

PAOLO ASCAGNI

IL MARXISMO ERETICO DELLA «SCUOLA DI FRANCOFORTE»

UN EXCURSUS POLITICO-FILOSOFICO SUL PENSIERO DI MAX HORKHEIMER, THEODOR ADORNO E HERBERT MARCUSE¹

*Nella mia prima infanzia ho visto per la prima volta
gli spalatori di neve nei loro abiti consunti e leggeri.
Domandai chi fossero e mi fu risposto che erano uomini
senza lavoro a cui si procurava, con quella occupazione,
la possibilità di guadagnarsi il pane.
«Se lo meritano davvero, di dover spalare la neve»,
esclamai con rabbia: per scoppiare subito dopo
in un pianto diretto e inconsolabile.*

THEODOR WIESENGRUND ADORNO

*Un mendicante sognò un milionario.
Al risveglio incontrò uno psicoanalista.
Egli gli spiegò che il milionario era il simbolo di suo padre.
«Strano», disse il mendicante...*

MAX HORKHEIMER

*Per evitare
ogni malinteso romantico,
vorrei ripetere che la cultura è sempre stata
privilegio di una piccola minoranza:
una questione di ricchezza,
tempo e buona fortuna.
Per le masse popolari sottoprivilegiate,
i «valori superiori» della cultura
sono sempre stati mere parole
o vuote esortazioni, illusioni e inganni;
nel migliore dei casi
erano speranze ed aspirazioni
che rimasero inappagate.*

HERBERT MARCUSE

IL CONFRONTO CON HEGEL

IL DIBATTITO NELL'AREA MARXISTA. LA DIALETTICA HEGELIANA NELLA LETTURA DI HORKHEIMER. LA RIFLESSIONE CRITICA DI ADORNO. MARCUSE E LA REINTERPRETAZIONE DELLA FILOSOFIA DI HEGEL.

IL MARXISMO CRITICO DELLA «SCUOLA DI FRANCOFORTE»

LE NUOVE COORDINATE DEL MARXISMO OCCIDENTALE. LA PARABOLA DISCENDENTE DI HORKHEIMER. ADORNO ED IL SUPERAMENTO DEL MARXISMO. MARCUSE E LA PROSPETTIVA RIVOLUZIONARIA.

IL COMPLESSO RAPPORTO CON LA PSICANALISI

I LIMITI DELLA TRADIZIONE PSICANALITICA NELLA RIFLESSIONE DI HORKHEIMER. ADORNO E LE PROSPETTIVE DI UNA NUOVA PSICANALISI. MARCUSE E LA LIBERAZIONE DELL'«EROS».

L'ASPRÀ POLEMICA CON IL POSITIVISMO E LA RILETTURA DELL'ILLUMINISMO

MARXISMO E POSITIVISMO. HORKHEIMER E LE CONTRADDIZIONI DELL'OPZIONE SCIENTISTA. LA FALLACIA POSITIVISTA SECONDO ADORNO. LA CRITICA DI MARCUSE E LE RAGIONI DELLA FILOSOFIA. HORKHEIMER, ADORNO E LA DIALETTICA DELL'ILLUMINISMO. LA METAFORA DI ULISSE.

LA QUESTIONE POLITICA ED IL PROBLEMA RELIGIOSO

I FRANCOFORTESI ED IL «SESSANTOTTO». GLI ESITI POLITICI DEL PENSIERO DI ADORNO E HORKHEIMER. HORKHEIMER E LA QUESTIONE RELIGIOSA. CONCLUSIONI.

APPENDICE

SPUNTI PER UNA RIFLESSIONE CRITICA. ATTUALITÀ DELLA «SCUOLA DI FRANCOFORTE».

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

¹ La versione originale di questo saggio risale ai primi anni novanta, e venne pubblicata nel 1995 in un mia raccolta di testi filosofici e teologici. L'attuale rielaborazione è radicalmente diversa, non solo per la mole (quasi il quadruplo), ma soprattutto perché è stata rivista alla luce della consultazione di un *corpus* assai più ampio di opere dei tre autori. E' poi il caso di precisare che rispetto ad allora, l'impianto ideologico del mio pensiero è mutato in modo sostanziale; se pertanto qualcuno avesse letto quel mio primo saggio, lo dovrà semplicemente... dimenticare. Le citazioni in epigrafe al titolo sono tratte dai seguenti testi: T. W. ADORNO, *Monogrammi* (1946-47), in *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa* (1951), Torino 1979, pagg. 227-228. M. HORKHEIMER, *Crepuscolo. Appunti presi in Germania 1926-1931*, Torino 1977. H. MARCUSE, *Note su una ridefinizione della cultura* (1965), in *Cultura e società* (1965), Torino 1982, pag. 285.

L'attività politica e culturale della «Scuola di Francoforte» ha certamente rappresentato uno dei momenti cruciali della riflessione filosofica del secolo scorso. I pensatori che l'hanno resa celebre, direttamente o indirettamente, sono stati per alcuni decenni un punto di riferimento di grande rilievo per il dibattito culturale del mondo occidentale, per poi conoscere una parabola discendente apparentemente fatale; ma se anche così fosse, per interloquire sulle prospettive future del pensiero post-moderno non si può certo prescindere da una delle correnti più significative della filosofia novecentesca, che oltretutto, e non a caso, continua ad attraversare ricorrenti fasi di 'rinascita'.

Qualunque sia il giudizio sul Marxismo e sulle sue diramazioni più o meno eterodosse, è ovviamente illogico tagliare via in modo asettico un movimento di idee che ha mobilitato e travolto centinaia di milioni di persone, non fosse altro perché – pur assodato il drammatico fallimento del «socialismo reale» – il volto trionfante del capital-liberalismo si presenta, nella sua versione ormai altrettanto «reale», sempre più selvaggio e distruttivo, e non più solo nei tre quarti di pianeta tradizionalmente messi al servizio dello (scricchiolante) benessere dell'Occidente: con la non marginale differenza che, se la presunta realizzazione pratica del 'comunismo' si è dimostrata palesemente in contrasto con molte delle genuine teorie marxiste, la crisi permanente del capitalismo affonda le sue radici, in larga parte, in una serie di gravi contraddizioni insite nei cardini del pensiero liberale.

Peraltro, è veramente paradossale notare come nel momento stesso in cui la sinistra cerca tenacemente, non di rado in modo patetico, di chiudere i conti con l'eredità del Marxismo (e spesso con lo stesso atteggiamento acritico con cui celebrava i fasti della sua fasulla versione in stile sovietico), le drammatiche sfide dell'epoca della globalizzazione liberista stanno riportando d'attualità molti aspetti dell'analisi e della prassi marxista: con buona pace dei professori della perfezione geometrica del «nuovo ordine mondiale».

Del resto, se parliamo di «Scuola di Francoforte», parliamo di intellettuali che rispondono ai nomi di Walter Benjamin, Theodor W. Adorno, Friedrich Pollock, Max Horkheimer, Herbert Marcuse ed Erich Fromm; già la semplice considerazione di un tale elenco ci fa capire l'importanza di questa corrente di pensiero, un'importanza che ovviamente prescinde da ogni personale e legittimo giudizio di merito, e che pertanto non può essere misconosciuta né tantomeno elusa.

In questo saggio ci siamo riproposti di esporre nel modo più articolato possibile le tematiche di fondo dei tre maggiori esponenti della «Scuola di Francoforte», THEODOR WIESENGRUND ADORNO (1903-1969), MAX HORKHEIMER (1895-1972) e HERBERT MARCUSE (1898-1979). Non è nostra intenzione tracciare l'esposizione organica del loro pensiero, come è già stato fatto, e brillantemente, da studiosi più esperti di noi; dedicheremo invece la nostra attenzione soprattutto alle *filosofie di riferimento* che, in positivo od in chiave polemica, hanno influito in modo determinante sui loro studi e sulla loro formazione – il pensiero hegeliano, il Marxismo, la psicanalisi, l'Illuminismo, il Positivismo – mentre negli ultimi capitoli affronteremo alcuni temi più specifici: gli esiti politici del lavoro a tutto campo della «Scuola di Francoforte», il rapporto con la problematica religiosa, una serie di rilievi critici sulla loro *eredità culturale*. Lo faremo scorrendo le numerose opere di questi tre autori, ed introducendo i singoli temi con i tratti salienti della riflessione filosofica dell'universo neo-marxista; ci avvarremo, inoltre, del prezioso contributo di alcuni dei molti saggi dedicati ai *francofortesi*, che abbiamo scelto, come si potrà notare, in modo da confrontarci con aree culturali di segno diverso se non contrapposto. E com'è nostro costume, daremo molto più spazio alle citazioni dirette degli autori, che non alle nostre rielaborazioni: sia per deferenza nei confronti di studiosi di così alto profilo, sia perché non ci è mai piaciuto apparire per quel che non siamo.

Prima di entrare nel vivo delle questioni, è bene ripercorrere per sommi capi la storia della «Scuola di Francoforte». Le sue origini, spiega Giovanni Fornero, *"risalgono all'epoca della repubblica di Weimar, allorché Felix Weil, figlio di un danaroso commerciante di granaglie, di fronte alla degenerazione dogmatica del Marxismo da un lato, e al suo imbastardimento revisionista dall'altro, aveva deciso, nel 1922, di finanziare un convegno settimanale di studi marxisti, denominato «Erste Marxistische Arbeitswoche» (EMA), da tenersi a Ilmenau (Turingia). Il successo di questa iniziativa – a cui parteciparono alcuni dei più noti intellettuali marxisti dell'epoca: da Gyorgy Lukács a Karl Korsch, da Friedrich Pollock a Karl A. Wittfogel – aveva spinto Weil a istituzionalizzare l'originario progetto delle settimane di studi annuali in uno stabile Centro Studi"*².

² G. FORNERO, *La Scuola di Francoforte*, capitolo II della *Storia della Filosofia* di Nicola Abbagnano (volume IV, «La filosofia contemporanea»), Torino 1991, pag. 114.

Associato all'Università di Francoforte, il centro venne denominato «Istituto per la Ricerca Sociale» e inaugurato ufficialmente il 3 febbraio 1923; dopo la temporanea direzione, nella fase costituente, di KURT ALBERT GARLACH (1866-1922), il primo responsabile vero e proprio fu l'economista CARL GRUNBERG (1861-1940) – fondatore della rivista «Archivio per la storia del socialismo e del movimento operaio» – che nel suo discorso di insediamento salutò con entusiasmo le prospettive di un radioso futuro per l'umanità. *"«Magnum ab integro saeculorum nascitur ordo», un nuovo ordine nasce dalla pienezza dei tempi (...) Sono sempre più numerosi, e acquistano un peso crescente, coloro i quali non solo credono, desiderano e sperano, ma sono scientificamente e fermamente convinti che il nuovo ordine che va nascendo sarà socialista (...) e che a questa meta noi tendiamo con rapidità crescente. Come ben sapete, anch'io condivido questa concezione. Sono anch'io un avversario dell'ordine sociale, economico e giuridico che ci è stato storicamente tramandato, e un seguace del marxismo. Circa vent'anni fa ho creduto ancora di dover muovere obiezioni contro il pilastro centrale del socialismo scientifico, la concezione materialistica della storia. Ma, ammaestrato dallo sviluppo che c'è stato da allora, le ho abbandonate"*³.

A lui successe, nel 1929, l'economista FRIEDRICH POLLOCK (1894-1970); finalmente, il 24 gennaio 1931, Horkheimer assunse la guida dell'Istituto e l'anno dopo fondò la «Rivista per la ricerca sociale», con l'obiettivo di *"promuovere la teoria dell'attuale processo sociale concentrando tutte le scienze specialistiche rilevanti per la sua ulteriore elaborazione sul problema della società. Le forze economiche, psichiche e specificamente sociali sono da trattare in indagini riferite ai rispettivi ambiti della scienza, per determinare l'efficacia sociale. Nella rivista ci si occuperà anche di questioni inerenti alla concezione del mondo e alla filosofia, nella misura in cui sono rilevanti per la teoria della società. Impiegando i nuovi metodi e risultati delle singole scienze, ci si propone di rendere (...) comprensibili i processi sociali"*⁴.

In pochi anni il Centro divenne il polo di attrazione di un gran numero di studiosi, molti dei quali destinati ad una brillante carriera accademica e culturale, come – oltre ai già citati Adorno, Pollock e Marcuse – il critico letterario WALTER BENJAMIN (1892-1940), l'economista HENRYK GROSSMAN (1881-1950), il politologo FRANZ NEUMANN (1900-1954), lo psicologo ERICH FROMM (1900-1980), i sociologi KARL AUGUST WITTFOGEL (1896-1988) e LEO LÖWENTHAL (1900-1993).

Ma tutto precipitò di lì a poco. Le persecuzioni naziste determinarono, nel febbraio del 1933, la sospensione della rivista e costrinsero all'emigrazione all'estero quasi tutti i collaboratori, in gran parte di origini ebraiche; alcuni, purtroppo, furono catturati e morirono nei campi di concentramento. Sedi provvisorie dell'Istituto furono localizzate a Ginevra e Parigi, ma già in quel periodo molti dei *francofortesi* si stabilirono a New York; qui il nuovo «Istituto internazionale di ricerca sociale» venne associato alla *Columbia University* e la rivista, denominata «*Studies in Philosophy and Social Science*», riuscì ad essere pubblicata fino al 1941. La ripresa in grande stile dell'attività divenne possibile alla fine della guerra. Negli Stati Uniti rimasero Marcuse, Lowenthal, Fromm e Neumann, mentre a Francoforte tornarono Horkheimer, Adorno e Pollock, che nel 1950 riaprirono l'Istituto; tutti, comunque, esercitarono per circa un trentennio un notevole influsso sul mondo culturale e sulla realtà sociale dell'Occidente, formando intellettuali del calibro di JURGEN HABERMAS (1929) ed assumendo un ruolo di primo piano negli ambienti della sinistra occidentale, soprattutto negli anni sessanta e settanta.

