché, scarsamente capace di “comprendere i problemi religiosi”, questo pseudo-illuminismo tende a distruggere ed espellere l'Altro, considerandolo come meramente “opposto a sé”. Dalla nostra prospettiva attuale, queste righe rappresentano già una diagnosi dell'atteggiamento del cosiddetto “Occidente” nei confronti delle culture altre e una critica alle più recenti giustificazioni retoriche del ripetuto ricorso all'inganno e alla violenza sul piano geopolitico internazionale.

Dominio e ragione strumentale

Non è difficile ravvisare in questa dialettica il prototipo del rapporto tra mito e illuminismo nell'opera di Horkheimer e Adorno. Ma il parallelismo non si arresta qui. Se infatti si è prodotto tale rovesciamento, è perché la ragione illuministica non è ancora propriamente ragione, ma mero intelletto che si limita a separare ed espellere da sé ciò che cade sotto la sua critica. La dialettica di fede e sapere hegeliana si approfondisce anticipando quel nesso tra dominio e ragione strumentale che sarà poi centrale nella teoria critica novecentesca. Hegel scrive:

² G.W.F. Hegel, *Glauben und Wissen*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 2: *Jenaer kritische Schriften*, a cura di H. Buchner e O. Pöggeler, Meiner Verlag, Hamburg 1968, pp. 287-384 tr. it di R. Bodei, G.W.F. Hegel, *Fede e Sapere*, in *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Milano, Mursia 1971, p. 123.

L'infinito e il finito che non debbono essere posti identici nell'idea [...] Poiché ciascuno è assolutamente per sé ma così stanno perciò l'uno rispetto all'altro nella relazione [...] nel loro assoluto contrasto. Infatti il concetto è il determinante [...] Ma al di sopra di questo assoluto contrasto e delle identità relative del dominio [...] l'incalcolabile, l'incomprensibile, il vuoto, un Dio inconoscibile che sta al di là dei pallidi confini della ragione, una sfera che niente è per l'intuizione, un'utopia qualcosa che non ha luogo, l'al di là [...] che non ha luogo perché l'intuizione è qui meramente sensibile e limitata come non è nulla per il godimento [...] perché c'è soltanto felicità empirica [...] niente per il conoscere poiché ciò che si chiama ragione in questo contesto [...] non è altro che calcolare tutto e ogni cosa in rapporto alla singolarità e porre ogni idea nella finitezza.³

Qui Hegel delinea i limiti di una ragione ridotta a mero calcolo, a strumento che opera esclusivamente nella dimensione della finitezza. Nel tentativo di emanciparsi dalla sua condizione ancillare rispetto alla fede, la *Verstandesphilosophie* produce una scissione che relega l'infinito nell'al di là incondizionato della fede, finendo così per assolutizzare il finito. Secondo Hegel, ciò equivale al "completo annientamento della ragione" stessa. Questa ragione strumentale genera al massimo una "felicità empirica", un "eudemonismo", una felicità cioè che soggiace al primato della finitezza e della morte. A sua volta, l'orizzonte dell'utopia religiosa, in questa prospettiva, diventa meramente soggettivo, si riduce ad una "fuga dinanzi al finito" producendo la "fissità della soggettività". Questa fissità del soggettivo rimanda all'individualismo e all'anomia sociale che caratterizzano ancora l'età del capitalismo avanzato secondo la diagnosi della Scuola di Francoforte.

L'utopia dimenticata dell'illuminismo

La critica hegeliana dell'illuminismo dipende dalle specificità dell'illuminismo tedesco, di cui egli stesso è in molta parte debitore, che si caratterizza per una componente specificamente religiosa, sebbene non in senso propriamente cristiano. L'ambiente dello *Stift* di Tubinga, in cui Hegel si formò (negli anni 1790-1794), era attraversato da un'escatologia storica in cui si intrecciavano l'illuminismo kantiano, il pensiero lessinghiano, e un ambivalente entusiasmo nei confronti della Rivoluzione francese⁴. Nel termine stesso, *Aufklärung*, è dominante la dimensione apocalittica, gnostica e messianica: "il tempo della luce sta arrivando" significa che "il tempo delle tenebre sta finendo".