IL CONFRONTO CON HEGEL

[1] IL DIBATTITO NELL'AREA MARXISTA. Il fulcro delle riflessioni dei tre principali esponenti della «Scuola di Francoforte» è naturalmente l'opera di Karl Marx (1818-1883), ma la premessa necessaria è la soluzione del rapporto con Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), il grande protagonista della stagione dell'Idealismo tedesco ed uno dei massimi vertici della filosofia di ogni tempo. Nell'ambito del neo-marxismo europeo, segnatamente nell'area occidentale, le opinioni, com'è noto, erano piuttosto divergenti rispetto alla rigida ortodossia imposta dalla *nomenclatura* sovietica. Per NIKOLAJ LENIN

³ C. GRUNBERG, ripreso da R. Wiggershaus, *La Scuola di Francoforte. Storia, sviluppo teorico, significato politico*, Torino 1992, pag. 36.

⁴ M. HORKHEIMER, ripreso da A. Schmidt, *Postscritto del curatore* (1974) all'edizione italiana di *Teoria critica* (1968), Torino 1974, volume II, pag. 332.

(VLADIMIR ILIC UL'JANOV 1870-1924), in particolare, *"la dialettica, come già spiegava Hegel, comprende in sé gli elementi del relativismo, della negazione, dello scetticismo, ma non si riduce al relativismo. La dialettica materialistica di Marx e di Engels contiene in sé incontestabilmente il relativismo, ma non si riduce ad esso; ammette cioè la relatività di tutte le nostre conoscenze, non nel senso della negazione della verità obiettiva, ma nel senso della relatività storica dei limiti dell'approssimazione delle nostre conoscenze a questa verità"*⁵.

Lenin, in buona sostanza, ammette sì che le nostre conoscenze ci possono portare solo a delle verità relative, ma senza per questo accettare un relativismo assoluto, poiché tale opzione, carica di una inevitabile connotazione scettica, non potrebbe che sfociare in un cinico indifferentismo, o peggio nel rifugio di un limbo spiritualista; un comunista coerente, pertanto, non può avallare una siffatta concezione di relativismo. Il metodo dialettico, al contrario, è lo strumento che ci permette di *"analizzare il processo per cui la conoscenza nasce dall'ignoranza o grazie al quale la conoscenza vaga e incompleta diventa conoscenza più adeguata e più precisa"*⁶. In altri termini, *"dal punto di vista del materialismo moderno"*, che è il contributo fondamentale del Marxismo alla logica della dialettica, *"i limiti dell'approssimazione delle nostre conoscenze alla verità oggettiva assoluta sono storicamente relativi, ma l'esistenza stessa di questa verità non è contestabile, come non è contestabile che ci avviciniamo ad essa"*⁷. Ma come opportunamente notano Ugo e Annamaria Perone, Giovanni Ferretti e Claudio Ciancio, per Lenin – e qui veniamo al giudizio su Hegel – *"la filosofia, come ogni scienza, ha necessariamente un carattere «partitico», di appoggio o di contrasto con una determinata politica. Così ad esempio l'Idealismo è intrinsecamente reazionario, mentre il Materialismo è intrinsecamente rivoluzionario. Si dà una scienza borghese e una scienza progressista, non invece una scienza neutra"*⁸.

In alcuni dei testi successivi, per la verità, Lenin mostrò – pur nell'ambito di un giudizio di fondo sostanzialmente coerente – una diversa considerazione per la filosofia di Hegel; soprattutto, nel contesto della polemica contro le posizioni soggettiviste e coscienzialiste dell'Empiriocriticismo di Ernst Mach (1838-1916), fu indotto a rivalutare l'Idealismo hegeliano nella sua connotazione oggettivistica, sempre, ovviamente, filtrata in senso compiutamente materialistico. E tuttavia, pur ribadendo che *"la dialettica delle «cose» crea la dialettica delle «idee», e non viceversa"*⁹, in alcuni passaggi Lenin evidenzia, rispetto al suo rigido oggettivismo, un certo qual recupero del ruolo attivo della coscienza¹⁰. *"Frequentemente – puntualizza Salvatore Tassinari – è stata citata la pagina in cui Lenin scrive che «la coscienza dell'uomo non solo rispecchia il mondo oggettivo, ma altresì lo crea»¹¹, affermando così, che mentre da un punto di vista teoretico il soggetto non può che riprodurre l'oggetto nella sua necessità, dal punto di vista della prassi esso si contrappone al mondo oggettivo, perché «non soddisfa l'uomo, e l'uomo decide di cambiarlo con la sua azione»¹². In questo senso la pratica è superiore alla conoscenza teorica"¹³; ed infatti *"l'attività dell'uomo, che si è fatto un quadro oggettivo del mondo, 'modifica' la realtà esterna, ne distrugge la determinatezza (=ne cambia questi o quei lati, qualità) e le sottrae così i tratti dell'apparenza, dell'esteriorità, della nullità, la rende esistente in sé e per sé (=oggettivamente vera)"¹⁴.**

In ogni caso, lo stesso Marx aveva già espresso, in diverse occasioni, la propria posizione. Sulla dialettica, ad esempio, egli scrisse in un celebre passo che *"per Hegel il processo del pensiero, che egli trasforma addirittura in soggetto indipendente sotto il nome di Idea, è il demiurgo del Reale, che costituisce soltanto la sua apparenza fenomenica o esterna. Per me, viceversa, l'Ideale non è che il*

⁵ N. LENIN, *Materialismo ed Empiriocriticismo* (1909), Roma 1950.

⁶ N. LENIN, *Materialismo...* op. cit. (1909), pag. 75.

⁷ N. LENIN, *Materialismo...* op. cit. (1909), pag. 101.

⁸ U. PERONE, A. PERONE, G. FERRETTI, C. CIANCIO, *Storia del pensiero filosofico*, Torino 1982, volume III, pag. 449.

⁹ N. LENIN, *Quaderni filosofici* (edizione postuma 1933), in *Opere complete*, Roma 1955-1971, volume XXXVIII, pag. 182.

¹⁰ Ricordiamo, ad ulteriore chiarimento, che in *Materialismo ed Empiriocriticismo* (1909) Lenin aveva detto seccamente che *"il materialismo, in pieno accordo con le scienze naturali, considera come dato primordiale la materia e come dato secondario la coscienza, il pensiero, la sensazione; poiché la sensibilità è connessa, in una forma chiaramente espressa, unicamente alle forme superiori della materia"*.

¹¹ N. LENIN, *Quaderni...* op. cit. (edizione postuma 1933), volume XXXVIII, pag. 197.

¹² N. LENIN, *Quaderni...* op. cit. (edizione postuma 1933), volume XXXVIII, pag. 198.

¹³ S. TASSINARI, *Il marxismo dopo Marx*, capitolo 15 di *Le filosofie del Novecento*, scritto in collaborazione con Giovanni Fornero, Milano 2002, volume I, pag. 439.

¹⁴ N. LENIN, *Quaderni...* op. cit. (edizione postuma 1933), volume XXXVIII, pag. 202.

Materiale, convertito e tradotto nella testa dell'uomo. La mia critica del lato mistificatore della dialettica hegeliana risale a quasi trent'anni fa, quando essa era ancora la moda del giorno (..) [ma] la mistificazione di cui soffre la dialettica nelle mani di Hegel, non toglie affatto che egli per primo ne abbia esposto in modo comprensivo e cosciente le forme di movimento generali. In lui, la dialettica si regge sulla propria testa. Bisogna capovolgerla per scoprire il nocciolo razionale entro la scorza mistica"¹⁵. Com'è noto, mentre Hegel sosteneva la sintesi degli opposti nel terzo decisivo momento della dialettica (tesi-antitesi-sintesi), in quanto "il vero è il divenire di sé stesso, il circolo che presuppone ed ha all'inizio la propria fine come proprio fine e che solo mediante l'attuazione e la propria fine è effettuale"¹⁶, Marx vedeva nella dialettica il metodo per comprendere la realtà delle cose nel loro passaggio da una fase alla sua successiva negazione: inevitabilmente legata, però, a un processo rivoluzionario di superamento distruttivo, e non pacificante, dello *status quo* esistente.

In ogni caso, secondo i marxisti ortodossi era stato Lenin a chiudere la questione, elaborando la corretta chiave di lettura del materialismo dialettico di Marx e Friedrich Engels (1820-1895); questi, da par suo, aveva liquidato Hegel descrivendolo come l'ultimo dei filosofi, colui che con le leggi della dialettica aveva aperto le porte alla "vera conoscenza positiva del mondo"¹⁷. Ma negli ambienti del Marxismo occidentale il problema era ben lontano dall'essere risolto. ANTONIO LABRIOLA (1843-1904) non condivideva l'ottimistica convinzione di certi ambienti della sinistra europea, troppi condizionati da suggestioni positivistiche, sull'inevitabile superamento del capitalismo; non si tratta solo della sua ben nota avversione per il Positivismo ("i positivisti – diceva con caustica asprezza – sono per me i rappresentanti della degenerazione cretina del tipo borghese"¹⁸), ma di una esplicita freddezza sulle presunte virtù 'taumaturgiche' della dialettica, a meno di rileggerla in un'ottica materialistica mai prona ad una pacificante filosofia della storia. "In questo trapasso dalla critica del pensiero soggettivo – che esamina dal di fuori delle cose e immagina di poterle correggere per conto suo – all'intelligenza dell'autocritica che la società esercita sopra di se stessa nella immanenza del suo proprio processo: soltanto in ciò consiste la «dialettica della storia» che Marx ed Engels, solo in quanto erano materialisti, trassero dall'idealismo di Hegel"¹⁹.

Diversa era la tesi di RODOLFO MONDOLFO (1877-1976), secondo il quale la dialettica deve essere intesa come "un rapporto necessariamente reciproco" di soggetto e oggetto, "la cui realtà è nella praxis: la loro opposizione non è che la condizione dialettica del loro processo di sviluppo, della loro vita"²⁰, ma nel senso della riduzione della filosofia della prassi ad una sorta di storicismo umanistico. Come argutamente spiegava Norberto Bobbio, Mondolfo "rovescia Hegel sostituendo allo Spirito l'uomo concreto; (..) rende umanistico, servendosi di Feuerbach, lo storicismo di Hegel, e rende storicistico, servendosi di Hegel, l'umanismo di Feuerbach"²¹.

Di altro livello è la riflessione di ANTONIO GRAMSCI (1891-1937), che peraltro – sia detto di passaggio – divergeva da Lenin già sulle teorie della conoscenza esposte in *Materialismo ed empiriocriticismo*²². Comunque, a proposito della dialettica, Gramsci, nel ritenere fondamentale il recupero delle radici hegeliane di Marx per una esatta comprensione della sua opera, considera altrettanto necessario fare i conti la lettura del marxismo filtrata da Benedetto Croce (1866-1952), punto di riferimento imprescindibile della cultura italiana. Se Marx, infatti, aveva trasformato lo storicismo idealistico di Hegel in uno «storicismo realistico», Croce a sua volta aveva riletto questo storicismo tornando a Hegel attraverso la mediazione dello stesso Marx; e coerentemente con la sua posizione filosofica, Croce aveva fatto dello «storicismo realistico» marxiano una 'creatura' nuovamente idealistica. Gramsci, comunque, non respinge *in toto* l'impianto crociano, a cui anzi riconosce non pochi meriti; il problema, semmai, è di depurarlo da talune (gravi) astrattezze che, al di là dell'intenzione di Croce di approdare ad uno storicismo *assoluto*, a suo parere egli non è riuscito ad evitare.

In ambito italiano, comunque, non mancarono alcune voci discordi. La posizione più compiutamente

¹⁵ K. MARX, *Poscritto alla seconda edizione di Il Capitale* (1873), Torino 1974, pag. 87.

¹⁶ G. W. F. HEGEL, *Prefazione alla Fenomenologia dello Spirito* (1807), Firenze 1973, pag. 19.

¹⁷ F. ENGELS, *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca* (1888), Roma 1950, pag. 19.

¹⁸ A. LABRIOLA, *Lettere a Engels*, Roma 1949, pagg. 13-14.

¹⁹ A. LABRIOLA, *Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare* (1896), in *La concezione materialistica della storia*, Bari 1976, pag. 106.

²⁰ R. MONDOLFO, *Umanismo di Marx* (1968), Torino 1968, pag. 12.

²¹ N. BOBBIO, *Introduzione* (1968) a *Umanismo di Marx* di R. Mondolfo, pagg. XLVII-XLVIII.

²² Cfr. A. GRAMSCI, *Quaderni dal carcere*, Torino 1975, volume II, pag. 1416.

avversa non solo allo storicismo gramsciano, ma più in generale alle suggestioni hegel-marxiste, ha trovato espressione in GALVANO DELLA VOLPE (1895-1968), fautore di una sorta di marxismo che è stato definito «galileiano»²³; ed è ben noto come nella fuoriuscita di LUCIO COLLETTI (1924-2001) dall'area marxista – per approdare a posizioni liberali – abbia giocato un ruolo decisivo la scoperta, a suo dire, di deviazioni dialettiche nello stesso Marx, che inizialmente egli riteneva appartenessero solo a scorrette riscritture di impianto, per l'appunto, hegel-marxista, da lui sempre criticate con particolare *vis* polemica²⁴.

L'obiettivo critico di buona parte del Marxismo occidentale è sempre stata, comunque, quella lettura positivizzante del processo storico che ha avuto in KARL KAUTSKY (1854-1938) il suo grande mentore. Profondamente influenzato dall'evoluzionismo darwiniano e soprattutto haeckeliano, egli elaborò una reinterpretazione della dottrina marxista a partire, di fatto, dalla rimozione della dialettica hegeliana; lo dimostra la sua concezione *oggettivistica* dei processi sociali, intesi come una naturale evoluzione dal capitalismo al socialismo. Tale sbocco era a suo parere inevitabile, secondo una concezione deterministica della storia di tutta evidenza positivista; e pertanto non sorprende il rifiuto, da parte di Kautsky, di ogni esaltazione soggettivistica dell'azione politica. In tal senso, egli fu sempre contrario alle rotture rivoluzionarie (ivi compresa la stessa Rivoluzione russa del 1917), proprio in quanto forzature inutili – ed anzi, controproducenti – dell'evoluzione graduale, e *certa*, verso la società socialista. E' del tutto ovvio, pertanto, che una simile concezione non potesse che escludere a priori l'accentuazione marxiana del momento «negativo» della dialettica che infatti, estrapolata dall'impianto idealistico hegeliano, costituisce la giustificazione stessa e la logica profonda dell'agire rivoluzionario.

E' il caso di notare che anche EDUARD BERNSTEIN (1850-1932), pur contrario alle tesi deterministiche di Kautsky, fece del rigetto di Hegel uno dei punti cardine del suo «revisionismo»: *"ciò che Marx ed Engels hanno prodotto di grande, l'hanno prodotto non grazie alla dialettica hegeliana, ma malgrado essa"*²⁵. Ed è quindi del tutto ovvio che la critica più serrata sia delle posizioni kautskyane che di quelle alla Bernstein, sia stata contrassegnata, in particolare, dall'individuazione della dialettica – nella versione propria di Marx – come elemento discriminante per un pensiero e un'azione veramente rivoluzionari: è il caso di ROSA LUXEMBURG (1870-1919), certamente la più lucida nel percepirlo come uno dei veri punti di snodo del dibattito interno al variegato mondo della sinistra operaia.

Ma la rilettura di Hegel più controcorrente, per così dire, è stata quella di GYORGY LUKÁCS (1885-1971). Come spiegava esemplarmente Bobbio, *"la via più naturale per operare il riavvicinamento è sembrata sinora quella di «hegelianizzare» Marx. Lukács segue il cammino inverso: «marxifica» Hegel. Si potevano trovare residui hegeliani in Marx (era la via più facile). Lukács trova invece germi marxisti in Hegel. In ciò sta appunto la novità dell'interpretazione"*²⁶. Per il filosofo ungherese, tanto per cominciare, la tradizionale interpretazione dell'opera di Hegel come frutto maturo del Romanticismo è una 'leggenda' assolutamente priva di fondamento. *"Nella comprensione dialettica di questi problemi [la rivoluzione industriale] Hegel è altrettanto lontano dalla piattezza di Bentham quanto dalla falsa e reazionaria 'profondità' dei Romantici. Egli si sforza piuttosto di intendere teoricamente la vera struttura interna, le vere forze motrici della sua epoca, del capitalismo, e di penetrare la dialettica del suo movimento"*²⁷. E nonostante gli evidenti limiti della sua analisi, Hegel ha comunque vissuto con Wolfgang Goethe (1749-1832) *"all'inizio dell'ultimo grande e tragico periodo dell'evoluzione borghese. A entrambi si presentano già le contraddizioni insolubili della società borghese, la separazione dell'individuo e del genere ad opera di questa evoluzione. La loro grandezza consiste, da un lato, in ciò, che guardano impavidamente in faccia a queste contraddizioni e cercano di trovare per esse l'espressione poetica e filosofica più alta. Essi vivono, d'altra parte, all'inizio di questo periodo, per cui è ancora possibile ad entrambi – anche se non senza artifici e contraddizioni – creare rappresentazioni ampie e sintetiche dell'esperienza del genere umano, dell'evoluzione della coscienza generica dell'umanità"*²⁸.

²³ Cfr., ad esempio, G. DELLA VOLPE, *Rousseau e Marx* (1964), Roma 1997.

²⁴ Cfr. L. COLLETTI, *Il marxismo ed Hegel* (1969), Bari 1969.

²⁵ E. BERNSTEIN, *I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia* (1899), Bari 1968, pag. 70.

²⁶ N. BOBBIO, *Da Hobbes a Marx*, Napoli 1964, pag. 207.

²⁷ G. LUKÁCS, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica* (1948), Torino 1960, pag. 21.

²⁸ G. LUKÁCS, *Il giovane Hegel...* op. cit. (1948), pag. 784.

Fieramente contrario alla reinterpretazione «naturalistica» di Engels della dialettica, Lukács resta perciò fermo all'originaria posizione di Marx, che mantiene la dialettica nel solo contesto del mondo storico-sociale; da questo punto di vista fornisce un contributo di rilievo all'approfondimento di una delle connotazioni più caratteristiche del Marxismo occidentale. Egli, tra l'altro, dissente dalla rigida impostazione economicista della presunta ortodossia marxista: *"ciò che distingue in modo decisivo il Marxismo dalla scienza borghese non è il predominio delle motivazioni economiche nella spiegazione della storia, ma il punto di vista della totalità"*, e ciò perché proprio tale categoria – nella sua determinazione del dominio del tutto sulle parti – rappresenta *"l'essenza del metodo che Marx ha assunto da Hegel"*²⁹, ovviamente rielaborandolo e finalizzandolo ad una scienza del tutto nuova – nella quale, peraltro, è possibile comprendere tutte le problematiche del processo storico (comprese quelle di tipo economico), che perdono ogni carattere meccanicistico, non si frammentano in isole separate e si integrano le une con le altre³⁰.

KARL KORSCH (1886-1961) si è dimostrato un po' meno assertorio del suo amico-nemico Lukács. E' indiscutibile, a suo parere, che *"nella seconda metà del XIX secolo i filosofi borghesi, oltre ad avere completamente dimenticato la filosofia hegeliana, avevano del tutto perduto la visione «dialettica» del rapporto tra filosofia e realtà, tra teoria e prassi che nell'epoca di Hegel aveva costituito il principio vivente della filosofia e della scienza nel suo complesso"*³¹; ed è altrettanto convinto che Marx ed Engels abbiano colpito, e duramente, *"non solo tutta la filosofia idealista borghese sviluppata fino ad allora, ma in pari tempo ogni filosofia in generale"*³², nella sua qualità di supporto ideologico al sistema di potere della classe dominante³³. E tuttavia, Korsch vede in Hegel *"il massimo pensatore che la società borghese abbia prodotto nella sua epoca rivoluzionaria"* – cioè prima della reazione conservatrice del 1848 –, colui che considerava *"la «rivoluzione nella forma del pensiero» come una forma reale dell'effettivo processo sociale rivoluzionario"*³⁴. Non è un caso, insomma, se molti studiosi abbiamo visto in Korsch un pensatore più hegel-marxista che non marxista *tout court*. Leninista, no di certo; basti ricordare che già nel 1930, proprio nell'ambito di una serrata polemica con Lenin, aveva accusato il leader russo di non aver compreso appieno il passaggio dall'Idealismo al materialismo, e di aver riportato il tutto ad una fase addirittura pre-hegeliana, al punto di ridurre la teoria marxiana ad una concezione a-dialettica³⁵! Lo schiaffo alla ortodossia sovietica, che aveva prima attaccato, e poi ufficialmente condannato, le tesi di Korsch, non poteva essere più duro ed irriverente.

Più articolato è il giudizio di ERNST BLOCH (1885-1971), altro grande «eretico» del Marxismo. Come ci spiega Remo Bodei, *"Bloch ha avuto il merito di porre fine ad un'annosa diatriba sulla distinzione tra metodo e sistema in Hegel: il metodo, la dialettica, da conservare (in quanto «algebra della rivoluzione»); il sistema, la costruzione esterna, da eliminare (in quanto camicia di forza reazionaria). Egli ha dimostrato come la linea di demarcazione fra un Hegel «progressivo» ed uno «conservatore» passi sia all'interno dei metodo che del sistema. Così come la dialettica non è di per sé rivoluzionaria, altrettanto il sistema non è di per sé retrogrado"*³⁶. Il cambio di prospettiva è notevole, ma il riconoscimento, più volte sottolineato, della genialità di Hegel, non può prescindere dalla valutazione dei limiti del suo pensiero. Secondo Bloch, infatti, la triade dialettica del filosofo tedesco è *"un cerchio di cerchi"*, ove *"non c'è futuro, non c'è nulla che non vi fosse già da sempre, che non venga*

²⁹ G. LUKACS, *Storia e coscienza di classe* (1923), Milano 1974, pagg. 35 e 36.

³⁰ Del problema dell'*oggettivazione* e dell'*alienazione* del lavoro, la cui 'incomprensione' lo stesso Lukács attribuirà, nella sua celebre «autocritica» del 1967, all'influenza di Hegel, accenneremo qualcosa nel prossimo capitolo (nella parte dedicata a Marcuse). Lukács, comunque, rimarrà sempre legato alla strumentazione concettuale dell'hegelismo; ciò lo condurrà, a volte, anche a discutibili schematismi di giudizio (in particolare in *La distruzione della ragione*, 1954), ma anche ad un netto e significativo distanziamento dall'ortodossia sovietica nell'ultima sua opera, l'incompiuta e ponderosa *Ontologia dell'essere sociale*.

³¹ K. KORSCH, *Marxismo e filosofia* (1923), Milano 1966, pag. 39.

³² K. KORSCH, *Marxismo...* op. cit. (1923), pag. 37.

³³ Ma senza dimenticare, particolare che non può mai essere sottovalutato, che Marx, *"contrariamente agli epigoni, non liquida ogni filosofia dichiarandola vuota elucubrazione; [egli] piuttosto respinge drasticamente ogni teoria, filosofica e scientifica, che in pari tempo non sia prassi, prassi umana sensibile, reale, terrena"*. K. KORSCH, *Marxismo...* op. cit. (1923), pag. 81.

³⁴ K. KORSCH, *Marxismo...* op. cit. (1923), pag. 44.

³⁵ Cfr. K. KORSCH, *Marxismo...* op. cit. (1923), edizione del 1930, pag. 138, nota 30.

³⁶ R. BODEI, *Introduzione* (1975) a *Soggetto-oggetto. Commento a Hegel* di E. Bloch, Bologna 1975, pag. XVII.

rimemorato e concretizzato"³⁷: ed anche "se la dialettica si ribella, anzi strepita come nient'altro al mondo, tuttavia il suo circolo di circoli riporta ogni incremento delle figure del mondo nei già visti arsenali di quell'antico, primordiale In-sé, che può essere bensì la cosa più povera di determinazioni, ma ciò che più decide, che decide in anticipo sul contenuto"³⁸. Se l'essere è solo un eterno ritorno all'esser-stato, si cade nella malattia mortale della metafisica occidentale: "l'anamnesi è la malìa che, da Talete fino a Hegel, ha fuorviato ogni filosofia, nella supposizione, cioè, che tutto il nostro sapere sia rimemorazione"³⁹. Non basta, quindi, capovolgere marxisticamente l'Idealismo in materialismo; occorre invece recuperare quella categoria del «possibile» che già Soren Kierkegaard (1813-1855) aveva brandito contro la rigida tirannia hegeliana del «necessario» – pena l'annullamento di qualsiasi prospettiva utopica (quindi *concreta*, e non utopistica!) della prassi rivoluzionaria.

Spostandoci in terra francese, mentre ROGER GARAUDY (1913) individua le radici più lontane del Marxismo non solo in Hegel, ma anche in Fichte (1762-1814), nel segno di un materialismo in cui l'uomo è il soggetto assoluto della realtà, LOUIS ALTHUSSER (1918-1990) si muove esattamente in senso opposto, per negare recisamente qualsiasi lettura umanista – e storicista – di Marx (come vedremo meglio nel prossimo capitolo). In tal senso, è ovvio che Althusser rifiuti ogni legame con Hegel, al punto di affermare che Karl Marx "non è mai stato hegeliano, ma dapprima kantiano-fichtiano, poi feuerbachiano"; con la conseguenza che, in definitiva, egli "non [ha] mai cessato di allontanarsi da Hegel"⁴⁰. Il punto essenziale, come spiega il Tassinari, è che per Althusser "il Marxismo storicistico non ha compreso che per il Marx maturo la storia non è, come ha pensato lo storicismo hegeliano (..), un processo attraverso il quale un Principio tenderebbe a una meta prestabilita, bensì «un processo senza Soggetto né Fine»⁴¹, estraneo a ogni idea di intenzionalità"⁴². E' lo stesso Althusser ad indicare nei suoi studi su Spinoza il tramite per comprendere la 'mistificazione' della dialettica hegeliana e la radicale reinterpretazione di Marx – una tematica, però, che (purtroppo) possiamo solo accennare⁴³.