Schelling, Hölderlin e Hegel, nella fase giovanile del loro sodalizio, avevano costituito una comunità ideale le cui parole d'ordine erano "ragione e libertà" o "il regno di Dio venga tra noi"⁵. Riprendendo un'espressione che si trova nella *Religione nei limiti della sola ragione* di

³ Ivi, pp. 124-125.

⁴ Cfr. G. Rametta, *Filosofia e guerra nell'età dell'idealismo tedesco*, Franco Angeli, Milano 2003.

⁵ Per l'epistolario si veda: *Briefe von und an Hegel*, a cura di J. Hoffmeister, Hamburg, Meiner, 1952-1960; e *Hölderlin, Schelling, Hegel. Carteggi*, a cura di K. Düsing, N. Merker, M. Ophälders, Milano, Mimesis 2019.

Kant⁶, essi si definivano "chiesa invisibile". Il senso di questa escatologia illuministica può essere precisato facendo riferimento ad esempio all'epistolario di Schelling, nel quale troviamo frasi che sembrano anticipare una dialettica dell'alienazione religiosa à la Feuerbach: "i tesori alienati in cielo devono essere riappropriati sulla terra"⁷.

La dialettica dell'illuminismo è allora possibile per Hegel proprio perché nel suo modo di intendere la ragione è presente una componente utopica, che emerge appunto nella critica della "felicità empirica". Come abbiamo visto, infatti, Hegel non si limita a criticare l'approccio della "filosofia dell'intelletto", ma censura anche l'eudemonismo come felicità empirica, caratterizzata dalla "fuga davanti al finito" e dalla "fissità della soggettività".

Quale sarebbe, invece, l'utopia propriamente filosofica, questo "regno di Dio che deve venire fra noi" secondo i tre sodali di Tubinga? A differenza dell'illuminismo di matrice materialista francese, l'illuminismo tedesco non si propone soltanto di liquidare la componente superstiziosa della religione, ma anche e soprattutto di creare una "nuova religione" (espressione che ricorre in Hegel almeno fino al 1803), caratterizzata da un'escatologia della ragione. Il carattere di questa nuova religione è indicato da Hegel ancora nell'introduzione di *Fede e Sapere*:

Il fare razionale, il godimento supremo sono tutt'uno nel più alto stato dell'esistenza. Se la beatitudine suprema è l'idea suprema, è perfettamente indifferente voler considerare lo stato più alto dell'esistenza sotto l'aspetto della sua idealità la quale se viene isolata è soltanto fare razionale, oppure sotto l'aspetto della sua realtà la quale se viene isolata può dirsi solo godimento e sentimento [...] Quindi non si devono isolare i due lati [...] fare razionale infatti e godimento supremo e realtà sono entrambi ugualmente nella beatitudine identici. Ogni filosofia non espone se non il fatto che essa costruisce la suprema beatitudine come idea. Quando il supremo godimento è riconosciuto dalla ragione cade immediatamente la possibilità della loro distinzione.⁸

La ragione realizzata (ciò che sarà il sapere assoluto) non è dunque mera teoresi, ma un "fare razionale", un agire storico che coincide con il "più alto stato dell'esistenza". Da dove viene questa identificazione tra "fare razionale" e "beatitudine" o "godimento supremo"? Quando nel 1807 Hegel pubblicò la *Fenomenologia dello Spirito*, un amico gli scrisse che con quell'opera

⁶ I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in *Kants Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band 6, Georg Reimer, Berlin 1907, pp. 1-202; tr. it. di V. Cicero, I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, a cura di V. Cicero, Milano, Bompiani 2001.

⁷ Per una raccolta delle lettere del periodo di Tubinga si veda anche: *The Letters of Friedrich Hölderlin*, a cura di C. Adler, San Francisco, North Point Press 1990.