Agli antipodi di simili concezioni, ovviamente, si pone l'altro grande *maître à penser* della sinistra francese, JEAN PAUL SARTRE (1905-1980), che nel suo tentativo di coniugare Esistenzialismo e Marxismo, individua un punto fondamentale nel rifiuto di una certa deriva 'assolutista' del pensiero hegeliano; ed in tal senso ricorda come già Kierkegaard aveva giustamente rivendicato la concretezza del singolo uomo contro la «totalità» di Hegel, respingendone però le connotazioni irrazionalistiche ed individualistiche, e quindi esaltando l'approccio di Marx alla «questione Hegel». Il vero problema è rappresentato dalle versioni deterministiche ed anti-umaniste di una parte delle correnti marxiste, alle quali Sartre oppone il recupero del rapporto dialettico «universale-singolare» entro il quadro concettuale della 'scientificità' marxista, filtrata però dalla prospettiva, per l'appunto, esistenzialista. Se la domanda, dunque, verte sul "come concepire la Storia e il transitorio così da scoprire in ogni occasione, indissolubilmente legate, la singolarità dell'universale e l'universalizzazione del singolare"⁴⁴, e se ciò rimane un compito sempre aperto dell'agire umano, in senso generale il punto cruciale è che anche la dialettica "si radica, come Storia e come Ragione storica, nell'esistenza, in quanto è di per sé lo sviluppo della «praxis», e la «praxis» è in sé stessa inconcepibile senza il «bisogno», la «trascendenza» e il «progetto»"⁴⁵.

[2] LA DIALETTICA HEGELIANA NELLA LETTURA DI HORKHEIMEIR. E' su queste basi teoretiche che si innesta, più o meno polemicamente, la riflessione della «Scuola di Francoforte». Il contrasto con l'ortodossia sovietica è netto e spesso aspro, soprattutto sulla rigida concezione del materialismo dialettico ereditata da Engels e Lenin, ma anche a proposito del giudizio complessivo sulla filosofia hegeliana.

³⁷ E. BLOCH, *Mutare il mondo fino a renderlo riconoscibile* (1974), intervista alla televisione francese, in *Marxismo e utopia*, Roma 1984, pag. 101.

³⁸ E. BLOCH, *Soggetto-oggetto. Commento a Hegel* (1942-1960), Bologna 1975, pag. 504.

³⁹ E. BLOCH, *Mutare il mondo...* op. cit. (1974), pag. 101.

⁴⁰ L. ALTHUSSER, *Per Marx* (1965), Roma 1967, pag. 18.

⁴¹ L. ALTHUSSER, *Osservazioni su una categoria: «processo senza Soggetto né Fine»*, in *Umanesimo e stalinismo. I fondamenti teorici della deviazione staliniana* (1973), Bari 1973, pag. 127.

⁴² S. TASSINARI, *Il Marxismo nell'età della Terza Internazionale: l'implosione del socialismo reale*, capitolo 17 di *Le filosofie del Novecento*, scritto in collaborazione con Giovanni Fornero, Milano 2002, volume I, pag. 521.

⁴³ Cfr. L. ALTHUSSER, *Elementi di autocritica* (1974), Milano 1975.

⁴⁴ J. P. SARTRE, *L'universale singolare. Saggi filosofici e politici 1965-1973*, Milano 1980, pag. 164.

⁴⁵ J. P. SARTRE, *Questioni di metodo* (1957), in *Critica della ragione dialettica*, Milano 1963, volume I, pag. 32.

Horkheimer le riconosce il merito di aver stabilito una volta per tutte che *"la struttura dello spirito oggettivo – che realizza nella storia i contenuti culturali dello spirito assoluto, ossia l'arte, la religione e la filosofia – non emerge più dall'analisi critica della persona, ma dalla logica dialettica universale; il suo corso e le sue opere non sono il frutto di libere decisioni del soggetto, ma dello spirito dei popoli egemoni, che si succedono attraverso le lotte della storia. La destinazione del particolare si compie nel destino dell'universale; l'essenza, il contenuto sostanziale dell'individuo non si manifesta nelle sue azioni personali, ma nella vita del tutto a cui appartiene. Con Hegel l'Idealismo si è così trasformato in una filosofia sociale, nelle sue parti essenziali"*⁴⁶.

E' proprio il metodo dialettico la chiave di volta per comprendere la condizionatezza del reale, e di conseguenza per individuare la via di fuga dal *"formalismo relativistico della filosofia kantiana. Hegel non ha quindi bisogno di trasformare in feticcio un contenuto isolato quale quello del dovere"*, ed ancor meno è costretto a celare l'intero contenuto del mondo in una generalità concettuale (un gioco di prestigio pseudo-idealistico capace solo in apparenza di risolvere ogni contraddizione, come se bastasse, per annullarle, un'affermazione di principio rispetto a categorie universali quali «infinito» o «coscienza»). Hegel è al riparo da questo punto di caduta; ed infatti, *"il pensiero subalterno al quale il mondo appare costantemente come una manifestazione misteriosa di cui solo l'iniziato conosce i retroscena, l'incapacità pratica che attribuisce alla filosofia la soluzione di un presunto enigma per poi disporre della risposta una volta per tutte o anche disperare perché una tal chiave sarebbe introvabile – questo genere di dogmatismo in Hegel non esiste. Il metodo dialettico lo ha piuttosto presto condotto a percepire la limitatezza di una tale opera filosofica e a vedere nel suo sviluppo, nel suo fluire ciò che si presenta come assoluto ed eterno"*⁴⁷.

Detto questo, Horkheimer contesta comunque ad Hegel la modalità con cui egli risolve la pur acuta analisi della contraddittorietà e della criticità del reale: essa si traduce, infatti, in un superamento meramente astratto, mediato attraverso una conciliativa visione pacificante, in cui idealisticamente tutti i momenti di ogni contrasto si risolvono in una sintesi superiore. E pertanto, *"una corretta critica a Hegel si riferisce al fatto che egli è deciso a giustificare a priori l'azione e le sue conseguenze, purché si affermino efficacemente nel mondo"*⁴⁸. Più nello specifico, *"la problematica insoluta del rapporto tra attività e passività, apriori e dato sensibile, filosofia e psicologia non è quindi una insufficienza soggettiva, bensì un'insufficienza oggettivamente necessaria. Hegel ha svelato e dispiegato queste contraddizioni, ma alla fine le ha conciliate nel 'medium' di una sfera spirituale superiore. Dall'imbarazzo al cospetto del soggetto universale, che Kant sostiene senza peraltro riuscire a qualificarlo adeguatamente, Hegel si è liberato ponendo lo spirito assoluto come momento supremo della realtà. L'universale a suo dire si è già dispiegato adeguatamente ed è identico a ciò che si compie. Non occorre più che la ragione sia solo critica verso sé stessa; in Hegel essa è diventata affermativa, ancor prima che la realtà sia approvata come razionale. Al cospetto delle contraddizioni dell'esistenza umana che continuano realmente a sussistere, al cospetto della impotenza degli individui di fronte ai rapporti che essi stessi hanno creato, questa soluzione si presenta come un'affermazione privata, come pacificazione personale del filosofo con un mondo disumano"*⁴⁹.

Sul banco degli imputati sono dunque chiamati a comparire gli aspetti assolutistici del pensiero hegeliano, che inducono necessariamente una concezione della storia di tipo *panteistico*, dove il divenire della realtà supera i reali atti concreti degli uomini, secondo un processo perfettamente razionale, e dall'esito pressoché predeterminato. Prendendo le distanze anche da Lukács, Horkheimer ricorda che la storia dell'uomo deve sempre fare i conti con la realtà della incompiutezza, della instabilità, del non-previsto. Facendo nostre le parole di Massimo Nardi, mentre la *Fenomenologia dello Spirito* hegeliana vede nel dispiegarsi della coscienza, pur nelle sue scissioni, un processo in cui l'unità è *"solo provvisoriamente perduta (tuttavia mai perdente!)"*⁵⁰, che risolve ogni contrasto in

⁴⁶ M. HORKHEIMER, *La situazione attuale della filosofia nella società e i compiti di un istituto per la ricerca sociale* (1931), in *Studi di filosofia della società* (1972), Torino 1981, pagg. 29-30.

⁴⁷ M. HORKHEIMER, *Sul problema della verità* (1935), in *Teoria critica* (1968), Torino 1974, volume I, pag. 233.

⁴⁸ M. HORKHEIMER, *Critica a Hegel* (1950-55), in *Taccuini 1950-1969* (edizione postuma 1974), numero 35, Genova 1988, pag. 17.

⁴⁹ M. HORKHEIMER, *Teoria tradizionale e teoria critica* (1937), in *Teoria critica* (1968), Torino 1974, volume II, pag. 150.

⁵⁰ M. NARDI, *Crisi della modernità, percorsi trans-moderni. Viaggio attraverso la «Dialettica dell'Illuminismo»*, in «Per la filosofia», n. 18, Milano, gennaio-aprile 1990, pag. 56.

un progresso lineare ed auto-risolventesi, *"la coscienza tratteggiata dai francofortesi, invece, cerca di vivere, almeno come compito critico irrinunciabile, la consapevolezza che la stessa trama originaria del proprio essere è intessuta della lotta, del contrasto, tra emancipazione e dominio, tra progresso e colpa. Non c'è originaria unità d'identità, anzi: la coscienza occidentale sembra piuttosto evidenziare una chiara e radicale discrasia (..), una paradossale e irriducibile doppiezza, che configura un limite – fors'anche una colpa – non liquidabile in modo totale da alcun progresso o inveramento"*⁵¹.

Del resto, già nella sua tesi di laurea, Horkheimer aveva rifiutato l'ottimismo hegeliano ed il suo tentativo di superare la distinzione kantiana di *Ragion Pura* e *Ragion Pratica*, che riposa in larga misura sulla loro differenziazione quanto all'uso, per così dire, della finalità. Spiega Rocco Buttiglione che *"mentre Hegel riabilita, dandole consistenza oggettiva, la finalità naturale formale e riconosce l'universo intero come ambito della razionalità finalistica, Horkheimer, sulla scorta della psicologia della «Gestalt», si limita a riabilitare semplicemente la finalità naturale materiale, legata ad oggetti determinati, ed evita così di sostituire, al meccanismo della natura kantiano, una qualunque forma di finalismo naturale e storico o di programmatico ottimismo progressista"*, perché se *"esistono realtà che possono essere comprese finalisticamente nella natura e rispetto alle quali si può propriamente parlare di conoscenza finalistica-razionale"*, ciò non significa *"aderire alla tesi hegeliana: se alcuni frammenti della realtà sono razionali, non ne consegue affatto che tutto ciò che è reale sia razionale (..). La realtà può essere razionale come può non esserlo"*⁵².

Per dirla con le parole di Horkheimer, *"in relazione all'unificazione delle facoltà teoretiche e pratiche (..), proprio il contrassegno, attraverso il quale soprattutto l'una era distinta dall'altra nelle ricerche della «Critica del Giudizio» [di Kant], cioè la capacità di concepire le idee come unità sistematiche, non costituisce affatto una differenza insuperabile. Da questa considerazione non deriva però in alcun modo il risultato hegeliano, per cui la ragione coinciderebbe in generale con la realtà. Infatti dal fatto che possono esistere delle realtà razionali e che in molti casi esse di fatto esistano, non deriva ancora una concordanza generale"*⁵³. Horkheimer, dunque, tende a riproporre lo schema di un Hegel «dialettico» da recuperare, contro l'Hegel «sistematico» da abbandonare: *"nel porre il suo sistema come assoluto, Hegel è idealista; eppure egli ha forgiato gli strumenti intellettuali per superare questo errore. L'impiego corretto del metodo non significa semplicemente che ora il sistema hegeliano o in generale le concezioni attualmente dominanti debbano essere trattate allo stesso modo in cui Hegel ha trattato quelle passate (..) Liberando la dialettica dalla sua forma idealistica, Feuerbach, Marx e Engels fecero sì che il materialismo prendesse coscienza della tensione in perenne trasformazione eppure insuperabile tra il proprio pensiero e la realtà"*⁵⁴. Diciamo solo di passaggio che, al di là delle motivazioni teoretiche, la posizione di Horkheimer era influenzata anche da quel sotteso pessimismo di fondo che gli derivava dalla lettura giovanile di Schopenhauer (e che mantenne sempre una forte presa sul suo pensiero⁵⁵): al punto che Ernst Bloch arrivò a definire *"gli autori della Scuola di Francoforte (..) né marxisti né rivoluzionari, in quanto fondatori di una teoria sociale molto pessimistica"*⁵⁶.

Per la verità, Horkheimer accoglie largamente la rilettura della dialettica in senso materialistico di Marx ed Engels. *"Essi fecero propria la convinzione di Hegel secondo cui esistono, nello sviluppo storico, strutture dinamiche e tendenze sovraindividuali, ma respinsero la fede in una forza spirituale*

⁵¹ M. NARDI, *Crisi della modernità...* op. cit. (1990), pag. 57.

⁵² R. BUTTIGLIONE, *Dialettica e nostalgia: l'itinerario teologico di Max Horkheimer*, in «Communio», n. 21, Milano, maggio-giugno 1975, pag. 60 (1414).

⁵³ M. HORKHEIMER, *Über Kants kritik der urteilkraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer philosophie*, Francoforte 1925, pag. 65 (ripreso dal saggio di R. Buttiglione).

⁵⁴ M. HORKHEIMER, *Materialismo e metafisica* (1933), in *Teoria critica* (1968), Torino 1974, volume I, pag. 52.

⁵⁵ Tra le molte pagine dedicate da Horkheimer a Schopenhauer, assume un particolare rilievo il saggio *Schopenhauer, la scienza e la religione* (1972), in *Studi di filosofia della società* (1972), Torino 1981, pagg. 165-178.

⁵⁶ E. BLOCH, *Un marxista non ha diritto al pessimismo* (1976), in *Marxismo e utopia*, Roma 1984, pag. 134. Scriveva molti anni prima un Horkheimer ancora aperto ad un *minimum* di fiducia nel futuro che *"il materialismo è segnato da un tratto pessimistico. All'ingiustizia passata non si può più porre rimedio. Non c'è compensazione per le sofferenze patite dalle generazioni trascorse. Ma mentre nelle correnti idealistiche il pessimismo oggi suole riferirsi al presente e al futuro terreno, ossia all'impossibilità della felicità futura della generalità e assumere la forma del fatalismo e della tendenza al declino, la mestizia insita nel materialismo concerne gli avvenimenti passati"*. M. HORKHEIMER, *Materialismo...* op. cit. (1933), volume I, pag. 47.

autonoma che opera nella storia. Secondo loro non esiste, alla base della storia, né viene a espressione nella storia nulla che possa essere inteso come senso universale, come forza unitaria, ragione motrice, «telos» immanente. La fiducia nell'esistenza di questo nucleo è invece un accessorio di quella visione del mondo alla rovescia che è la filosofia idealistica"⁵⁷. In realtà il pensiero, e quindi le idee ed i concetti, sono una semplice funzione della psiche, frammentata in milioni di persone che elaborano teorie ed azioni mutevoli, transitorie e destinate a perire: il che, comunque, non giustifica una concezione psicologista della storia. Marx evita accuratamente questa trappola, riprendendo la lezione hegeliana sulle dinamiche storiche, ma non nel senso del loro fondamento in un metafisico spirito assoluto; Horkheimer sottolinea con forza la lezione marxiana della ricerca di una 'legge' della storia che non è dogmatica, non è una costruzione *a-priori*, non è lo svolgimento di un Soggetto auto-comprendentesi nella sua trascendenza: *"la giusta teoria è invece il risultato dello studio degli uomini che vivono in condizioni determinate e conservano la loro vita con l'aiuto di determinati strumenti (...) La concezione economica o materialistica della storia che è stata fondata in questo atteggiamento appare quindi, nello stesso tempo, come negazione e come continuazione della filosofia hegeliana"*⁵⁸.

Il fatto è che Horkheimer nega risolutamente ogni approccio meccanicistico alla realtà, ovviamente sia in senso filosofico che scientifico. *"Può essere utile a questo proposito – scrive Giovanni Bedeschi – leggere un passo di Horkheimer tratto da un saggio del 1932, dunque risalente ai primissimi anni della sua direzione dell'Istituto della Ricerca Sociale. Egli scriveva: «al metodo orientato sull'essere e non sul divenire, corrispondeva il modo di considerare la forma di società esistente come un meccanismo di processi che si ripetono sempre uguali, che può bensì essere disturbato per un tempo più o meno lungo, ma che comunque non richiede un comportamento scientifico diverso dalla spiegazione di una macchina complicata». Se si riflette con attenzione su questo passo, su questa affermazione di Horkheimer, si vede che per lui il difetto di fondo del metodo scientifico è quello di non riuscire a concepire la realtà sociale come dialettica, come contraddittoria, come soggetta a grandi convulsioni"*⁵⁹.

E' bene ribadire ancora, comunque, che la dialettica, per Horkheimer, non deve essere intesa nel senso precipuamente hegeliano, bensì all'interno di una concezione materialistica che qualifica, in modo decisivo, l'essenza stessa della «teoria critica». Contro la riduzione della realtà – in Hegel – ad una mediazione concettuale, ancorché *assoluta*, del pensiero, il materialismo ne diventa per così dire l'antidoto, per il semplice fatto che tale mediazione si connota nella sua *finitezza*; e pertanto, conclude Horkheimer, il concetto e la cosa non si perdono in una indistinta unità, ma affermano la loro irriducibile tensione.

Allargando il discorso, la rilettura materialistica della dialettica respinge l'illusione di una sorta di percorso predeterminato della storia, esattamente perché il materialismo in quanto tale è cosciente del proprio *esser-condizionato*: esso sempre si rapporta ad un contesto sociale mutevole, e sempre deve affrontare le mai risolte contraddizioni di esseri umani concreti e reali. *"A differenza di Hegel, la dialettica materialistica com'è contenuta nella teoria critica non accetta l'unità di pensiero e storia. Nel presente esistono reali forme di vita storiche la cui irrazionalità si è già arresa al pensiero. La dialettica non è conclusa. Tra pensiero e essere non regna l'armonia, e la contraddizione si rivela invece ancor oggi come potenza propulsiva; e anzi non solo tra uomo e natura, ma specialmente tra gli uomini stessi con i loro bisogni e le loro capacità da una parte, e la società cui essi danno vita dall'altra. Il superamento si compie dunque nella reale lotta storica tra gli individui che rappresentano i bisogni e le capacità, ossia l'universalità, e quelli che invece rappresentano le forme irrigidite, ossia degli interessi particolari"*⁶⁰.

Al fondo del pensiero di Horkheimer, resta tuttavia il riconoscimento a Hegel di aver intuito l'effetto dirompente della dialettica, la cui devastante forza corrosiva ha travolto le 'difese' erette dalla sua stessa filosofia. In una pagina tra l'altro aneddoticamente gustosa, Horkheimer ricorda che *"il re di*

⁵⁷ M. HORKHEIMER, *Storia e psicologia* (1932), in *Teoria critica* (1968), Torino 1974, volume I, pag. 15.

⁵⁸ M. HORKHEIMER, *Storia...* op. cit. (1932), volume I, pag. 16.

⁵⁹ G. BEDESCHI, *La Scuola di Francoforte: Horkheimer e Adorno*, dicembre 1993, intervista a cura dell'«Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche», in www.emsf.rai.it/interviste/interviste.asp?n=343, terza domanda.

⁶⁰ M. HORKHEIMER, *Montaigne e la funzione dello scetticismo* (1938), in *Teoria critica* (1968), Torino 1974, volume II, pag. 251.

Prussia lo chiamò [=Hegel] a Berlino perché raccomandasse agli studenti la lealtà dovuta e li rendesse immuni all'opposizione politica. Hegel fece del suo meglio in questa direzione e dichiarò lo stato prussiano «realtà dell'idea morale» in terra. Ma il pensiero è una cosa singolare. Per giustificare lo stato prussiano, Hegel dovette educare i suoi studenti a superare l'unilateralità e le limitazioni del buon senso e a vedere la connessione reciproca tra tutti i rapporti concettuali e reali. Dovette inoltre insegnar loro a comprendere la storia umana nella sua struttura complessa e contraddittoria, ad andar dietro alle idee di libertà e di giustizia nella vita dei popoli e a riconoscere che esse tramontano quando il loro principio si rivela inadeguato e i tempi sono maturi per nuove forme sociali". In definitiva, l'insegnamento di Hegel fu più di danno che di aiuto al regime prussiano, perché in fondo *"la ragione è un debole alleato della reazione. Non erano ancora passati dieci anni dalla morte di Hegel (la cui cattedra per tutto questo periodo era rimasta vacante), quando il re nominò un successore che combattesse «la sementa di dragoni del panteismo hegeliano» e «la presunzione e il fanatismo della sua scuola!»⁶¹. Come dice il buon Horkheimer, il pensiero è davvero una cosa singolare...*

[3] LA RIFLESSIONE CRITICA DI ADORNO. Il giudizio di Adorno presenta aspetti più problematici ma, naturalmente, anche più marcatamente corrosivi. Tanto per cominciare, premesso che *"le categorie metafisiche non sono solo il travestimento ideologico del sistema sociale, ma esprimono sempre insieme la sua essenza, la verità su di esso"*⁶², Adorno non manca di ricordare come la dialettica sia nata dall'antico ceppo della «sofistica» greca, cioè come *"procedimento della discussione diretto a scuotere affermazioni dogmatiche e – come dicevano avvocati e comici – a rendere più forte il discorso più debole. Essa si è sviluppata in seguito, di fronte alla «philosophia perennis», nel perenne metodo della critica, asilo di tutti i pensieri degli oppressi, anche di quello che essi non hanno mai pensato"*. Eppure, proprio perché è nata e si è sviluppata come uno strumento della ragione, non ha potuto evitare – nella sua qualità, appunto, *strumentale* – di mettersi anche al servizio del potere, del dominio, dell'oppressione: *"una tecnica formale dell'apologia, indifferente al contenuto, pronta a entrare al servizio di chiunque fosse in grado di pagare: il sistema di mostrare sempre e con successo il rovescio della medaglia. La sua verità o non-verità non risiede quindi tanto nel metodo come tale, quanto nella sua intenzione nel processo storico"*⁶³.

A suo parere Hegel, a cui pure tributa non poche lodi, avrebbe guidato la dialettica nella direzione sbagliata, tradendo la possibilità – che nel suo stesso pensiero si era implicitamente posta – di superare l'Idealismo in senso progressivo. Abbagliato dall'illusione di poter sublimare la tensione tra Oggetto e Soggetto, Pensiero ed Essere, Razionale e Reale in un'identità totalizzante, e conciliata con il reale in una cosmica tautologia, Hegel ha finito col trasformare la vera «essenza negativa» della dialettica in una (contraddittoria) identità assoluta, mentre al contrario *"la vera forma della totalità (...) è una costante non-identità: essa può solo esprimersi nella negazione e nel continuo rimando utopico"*⁶⁴.

In definitiva, l'Identità hegeliana può essere risolta solo comprimendo uno dei suoi due termini entro la brutale voracità dell'altro: l'Oggetto diventa Soggetto; l'Essere, Pensiero; il Reale, Razionale. Hegel rappresenta perciò il punto terminale di una filosofia che esprime da sempre il culto dell'unità, in Platone come in Kant, nell'Illuminismo come nell'Idealismo, al di là degli apparenti contrasti; da tali presupposti non può che porsi, per sua intrinseca natura, la *necessità* della violenza nei confronti del diverso, poiché si costringe l'«identità del concetto» ad *"un'exasperata messa in scena, affinché*

⁶¹ M. HORKHEIMER, *La funzione sociale della filosofia* (1940), in *Teoria critica* (1968), Torino 1974, volume II, pagg. 302-303. Ecco la citazione, scelta dallo stesso Horkheimer, di un significativo passo di Hegel, decisamente poco «conservatore»: *"il carattere buono o cattivo di ciò che viene chiamato vecchio diritto e costituzione non può dipendere dall'età; anche la soppressione dei sacrifici umani, della schiavitù, del dispotismo feudale e di innumerevoli infamie è sempre stata soppressione di qualcosa che era un vecchio diritto. Si è spesso ripetuto che «i diritti non possono perdersi, che cento anni di ingiustizia non possono forgiare alcun diritto» - si sarebbe dovuto aggiungere: anche se la secolare ingiustizia ha chiamato «diritto» questi cento anni; inoltre che il reale «diritto» positivo secolare finisce quando viene a mancare la base che è condizione della sua esistenza"*. G. W. F. HEGEL, *Scritti di politica e filosofia del diritto*, a cura di G. Lasson, Lipsia 1913, pag. 199; ripreso da M. Horkheimer, *A proposito della controversia sul razionalismo nella filosofia attuale* (1934), in *Teoria critica* (1968), Torino 1974, volume I, pag. 122.

⁶² T. W. ADORNO, *Mattatoio* (1946-47), in *Minima...* op. cit. (1951), pag. 282.

⁶³ T. W. ADORNO, *A scanso di abusi* (1946-47), in *Minima...* op. cit. (1951), pagg. 300-301.

⁶⁴ U. PERONE, A. PERONE, G. FERRETTI, C. CIANCIO, *Storia...* op. cit. (1982), pag. 469.

non ci siano dubbi sull'inattaccabile completezza" del prodotto del pensiero. La lezione che se ne può trarre è che *"le pedanterie di tutti i sistemi, fino alle complicazioni architettoniche di Kant e, malgrado il suo programma, perfino di Hegel, sono segni di un insuccesso determinato a priori, documentato con incomparabile sincerità nelle fratture del sistema kantiano"*; la grande filosofia, pertanto, *"fu sempre accompagnata da uno zelo paranoico di non tollerare nient'altro che sé stessa, e di perseguirlo con ogni inganno della propria ragione"*, per il semplice motivo che *"il minimo resto di non-identità basterebbe a smentire l'identità, totale secondo il suo concetto"*⁶⁵.

Questa aggressione del Soggetto, che deve porsi come *primus* e quindi deve ridurre a sé la totalità del reale, si esprime nella forma teorica e pratica dell'intolleranza, la più evidente nella struttura stessa del capitalismo, che – come vedremo – attraverso il concetto di scambio riduce tutto ad una identica unità di misura; e lo fa in modo prevaricante, poiché se *"l'Intelletto, che è cresciuto ai principi dell'autoconservazione, riconosce una legge della vita"*, questa *"è la legge del più forte"*⁶⁶. Per Adorno, dunque, *"il circolo dell'identificazione, che in fondo identifica sempre solo sé stessa, è stato tracciato nel pensiero, che non tollera nulla all'esterno: la sua prigionia è la sua propria opera (..) Il pensiero identificante, il rendere uguale ogni diseguale, perpetua nel timore la precarietà naturale. Una ragione irriflessa viene accecata fino alla follia di fronte a ogni cosa che si sottrae al suo dominio"*, nel segno di una *"barbarie arcaica per cui il soggetto bramoso non è in grado di amare l'estraneo, ciò che è altro: con la voglia dell'ingerire e del perseguire"*⁶⁷.