⁸ Hegel, *Fede e Sapere*, cit., p. 127.

egli aveva finalmente consegnato il "nuovo Vangelo" che Lessing aveva auspicato⁹. Questo nuovo Vangelo, secondo l'*Educazione del genere umano* di Lessing, comportava che la filosofia non dovesse contrapporsi alla rivelazione, ma assumerla in sé, riassorbirla in una superiore sintesi razionale: "il Nuovo Testamento doveva diventare altrettanto antiquato come l'Antico". Come è noto, Lessing fu colui che introdusse Spinoza in Germania, attraverso di lui Spinoza fu in primo luogo recuperato e riscoperto divenendo un riferimento centrale prima per Kant e poi, in senso ben più profondo e duraturo, per lo sviluppo dell'idealismo tedesco¹⁰. Il riferimento implicito che ispira la dialettica hegeliana dell'illuminismo in *Glauben und Wissen* è dunque Spinoza, e in particolare la quinta parte dell'*Etica*, coronamento della catena deduttiva che principia dalla posizione dell'unica sostanza.

Conclusione

Non che Hegel proponga qui un semplice ritorno a Spinoza. Piuttosto, il suo richiamo, in parte sorprendente, alla "beatitudine", all'identificazione della ragione con "lo stato più alto dell'esistenza", sembra sottolineare per contrasto il carattere parziale e limitato della ricezione illuminista di Spinoza e la necessità di ripensare e recuperare la via indicata dall'*Ethica*. La ragione realizzata come "stato più alto dell'esistenza" sarebbe dunque l'utopia dimenticata dell'illuminismo, quell'utopia da cui nasce l'illuminismo stesso ma che quest'ultimo ha successivamente smarrito. Un'utopia che non è né un "non luogo" né un "buon luogo", ma è "proprio qui", nel godimento dell'esistenza stessa, uno *stare* nell'essere. Un'utopia supremamente *attuale*, da cui l'illuminismo sorse e che fu poi dimenticata, ma che l'idealismo tedesco, nelle sue manifestazioni più elevate, tendeva a recuperare. Da questo punto di vista, per concludere questa breve genealogia della dialettica dell'illuminismo, occorre rilevare che nel pensiero di Adorno e Horkheimer questo nesso spinoziano tra "fare razionale" e "godimento supremo" resta non percorso o almeno largamente implicito. Esso forse emerge solo in forma postuma, *après-coup*, nell'ultimo scritto di Adorno, significativamente, e forse ironicamente, intitolato *Rassegnazione* (1969):

Chi pensa, nonostante ogni critica, non è furioso: il pensiero ha sublimato la furia. Poiché l'intellettuale non si fa violenza, non vuole nemmeno farla agli altri. La felicità, che si schiude agli occhi dell'intellettuale, è quella dell'umanità. L'universale tendenza alla repressione è rivolta contro il pensiero in quanto tale. Esso è la felicità anche quando

⁹ G.E. Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, in *Lessings Werke*, Bd. 10, hrsg. von K. Lachmann, später bearb. von F. Muncker, Georg Müller, München 1912, pp. 1-36; tr. it. di F. Canfora, G.E. Lessing, *L'educazione del genere umano*, a cura di F. Canfora, Bari, Laterza 1951.

¹⁰ Sul rapporto tra Lessing e Spinoza si veda: F. Chiereghin, *L'influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana*, Padova, CEDAM, 1961; e H. Timm, *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit. I: Die Spinozarenaissance*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1974.

definisce l'infelicità: chiamandola per nome. Solo così la felicità fa capolino all'interno dell'infelicità universale. Colui che la coltiva, non è rassegnato.¹¹

¹¹ Th.W. Adorno, *Kritische Modelle 3*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. X, *Kulturkritik und Gesellschaft*, II, Suhrkamp, Frankfurt a.M., pp. 794-799, tr. it. di P.C. Lauro, *Rassegnazione*, in "Rivista di Storia delle Idee", vol. 9, n. 1 (2020), pp. 14-17, p. 17.

Giuseppe Paolo Molinari¹

Religione, utopia e teoria critica.

Note a partire da una lettura di Rino Genovese

key words: utopia, frankfurt school critical theory, Marcuse, Adorno, Habermas

Abstract

Il presente saggio intende articolare un percorso che metta in relazione tre concetti complessi e stratificati: religione, utopia e teoria critica. Prendendo avvio dalle riflessioni sollecitate dal libro di Rino Genovese *L'inesistenza di Dio e l'utopia*, si propongono alcune considerazioni di natura filosofica e politica, attraversando le elaborazioni della Scuola di Francoforte, con particolare attenzione a Habermas, Marcuse, Benjamin e Adorno, nonché a Platone come modello paradigmatico di pensiero utopico. Il filo conduttore è costituito dalla possibilità di individuare nel pensiero utopico e nella dimensione religiosa – o in ciò che ne resta – delle riserve di senso e di speranza all'interno del progetto critico-emancipativo.

1. Religione e riserve di senso

Il punto di partenza di questa riflessione è costituito dalla lettura dell'ultima opera di Rino Genovese, *L'inesistenza di Dio e l'utopia*, che propone un titolo programmaticamente netto e provocatorio. Fin dalle prime pagine, il testo istituisce un legame teorico tra religione e utopia, presentando la religione come credenza e dunque, in quanto attribuzione di realtà a ciò che è irreali, affine sul piano strutturale alla costruzione utopica. Questa omologia formale tra credenza religiosa e pensiero utopico apre lo spazio per una riflessione sulla funzione antropologica, sociale e politica del religioso nella modernità e nella sua crisi.

Genovese richiama, com'è noto, il fatto che il processo di modernizzazione, pur accompagnato da una razionalizzazione crescente e dalla differenziazione delle sfere di valore (secondo la lezione di Weber), non abbia determinato il semplice ripiegamento della religione nello spazio privato. Al contrario, eventi storici cruciali come la rivoluzione iraniana del 1979 segnano una cesura nella narrazione secolare, indicando un ritorno del religioso nella sfera pubblica, spesso in forme fondamentaliste. In tal senso, è necessario interrogarsi nuovamente sulle potenzialità e i pericoli della religione nell'ambito della sfera pubblica, senza assumere in modo ingenuo la sua marginalizzazione.

¹ Il testo è la trascrizione della prima parte dell'intervento presentato al Seminario "Religioni, utopia, teoria critica" il 25 maggio 2024 presso la Fondazione per la critica sociale, Roma.

In questo contesto si colloca il tentativo della seconda generazione della Scuola di Francoforte, e in particolare di Jürgen Habermas, di tematizzare il rapporto tra fede e ragione, tra religione e democrazia. Habermas, da oltre vent'anni, ha sviluppato un confronto articolato con la questione religiosa, culminato nella sua opera monumentale in due volumi *Auch eine Geschichte der Philosophie*, mentre la pubblicazione presso Feltrinelli si suddivide in tre volumi: *Una storia della filosofia* (titolo complessivo); volume 1 *Per una genealogia del pensiero postmetafisico*; volume 2 *La costellazione occidentale di fede e sapere*; volume 3 *La libertà razionale. Tracce del discorso su fede e sapere*. I due assi tematici dell'opera si fondano sull'idea che la modernità non possa prescindere del tutto dalle risorse semantiche della tradizione religiosa. Habermas individua nella dissoluzione del "complesso sacrale originario" una frattura che ha indebolito la funzione integrativa del rito, un elemento che per secoli ha garantito coesione sociale.

A partire da Lutero, e quindi da un cristianesimo riformato e individualistico, si apre una frattura tra fede e sapere. Tuttavia, Habermas insiste sul fatto che, in un contesto democratico deliberativo, la religione possa contribuire a generare "riserve potenziali di senso". In questa prospettiva, la religione è chiamata a fornire linguaggi, immagini, contenuti capaci di alimentare un orizzonte emancipativo, uno spazio di apprendimento reciproco tra fede e sapere, in cui sia possibile mantenere viva una speranza razionale. La nozione di "salvezza", che ricorre nel testo habermasiano circa trecento volte, è qui intesa non solo come salvezza individuale, ma come *salus populi*, ovvero salvezza collettiva. È in questa tensione che si può intravedere un nesso fecondo tra religione e democrazia, tra credenza e discorso emancipativo.