Tale rischio, del resto, è insito nel suo stesso procedere. Se *"il pensiero dialettico è il tentativo di spezzare il carattere coattivo della logica coi suoi stessi mezzi"*, ebbene, proprio perché esso deve servirsene, *"è continuamente in pericolo di cadere nella stessa coattività: l'astuzia della ragione potrebbe affermarsi anche contro la dialettica. Lo stato di cose esistente non si lascia trascendere che in virtù dell'universale, che è tolto a prestito dallo stesso stato di cose. L'universale trionfa sull'esistente attraverso il concetto proprio di quest'ultimo, ed ecco perché, in questo trionfo, la potenza del puro esistente minaccia continuamente di risorgere dalla stessa violenza che l'ha spezzata"*⁶⁸. Occorre allora ribadire, anche contro Hegel, il carattere «negativo» della dialettica, nemico di ogni tranquillizzante «totalismo» filosofico, foriero di inevitabili violenze. La realtà è fatta di contraddizioni, contrasti, scarti, non-identità: compito della filosofia è proprio lo smascheramento di assurde pretese *sistematiche*.

Adorno, evidentemente, sa molto bene che non è mai corretto ridurre la complessità di un pensiero, soprattutto nel caso di un grande filosofo, ad una breve formula avulsa dal contesto; ma di contro, a volte il lampo subitaneo dell'aforisma riesce a dire molto di più di quanto gli si debba perdonare in termini di forzatura. Che *«il vero è il tutto»*, Hegel l'ha scritto, e non lo si può certo negare; ma è anche vero che quando una frase diventa così celebre, l'exasperazione della citazione colta troppo spesso paga dazio alla banalità del luogo comune: e questo vale tanto per i discepoli quanto per i detrattori. Trasformare l'immenso edificio di Hegel in due o tre pillole per libricini d'appendice, è evidentemente ridicolo; e tuttavia, anche la superficialità dei giudizi sommari sottende un rischio reale nella divulgazione di una filosofia. Se dunque una corrente di pensiero – travisata o meno – può indurre la convinzione che davvero «il vero è il tutto», per Adorno è importante ribattere che *"il tutto è il falso"*⁶⁹: dove il punto dirimente, scontato ma decisivo perché chiama in causa il *concreto*, è la liquidazione del particolare sull'altare del primato dell'universale.

Il fatto è che *"il gesto sbrigativo con cui Hegel – in contrasto con la propria tesi – tratta sempre l'individuale, deriva, abbastanza paradossalmente, dal fatto che egli è rimasto, per forza di cose, nei limiti del pensiero liberale. La concezione di una totalità armonica attraverso tutti i suoi antagonismi lo costringe a non riconoscere all'individuazione – che egli pure determina come momento attivo del processo – che un posto inferiore nella costruzione del tutto"*. La distruzione dell'individuale è il prezzo del *"trapasso dall'isolamento riflettente del singolo alla totalità magnificata (nella storia come nella logica hegeliana)"*, e tanto più problematico è tale processo, tanto più zelante è certa filosofia nel giustificare l'esistente, e quindi nell'accodarsi *"al carro di trionfo della tendenza oggettiva"*.

⁶⁵ T. W. ADORNO, *Dialettica negativa* (1966), Torino 1982, pag. 20.

⁶⁶ T. W. ADORNO e M. HORKHEIMER, *Dialettica dell'Illuminismo* (1947), Torino 1966, pag. 105.

⁶⁷ T. W. ADORNO, *Dialettica...* op. cit. (1966), pagg. 154-155.

⁶⁸ T. W. ADORNO, *Eredità* (1945), in *Minima...* op. cit. (1951), pag. 177.

⁶⁹ T. W. ADORNO, *Frutta nana* (1944), in *Minima...* op. cit. (1951), pag. 48.

Al contrario, per Adorno proprio *"l'analisi sociale può trarre dall'esperienza individuale infinitamente di più di quel che Hegel non concedesse, mentre viceversa le grandi categorie storiche, dopo tutto ciò che è stato combinato col loro servizio, non sono più al sicuro dal sospetto di falsità"*; fermo restando che, tuttavia, se il valore dell'individuo – sul piano teorico – ha recuperato forza e dignità rispetto alle pretese totalizzanti del pensiero, *"per altro verso l'ha perduto, nella misura in cui è stato indebolito e svuotato di senso dalla socializzazione della società"*⁷⁰. E il recupero di un ruolo liberante della sfera individuale, che si opponga alla distruzione della differenza perpetrata dall'assolutismo del Tutto, è certamente un dispiegamento della «teoria critica».

In tal senso, e di necessità, se il vero significato del «pensare dialetticamente» sta nella drasticità selettiva dell'*argomentazione* della tesi, la pienezza delle sue ragioni richiede che vengano esautorate *"tutte le deduzioni secondarie e non nutrite dall'esperienza dell'oggetto (...) Senza che Hegel lo abbia mai detto esplicitamente, tutto il suo procedimento testimonia di questa intenzione. Come non ammette un «primum», così non ammette, a rigore, nulla di secondo o di derivato, e, in quanto trasferisce il concetto di mediazione, dalle connessioni logiche formali, nel cuore stesso degli oggetti, tende ad eliminare la differenza tra questi ultimi e un pensiero che li media dall'esterno"*. La contraddizione hegeliana sta nel fatto che, nonostante ciò, il soggetto assurge al ruolo di un non richiesto «primum», in una sorta di ipostatizzazione che svela la residua eredità dell'antica *prima philosophia*: il che rappresenta esattamente il limite dell'occulta 'verità' del pur grandioso tentativo della filosofia di Hegel. E pertanto, *"uno dei compiti della logica dialettica è quello di liquidare, con le ultime tracce del sistema deduttivo, l'ultimo gesto avvocatesco del pensiero"*⁷¹.

Sarebbe il caso, poi, di chiarire i termini – cioè demistificarli – anche in senso banalmente linguistico: non fosse altro perchè, ad esempio, *"la forma borghese della razionalità ha bisogno da sempre di supplementi irrazionali per restare ciò che essa è: un'ininterrotta mancanza di equità avallata dal diritto"*⁷². Ed allora, se il vero *"compito della dialettica è di dare lo sgambetto alle sane opinioni circa l'immodificabilità del mondo, coltivate dai potenti"* e smascherate dallo stesso Hegel (ad ennesima conferma che la forza di un pensiero va oltre gli stessi limiti del pensatore), non è più un gioco di prestigio, tanto ardito quanto geniale, il modo con cui Adorno rovescia i termini... dei «termini» stessi, per declamare che *"la ragione dialettica è l'irragionevolezza di fronte alla ragione dominante: solo in quanto la confuta e la supera, diventa essa stessa razionale"*⁷³. E' proprio così, infatti, che, paradossalmente al 'contrario', i conti tornano: perchè altrimenti la dialettica, se si arrestasse di fronte al falso problema della presunta dicotomia tra ragionevole e irragionevole, si tramuterebbe esattamente nella dissoluzione della ragione.

Una ragione, lo si deve dire ancora una volta, che proprio per questo non può che essere, invece, e per sua stessa natura, «critica»: *"una volta che ha riconosciuto per malato l'universale dominante e le sue proporzioni (...) vede la sola cellula di guarigione in ciò che, commisurato a quell'ordine, appare malato, eccentrico, paranoico o addirittura folle; ed è vero oggi, come nel Medioevo, che solo i pazzi dicono la verità al dominio. Sotto questo aspetto, il compito del dialettico sarebbe quello di consentire alla verità del pazzo di pervenire alla coscienza della propria ragione, senza la quale, del resto, perirebbe nell'abisso di quella malattia che il sano buon senso degli altri impone senza pietà"*⁷⁴.

[4] MARCUSE E LA REINTERPRETAZIONE DELLA FILOSOFIA DI HEGEL. Sull'altro versante della «Scuola di Francoforte», Marcuse solo in apparenza si limita a riproporre una valutazione di Hegel in linea con la tendenza dominante del Marxismo occidentale: in termini, cioè, favorevoli per il «metodo» (la dialettica) e sfavorevoli per il «sistema». In realtà la sua analisi è ben più ampia ed articolata, e si spinge molto oltre, per proporre un giudizio assai più originale e tendenzialmente *reinterpretativo*. In una prima fase⁷⁵, per la verità, Marcuse aveva soprattutto insistito sul concetto basilare dell'unità di Soggetto e Oggetto, nella sua continua reiterazione nell'ambito proprio del processo storico; ma

⁷⁰ T. W. ADORNO, *Minima...* op. cit. (1951), pagg. 5-6.

⁷¹ T. W. ADORNO, *Ai postsocratici* (1944), in *Minima...* op. cit. (1951), pag. 74.

⁷² T. W. ADORNO, *Il gergo dell'autenticità. Sull'ideologia tedesca* (1964), Torino 1989, pag. 36.

⁷³ T. W. ADORNO, *«E par malato tutto ciò che esiste»* (1944), in *Minima...* op. cit. (1951), pag. 76.

⁷⁴ T. W. ADORNO, *«E par malato...»* op. cit. (1944), pag. 76.

⁷⁵ Cfr. H. MARCUSE, *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità* (1932), Firenze 1969.

in quest'ottica – che come lui stesso successivamente ammise, era ancora condizionata dall'influenza di Heidegger e Dilthey – aveva avuto il torto di trascurare il momento decisivo della *negazione*. Fu soprattutto lo studio di alcuni testi marxiani a permettergli di riconsiderare tutto l'impianto del pensiero hegeliano, e quindi ad impostare anche una diversa comprensione della dialettica; alla luce di questa più meditata riflessione, Marcuse poté quindi elaborare la sua innovativa rilettura della lezione hegeliana.

Tanto per cominciare, Marcuse individua nella problematica filosofica posta da Hegel, e quindi in tutta la sua costruzione teoretica, non semplicemente uno dei punti di riferimento – seppur tra i principali – della riflessione marxiana, ma piuttosto un elemento centrale, decisivo, del pensiero di Marx, e quindi fondamentale per tutto il suo sviluppo. Rispetto al grande tema della dialettica hegeliana, *"Marx mostra quanto egli fosse consapevole del fatto di lavorare direttamente in un campo di problemi aperto da Hegel, e come egli sentisse questo fatto (a differenza di quasi tutti gli hegeliani e quasi tutti i propri futuri seguaci) come un obbligo scientifico-filosofico nei confronti di Hegel"*. E' di estrema importanza questo drastico giudizio critico di Marcuse sulla mancata percezione della centralità del rapporto Marx-Hegel da parte di molti 'interpreti' del pensiero marxista, che di conseguenza non hanno potuto che cogliere, come esito di tale tematica, una collezione di considerazioni isolate ed al limite del luogo comune. In realtà *"Marx ha formulato con tutta chiarezza l'intrinseca connessione della teoria rivoluzionaria con la filosofia di Hegel; ed enorme appare il divario fra questa critica – che è il risultato di un esame «filosofico» – e la successiva interpretazione di Marx (già quella dello stesso Engels - sit venia Verbo!), che credette di poter ridurre il rapporto di Marx con Hegel alla nota trasformazione della «dialettica» hegeliana – per parte sua ormai interamente svuotata"*⁷⁶.

A partire da questo assunto, Marcuse può quindi passare allo stadio successivo, perché evidentemente la questione non può certo ridursi a cristallizzare la lettura, da parte di Marx, del pensiero hegeliano, come fosse una sorta di dogma di fede. *"Il significato di un'opera realmente filosofica non rimane immutato nel tempo. Se i suoi concetti hanno un'essenziale importanza per le mete e gli interessi degli uomini, un mutamento fondamentale della situazione storica farà apparire gli insegnamenti di tale opera in una nuova luce"*. In quel momento, peraltro – agli inizi della seconda guerra mondiale – il problema non era semplicemente quello di «attualizzare» la filosofia hegeliana in senso lato, ma di entrare nel vivo di una questione di estrema e drammatica gravità, tutt'altro che confinata nel campo delle astrattezze teoretiche. *"Nel nostro tempo il sorgere del fascismo richiede una nuova interpretazione della filosofia di Hegel. Spero che l'analisi esposta in questo libro dimostri che i concetti fondamentali di tale filosofia si oppongono alle tendenze che hanno condotto alla teoria e all'azione fascista"*⁷⁷.