2. L'utopia come progettualità trasformativa

La seconda sezione di questa riflessione riguarda l'utopia. Si è grati a Genovese per aver rilanciato l'attenzione su un concetto oggi frequentemente banalizzato o liquidato. L'utopia, invece, merita di essere recuperata nella sua dignità filosofica, distinguendola tanto dalla fantasia irrealistica quanto dalla semplice critica dell'esistente. Come osservava Moses Finley nel saggio *Utopie antiche e moderne*, è necessario distinguere tra fantasticherie di evasione dalla realtà e utopie serie di ricostruzione sociale e morale: mentre le prime spesso si configurano come espressioni letterarie o desideri irrealizzabili, l'utopia deve possedere un carattere progettuale, fondato su un'analisi critica immanente della realtà sociale.

In questa direzione si colloca l'interpretazione del V libro della *Repubblica* di Platone, che viene qui assunto come modello paradigmatico di utopia politica. Contro letture ironiche (Leo Strauss) o aporetiche (alcuni interpreti contemporanei), si rivendica la serietà del progetto platonico: la *Kallipolis* si fonda su tre elementi radicali – parità tra uomo e donna, comunanza dei beni e governo dei filosofi – che rappresentano altrettante "ondate" di fondazione razionale di una città giusta. L'utopia platonica è, quindi, eminentemente politica, e si radica nella tensione tra ciò che è possibile, ciò che è desiderabile e ciò che è realizzabile. In tal

senso, la comunità dialogica costruita da Platone è già un modello intersoggettivo di trasformazione razionale del reale.

Un simile approccio è ripreso nella prima generazione della teoria critica, in particolare da Herbert Marcuse. Marcuse insiste sull'idea che una nuova società socialista debba fondarsi su una "nuova sensibilità" di natura anche erotico-estetica, capace di spezzare la logica del dominio tipica della società industriale avanzata. Tuttavia, nonostante questa speranza, l'autore si interroga se tale sensibilità esista davvero. E la risposta, almeno a livello antropologico, sembra essere negativa. L'individualismo acquisitivo e l'anomia sociale sembrano aver preso il sopravvento, impedendo qualsiasi *metabolè* trasformativa autentica.

3. Teoria critica e messianismo secolare

Il terzo e ultimo momento di questa riflessione si concentra sul nesso tra teoria critica, salvezza e utopia, assumendo come riferimenti principali Walter Benjamin e Theodor W. Adorno. In Benjamin, la tensione messianica e utopica è evidente, come pure la speranza nel passato: il concetto di *apokatastasis*, che compare nel saggio su Leskov, indica non solo la salvezza universale, ma anche la possibilità di ricomporre l'infranto. Tuttavia, tale salvezza non si dà mai come soluzione finale, bensì si manifesta nelle "intermittenze" del tempo, nelle cesure che dischiudono un'origine. Fabrizio Desideri ha sottolineato come vi sia qui una sorta di dinamica parmenidea nel modo in cui si configura la temporalità della salvezza benjaminiana.

Adorno, infine, rappresenta il culmine e il limite del pensiero utopico nella teoria critica. In *Metafisica. Concetti e problemi*, e nelle *Meditazioni sulla metafisica*, Adorno rifiuta esplicitamente entrambi i significati canonici del termine utopia – *ou-topos*, il non-luogo, ed *eu-topos*, il luogo felice. Immersi in un mondo totalmente falso, non possiamo più rappresentarci un altro mondo, pena la falsa coscienza. E tuttavia, proprio dentro questo mondo falso, si tratta di cercare qualcosa che brilla, qualcosa di inatteso. L'utopia, in Adorno, coincide con la negazione della negazione: la Giustizia che può solo manifestarsi nell'interstizio, nell'opera d'arte che esplode come fuoco d'artificio, nell'immagine che rivela l'alterità.

In conclusione, i termini che da sempre popolano l'immaginario utopico – pace, giustizia, solidarietà – trovano nella filosofia di Adorno una formulazione estrema e paradossale. Di fronte alla falsità assoluta, anche l'utopia si riduce, forse, al semplice "sopravvivere alla morte".