La pesante accusa di «ideologia del nazismo» si basava in particolare su alcuni aspetti dell'impianto teorico hegeliano, segnatamente quelli relativi al concetto di Stato, ma più in generale a quel 'culto' della Totalità aleggiante in tutta l'opera del grande pensatore tedesco. *"Per dimostrare la sua tesi – afferma Fornero – Marcuse si concentra soprattutto sulla nozione hegeliana di ragione, a suo parere, di un «carattere chiaramente critico e polemico». Infatti, secondo Marcuse, la nota proposizione «ciò che è razionale è reale, e ciò che è reale è razionale» non comporterebbe una (statica) canonizzazione dell'esistente e della sua necessità di essere così com'è, ma una (dinamica) messa in luce del fatto che quanto vi è di irrazionale nella realtà non può alla lunga, mantenersi tale, dovendo, prima o poi, divenire razionale. In altre parole, l'aforisma hegeliano significherebbe, secondo Marcuse, che ciò che è reale deve farsi razionale, mentre l'irrazionale deve perire"*⁷⁸. Attingendo alle parole stesse di Marcuse, il punto è, dunque, che *"non esiste mai un'unità 'immediata' della ragione e della realtà (...) Fintanto che la realtà non è formata dalla ragione essa non è affatto realtà nel più vero senso della parola. Pertanto nella struttura concettuale del sistema hegeliano il termine realtà viene ad assumere un significato particolare. «Reale» viene a significare non tutto ciò che esiste in effetti (che dovrebbe piuttosto essere chiamato apparenza) ma ciò che si trova in accordo con i*

⁷⁶ H. MARCUSE, *Nuove fonti per la fondazione del materialismo storico* (1932), in *Marxismo e rivoluzione. Studi 1929-1932* (1969), Torino 1975, pagg. 102 e 110. La frase «sit venia verbo» è un classico modo di dire dell'antichità latina: «si scusi il termine», «si perdoni il dire», «mi si passi l'espressione» (cfr. Plinio il Giovane, *Epistulae*, 5, 6, 46).

⁷⁷ H. MARCUSE, *Prefazione a Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della teoria sociale* (1941), Brescia 1976, pag. 7.

⁷⁸ G. FORNERO, *La Scuola di Francoforte...* op. cit. (1991), pag. 182.

*principi della ragione. «Reale» è ciò che è secondo ragione (razionale) e null'altro*⁷⁹.

E' evidente che una tale interpretazione – ardita o meno che sia – non può che indurre un profondo ripensamento della corrente valutazione di tutta l'opera hegeliana. Marcuse ha buon gioco, infatti, a 'dimostrare' che in Hegel non esiste una quieta acquiescenza alla situazione consolidata del mondo, ma al contrario un implicito appello al cambiamento *rivoluzionario* dello «status quo», nella misura in cui *"il concetto hegeliano di ragione ha un (...) carattere chiaramente critico e polemico: esso si oppone a ogni facile accettazione dello stato di cose del momento e nega l'egemonia di ogni forma di esistenza prevalente, dimostrando gli antagonismi che la dissolvono in altre forme"*⁸⁰. Il punto cruciale, dunque, è che questo impulso al cambiamento si configura all'interno stesso della teoria, in quanto è essa stessa a denunciare *di per sé* l'inadeguatezza del reale rispetto al razionale; e di conseguenza, non può che tradursi in un pressante *compito* di trasformazione della realtà sociale: *"finché permane una divergenza tra reale e potenziale, si deve agire sul primo e mutarlo sino a renderlo in armonia con la ragione"*⁸¹. In altri termini, *"la realizzazione della ragione non è un fatto, ma una missione da compiere. La forma immediata in cui gli oggetti appaiono non è ancora la loro forma vera. Il semplice dato di fatto è dapprima negativo, lontano dalle sue reali possibilità. Esso diventa vero solo nel processo di superamento di questa negatività, così che la nascita della verità richiede la morte dell'essere come dato di fatto. L'ottimismo di Hegel è basato su una concezione distruttiva nei confronti del dato di fatto"*⁸².

Il nodo cruciale è racchiuso nella distinzione fra il concetto di «realtà» e quello di «attualità», nel senso che quest'ultimo si configura come un processo intessuto nella sua essenza dal conflitto tra la *possibilità* e la *realtà*, nel quale conflitto, peraltro, le forze antagonistiche coesistono *realmente*; non si tratta, cioè, di un contrasto tra forze esistenti ed altre *non* ancora esistenti. Il passaggio alla «attualità» è dunque segnato dalla piena maturità delle potenzialità insite di per sé nelle cose: non sono più delle determinazioni astratte che dovrebbero essere ma non sono, al contrario sono realtà concrete che si sono materializzate. *"Hegel non ebbe a dichiarare che la realtà è razionale (o potenzialmente razionale), ma riservò tale attributo a una particolare forma di realtà, cioè alla «attualità». La realtà attuale è quella realtà in cui la frattura tra possibile e reale è stata saldata"* attraverso un processo nel quale la realtà data si sviluppa secondo una tendenza oggettiva ad essa immanente: un carattere duale che lega in sé stessa la realtà alle sue possibilità. *"Il concetto di realtà si svolge così nel concetto di possibilità. Il reale non è ancora «attuale», ma inizialmente è solo la possibilità dell'attuale. La possibilità appartiene al vero carattere della realtà; non viene imposta da un arbitrario atto speculativo. Il possibile e il reale sono in un rapporto dialettico che richiede, per divenire operativo, una particolare condizione, e tale condizione deve essere una condizione di fatto"*, nel senso che il processo che porta al di là del dato non è affatto una astratta teorizzazione del pensiero, ma un'attività propria della realtà, ed anzi, in ultima analisi *"la vera attività dell'autorealizzazione"*⁸³.

Uno degli esempi scelti da Marcuse è particolarmente efficace per descrivere questo carattere «duale» di tutto l'impianto hegeliano. *"Si prenda, per esempio, questa affermazione: quest'uomo è uno schiavo. Secondo Hegel essa significa che un uomo (il soggetto) è stato reso schiavo (il predicato), ma sebbene egli sia uno schiavo, egli rimane ancora uomo, e pertanto essenzialmente libero in opposizione al suo «predicato». Il giudizio non attribuisce un predicato a un soggetto già definito, ma implica un effettivo «processo» del soggetto, in cui esso diventa qualcosa di diverso da sé stesso. Il soggetto consiste proprio nel processo di divenire il predicato e di contraddirlo. Tale processo dissolve in una moltitudine di rapporti antagonistici i soggetti già definiti e statici così come venivano concepiti dalla logica tradizionale. La realtà appare come una dinamica in cui tutte le forme statiche rivelano di essere mere astrazioni"*⁸⁴.

⁷⁹ H. MARCUSE, *Ragione...* op. cit. (1941), pag. 33.

⁸⁰ H. MARCUSE, *Ragione...* op. cit. (1941), pag. 33.

⁸¹ H. MARCUSE, *Ragione...* op. cit. (1941), pag. 33.

⁸² H. MARCUSE, *Ragione...* op. cit. (1941), pag. 49.

⁸³ H. MARCUSE, *Ragione...* op. cit. (1941), pagg. 182 e 179.

⁸⁴ H. MARCUSE, *Ragione...* op. cit. (1941), pagg. 48-49. Più avanti, alle pagine 151 e 152, Marcuse puntualizza che per Hegel *"nulla di ciò che esiste è vero nella forma in cui appare. Ogni singola cosa, per realizzare le sue potenzialità, deve sviluppare nuove condizioni e forme. L'esistenza delle cose è, dunque, fondamentalmente «negativa»; esse esistono tutte scisse dalla loro verità e aspirano ad essa, e il loro movimento, guidato dalle loro latenti potenzialità, costituisce il*

Per Marcuse, allora, la filosofia di Hegel, a prescindere dalle sue stesse intenzioni – un problema in definitiva del tutto marginale – non è né reazionaria né conservatrice, ma tendenzialmente progressiva; e lo è nella misura in cui non rappresenta una sorta di 'giustificazione' della realtà quale essa è, ma in quanto si configura come «pensiero negativo», cioè *critica* del reale, *negazione* dell'esistente, presupposto della sua razionale trasformazione. Tutto ciò, però, senza dimenticare, come opportunamente precisa il Tassinari, che *"questo naturalmente non significa che Marcuse veda nella filosofia hegeliana già la filosofia della rivoluzione. Vieta di pensarlo il fatto che Hegel prevede la pacificazione finale della realtà nella sfera della filosofia, la coincidenza piena di reale e razionale nell'Idea realizzata, con la dissolvenza di tutte le tensioni e contraddizioni materiali della realtà"*. E' stato appunto Marx a demistificare questa conciliazione tipicamente idealistica della negatività del reale, rassegnando alla ragione quel compito critico che lo stesso Hegel le aveva riconosciuto e che nello svolgimento del suo pensiero aveva finito col soffocare. *"Marcuse appare così l'esponente di un hegel-marxismo spinto fino al punto di ritenere che Marx non abbia fatto altro che liberare lo «spirito» potenzialmente rivoluzionario del pensiero hegeliano dalla «lettera» che ne avrebbe impedito la libera manifestazione"*⁸⁵.

In particolare, Marcuse individua nel modo con cui Hegel affronta la tematica del lavoro un elemento già di fondamentale importanza, così com'è, per gli sviluppi futuri del pensiero marxista. *"Hegel qui si sforza ovviamente di comprendere in modo esatto la funzione del lavoro nell'integrare le varie attività individuali in una totalità di relazioni di scambio. Egli tocca il campo in cui Marx poi riprenderà l'analisi della società moderna. Il concetto di lavoro nel sistema hegeliano non è secondario, ma costituisce la nozione centrale attraverso cui viene concepito lo sviluppo della società. Spinto dall'intuizione che gli aprì questa prospettiva, Hegel descrive il modo di integrazione prevalente in una società basata sulla produzione della merce in termini che preannunciano chiaramente l'orientamento critico di Marx"*⁸⁶.

Ancor di più, Marcuse sottolinea il carattere esplosivo della «filosofia della storia» hegeliana, le cui connotazioni sono imprescindibili per una teoria e una prassi che si pongano l'obiettivo di trasformare radicalmente lo *status quo*. In analogia con l'impianto strutturale di tutto il sistema hegeliano, in questo caso l'elemento cruciale è il contrasto insanabile fra la staticità dell'ordine costituito e la dinamicità del processo storico; e lucidamente Marcuse individua il motore di tale processo nella forza devastante del pensiero, che Hegel connota in tutta la sua inesorabilità. *"La realtà sociale e politica non può conformarsi alle esigenze della ragione per un tempo indeterminato, in quanto lo Stato cerca di sostenere gli interessi di ciò che è e pertanto di ostacolare le forze che tendono a una forma storica più alta. Prima o poi, la libera razionalità del pensiero deve venire a conflitto con le razionalizzazioni dell'ordine di vita in atto. Hegel vede in questo processo una legge generale della storia tanto inalterabile quanto lo stesso tempo. Nessun potere avrebbe la forza, a lungo andare, di fermare il cammino del pensiero. Il pensare non è un'attività innocua, ma pericolosa, che appena giunge tra i cittadini e ne determina le azioni li porta a mettere in dubbio e persino a sovvertire le tradizionali forme di cultura"*⁸⁷. Il progresso del pensiero è dunque la condizione e la premessa del progresso della storia.

Marcuse, in definitiva, individua nella filosofia hegeliana un punto di snodo fondamentale per l'evoluzione del pensiero moderno. Il suo sistema sigilla la conclusione di quel lungo processo che, da Descartes in avanti, ha interpretato il mondo come ragione, *"assoggettando sia la natura che la storia ai principi del pensiero e della libertà. Allo stesso tempo [esso] considerò l'ordine sociale e politico che gli uomini avevano raggiunto come la base su cui la ragione doveva essere realizzata"*. Più in profondità, Hegel è stato l'ultimo grande protagonista della più maestosa sfida dell'umanità:

loro progresso verso questa verità (..) La negazione che ogni cosa contiene in sé determina il suo vero essere (..) Il principio di identità da cui è guidata la logica tradizionale implica il così detto principio di non contraddizione. A è uguale ad A solo in quanto è opposto a non-A, cioè l'identità di A risulta dalla contraddizione e ha in sé la contraddizione. Secondo Hegel, A non contraddice un non-A che gli rimane estraneo, ma un non-A che appartiene alla stessa identità di A. In altri termini, A è contraddittorio con sé stesso. In seguito alla negatività che appartiene alla sua natura, ogni cosa è legata al suo opposto. Per essere ciò che «realmente» è, ogni cosa deve divenire ciò che non è."

⁸⁵ S. TASSINARI, *La Scuola di Francoforte, Benjamin e il freudomarxismo*, capitolo 18 di *Le filosofie del Novecento*, scritto in collaborazione con Giovanni Fornero, Milano 2002, volume I, pagg. 571-572.

⁸⁶ H. MARCUSE, *Ragione...* op. cit. (1941), pag. 103.

⁸⁷ H. MARCUSE, *Ragione...* op. cit. (1941), pag. 273.

la secolare edificazione – presuntuosa finché si vuole – di una architettura filosofica proiettata a sfidare il mistero della vita e del mondo. Al punto d'approdo di questa straordinaria e tragica epopea, la filosofia ha celebrato con Hegel il suo trionfo, ed al tempo stesso la sua sconfitta: *"il suo sistema portò la filosofia sulla soglia della sua negazione, e costituì così il solo legame tra la vecchia e la nuova forma della teoria critica, tra la filosofia e la teoria sociale"*⁸⁸. E ciò è stato possibile, e si è realizzato, in quanto il pensiero hegeliano si era incarnato in un preciso contesto storico, nel quale lo Stato e la società avevano raggiunto uno specifico stadio di sviluppo; non fu un caso, dunque, se la filosofia di Hegel si innervò nello studio metodico delle estrinsecazioni politico-sociali della realtà del suo tempo. A quel punto, solo la *società in quanto tale* poteva diventare, per intrinseca necessità, il centro di gravità di rinnovate ed ormai «diverse» riflessioni teoriche.

Dovrebbe essere chiaro, a questo punto, perché Marcuse, nel valorizzare la decisiva influenza della filosofia hegeliana sulla moderna «teoria sociale», contesta radicalmente la comune interpretazione dell'hegelismo ormai 'canonizzata' anche nella più ricorrente manualistica scolastica, formalmente corretta ma solo in superficie, prigioniera com'è di una banale schematicità. *"L'eredità storica della filosofia di Hegel (..) non venne raccolta dagli «hegeliani» né di destra né di sinistra: non furono costoro a tenere in vita la vera sostanza di tale filosofia. Le tendenze critiche della filosofia hegeliana furono invece riprese e continuate dalla teoria sociale marxiana, mentre, sotto altri aspetti, la storia dell'hegelismo divenne la storia di una lotta «contro» Hegel, in cui egli venne considerato come simbolo di tutto ciò che le nuove tendenze intellettuali (e in gran parte anche pratiche e politiche) avversavano"*⁸⁹.

Il fatto è che la forza travolgente del metodo dialettico costringe, per così dire, *"la filosofia a mettersi in contatto con la realtà sociale. Ciò comportò la dissoluzione dell'armonioso mondo di oggetti stabili proprio del senso comune e il riconoscimento che la verità cercata dalla filosofia era una totalità di contraddizioni da cui non ci si salva"*. Di conseguenza, *"il metodo di cui tale sistema [hegeliano] si serviva andava più in là dei concetti con cui il sistema si concludeva. Attraverso la dialettica, la storia veniva resa parte della stessa ragione. Hegel aveva dimostrato che i poteri materiali e intellettuali dell'umanità si erano sviluppati sufficientemente per richiedere l'opera sociale e politica dell'uomo nel realizzare la ragione. La filosofia stessa, dunque, si rivolse direttamente alla teoria sociale e alla prassi non come a una qualche forza esterna, ma come al suo legittimo erede. Se vi doveva essere un qualche progresso al di là di tale filosofia, esso doveva essere un superamento della stessa filosofia, e allo stesso tempo dell'ordine sociale e politico a cui la filosofia aveva legato il suo destino"*⁹⁰.

Oltre Hegel, dunque, ma a partire dalla dinamica stessa del suo «sistema»: questa è la lezione che Marcuse trae dall'eredità del grande filosofo tedesco. E se fino ad allora gli schemi della filosofia avevano racchiuso *"il domicilio della «verità» separandola dalle lotte storiche dell'uomo"*, relegandola nel limbo delle idee astratte e trascendentali, con Hegel – e dopo – il riscatto dell'uomo finalmente poté essere affidato a lui stesso, e divenire l'opera ed *"il fine delle sue azioni autocoscienti: il vero essere, la ragione, ed il libero soggetto potevano ora essere trasformati in realtà storiche"*⁹¹.

Tenuto conto delle caratteristiche del presente saggio, riteniamo di poter chiudere qui il discorso su Hegel. Ricordiamo solo, per inciso, che le puntuali considerazioni di Marcuse per rispondere all'accusa di «pre-nazismo» sono di vario genere (teoretico, politico, storico), ma ci porterebbero un po' troppo lontano⁹²; ci limitiamo pertanto a riprendere, sinteticamente, solo un passaggio tra i più significativi,

⁸⁸ H. MARCUSE, *Ragione...* op. cit. (1941), pag. 286.

⁸⁹ H. MARCUSE, *Ragione...* op. cit. (1941), pag. 286.

⁹⁰ H. MARCUSE, *Ragione...* op. cit. (1941), pagg. 290-291. Ribadirei l'Autore, una decina di anni dopo, che *"la filosofia di Hegel può avvicinarsi [così] tanto alla struttura dell'esistenza concreta perché egli l'ha interpretata nei termini concettuali dell'universale storico; ma vedendo in questo universale solo la manifestazione dell'idea, Hegel rimane sul terreno dell'astrazione filosofica. Un passo più innanzi verso la concretizzazione avrebbe significato andare al di là della filosofia stessa. Questo superamento ha avuto luogo nell'opposizione alla filosofia hegeliana (..)",* che *"esprime l'inadeguatezza essenziale della filosofia di fronte alla concreta esistenza umana. Da allora la frattura fra i concetti della filosofia e quelli dell'esistenza non ha fatto che allargarsi. L'esperienza dell'organizzazione totalitaria dell'esistenza umana proibisce di intendere la libertà in qualsiasi altra forma che non sia quella di una società libera"*. H. MARCUSE, *Esistenzialismo. Nota su «L'essere e il nulla» di Jean-Paul Sartre* (1950), in *Cultura e società* (1965), Torino 1982, pag. 219.

⁹¹ H. MARCUSE, *Ragione...* op. cit. (1941), pag. 297.

⁹² Cfr. H. MARCUSE, *Ragione...* op. cit. (1941): i paragrafi *L'«hegelismo» fascista*, pagg. 442-450, e *Il nazionalsocialismo contro Hegel*, pagg. 450-460.

peraltro interessante anche rispetto alle caratteristiche specifiche di questo paragrafo. *"L'idealismo tedesco che ebbe il suo apice nella dottrina di Hegel, esprime la convinzione che le istituzioni politiche e sociali debbano accordarsi con un libero sviluppo dell'individuo. Il sistema autoritario, invece, non può mantenere il suo ordine sociale se non attraverso la coscrizione forzata di ogni individuo, senza riguardo ai suoi interessi, nel processo economico. L'idea del benessere individuale viene sostituita dall'esigenza del sacrificio (..) Il sistema autoritario non può elevare considerevolmente o permanentemente il livello di vita, né può ampliare l'area o i mezzi di soddisfazione individuale. Ciò, infatti, comprometterebbe la disciplina che esso deve assolutamente mantenere e, in ultima analisi, annullerebbe l'ordine fascista, il quale, per sua stessa natura, deve impedire ogni libero sviluppo delle forze di produzione". Non a caso, infatti, "la critica nazista prende sempre di mira le tendenze della filosofia hegeliana che si oppongono a ogni totalitarismo. A causa di tali tendenze, essa definisce Hegel il «simbolo di un passato superato e vecchio di secoli», e «l'ostacolo filosofico del nostro tempo»"*⁹³.

IL MARXISMO CRITICO DELLA «SCUOLA DI FRANCOFORTE»

[1] LE NUOVE COORDINATE DEL MARXISMO OCCIDENTALE. Rispetto all'opera del loro maestro, la posizione dei marxisti occidentali assume una fisionomia propria a partire soprattutto dai primi decenni del Novecento. Limitandoci a rilevare, schematicamente, solo alcuni tratti comuni nella sterminata letteratura in proposito – che ovviamente non potremmo tracciare neppure per sommi capi – in generale si nota, in autori come quelli già precedentemente citati, lo sforzo di riportare il dibattito su Marx in ambiti più propriamente filosofici, rigettando quelle letture rigidamente deterministiche (tipiche, ad esempio, di KARL KAUTSKY⁹⁴) che, tra l'altro, avevano insistito pressoché esclusivamente sul ruolo primario dell'economia, facendone di fatto il solo movente della storia. Più in particolare, sganciando l'opera di Marx dalle suggestioni evoluzioniste tipiche dell'influenza positivista di fine Ottocento, in Europa occidentale i suoi seguaci tendono ad interpretarlo in chiave storicista ed umanistica, accentuando il rilievo della libera azione rivoluzionaria dell'uomo al di là di quella sorta di *provvidenzialismo* che, in certe volgarizzazioni poco meditate (ma diffuse), sembrava scaturire quasi per magia dalla dialettica immanente del sistema.

Tipica, in proposito, la posizione di ANTONIO LABRIOLA. Lo studioso italiano respinge con forza quella che definisce la «tri-unità» Darwin-Spencer-Marx, sottolineando la rigidità dell'analisi economica dell'ultimo rispetto alla presunta scientificità del Positivismo, incapace, ad onta dei propri stessi presupposti, di liberarsi da ipoteche e prospettive astratte; ma non manca di mettere in guardia dalla pericolosa illusione di spiegare *"tutto l'uomo col solo calcolo degli interessi materiali, negando qualsiasi valore ad ogni interesse ideale"*⁹⁵. Alieno da ogni lettura univoca e totalizzante della realtà, Labriola così diceva a Filippo Turati (1857-1932), leader storico del Partito Socialista: *"volgendomi al socialismo, non ho chiesto a Marx l'abito del sapere. Al marxismo non ho chiesto se non ciò che esso effettivamente contiene: ossia quella determinata «critica dell'economia» che esso è, quei «lineamenti del materialismo storico» che reca in sé, quella «politica del proletariato» che enumera o preannuncia"*⁹⁶.

Anche RODOLFO MONDOLFO non accetta la variante rigidamente economicista della dottrina di Marx; sviluppando una propria personale interpretazione, egli ritiene che, in realtà, secondo il pensatore

⁹³ H. MARCUSE, *Ragione...* op. cit. (1941), pagg. 456 e 458. A tal proposito, l'Autore, alle pagine 459 e 460, riporta due interessanti giudizi. Il primo è di J. H. Muirhead: *"le basi filosofiche dell'attuale militarismo debbono essere ricercate non nell'hegelismo, ma nella violenta reazione a tutta la filosofia idealistica che si ebbe dopo la morte di Hegel"*. La seconda è ancor più significativa tenuto conto del personaggio: per CARL SCHMITT (1888-1985), il giorno in cui Hitler salì al potere, *"Hegel, per così dire, morì"*.

⁹⁴ Cfr. K. KAUTSKY, *Catechismo rivoluzionario* (1893): *"noi sappiamo che i nostri obbiettivi possono venir raggiunti solo mediante una rivoluzione, ma sappiamo anche che è tanto poco in nostro potere fare questa rivoluzione quanto è in potere dei nostri avversari impedirla. Pertanto, non ci passa neanche per la mente di voler provocare o preparare una rivoluzione. E poiché la rivoluzione non può essere fatta a nostro arbitrio, non possiamo dire assolutamente nulla circa il tempo, le condizioni e le forme in cui essa avverrà"*. Ripreso da S. Tassinari, *Il Marxismo...* op. cit. (2002), volume I, pag. 416.

⁹⁵ A. LABRIOLA, *Del materialismo...* op. cit. (1896), volume II, pag. 533.

⁹⁶ A. LABRIOLA, *Discorrendo di socialismo e di filosofia* (1897), in *La concezione materialistica della storia*, Bari 1976, pag. 240.

tedesco *"l'ambiente deve essere modificato dall'uomo stesso"*, perché *"non soltanto l'ambiente influisce sull'uomo, ma, reciprocamente, l'uomo crea l'ambiente e lo va modificando, in modo che c'è sempre un'azione effettiva dell'uomo e non una recettività passiva"*⁹⁷. A suo modo di vedere, l'errore fondamentale di buona parte del movimento socialista è stata proprio la frattura tra *"la celebre frase di Marx, che non la coscienza determini l'essere dell'uomo, ma il suo essere sociale determini la sua coscienza (..) da quella filosofia della prassi che le conferiva il giusto valore"*⁹⁸, ispirando le letture oggettiviste e deterministiche che hanno occultato il significato propriamente *umanistico* dell'opera di Marx.

Su questa linea, cioè nel senso di un Marxismo interpretato come storicismo umanista, si muove anche la riflessione di ANTONIO GRAMSCI. Già in alcuni scritti giovanili, la valutazione dell'avvento del comunismo in Russia, realizzatosi in evidente contrasto rispetto a buona parte dell'impianto teorico della *vulgata* marxista, lo porta a respingere le gabbie meccanicistiche della prospettiva rivoluzionaria, sottolineandone l'irriducibilità a rigide griglie teoretiche. *"I fatti hanno superato le ideologie – scriveva appena dopo la Rivoluzione d'Ottobre – I fatti hanno fatto scoppiare gli schemi critici entro i quali la storia della Russia avrebbe dovuto svolgersi secondo i canoni del materialismo storico"*⁹⁹. Tuttavia Gramsci continua a ritenere che esso, cioè il materialismo storico, sia una visione del mondo integrale, capace di fondare una filosofia e una teoria delle scienze naturali suscettibili di determinare una *"organizzazione pratica"* della società; con la conseguenza che, trattandosi di una prassi – e non solo di un metodo – esso si traduce in *"un umanesimo assoluto della storia"*¹⁰⁰.

Di particolare rilievo è l'innovativa analisi gramsciana del rapporto struttura-sovrastuttura. *"Marx ed Engels – spiega il Tassinari – avevano visto nello Stato politico un momento subordinato alla società civile, un elemento della sovrastruttura, anche se non l'unico, mentre la società civile (la cui 'anatomia' andava cercata nell'economia politica) coincideva di fatto con la struttura"*. L'angolo visuale di Marx, del resto, era quello dei primi sviluppi del capitalismo, ed in tale contesto egli aveva individuato una doppia funzione dello Stato borghese: una «politica», per governare gli interessi di classe dei ceti dominanti, ed una «coercitiva», per garantire tali interessi con la forza e l'apparato repressivo. *"Rispetto a Marx, invece, Gramsci sposta la società civile dal campo della struttura a quello della sovrastruttura, e allarga sostanzialmente il concetto di Stato"*, utilizzandolo *"«come è intesa dallo Hegel», cioè «nel senso di egemonia politica e culturale di un gruppo sociale sull'intera società, come contenuto etico dello Stato"*¹⁰¹. *La società civile è dunque uno dei due grandi momenti in cui si articola la sovrastruttura, l'altro restando, come in Marx, lo Stato"*¹⁰². Non possiamo seguire le successive articolazioni della finissima analisi di Gramsci; basti dire che è proprio nell'ambito di questo rapporto fra struttura e sovrastruttura che si giocano alcuni elementi essenziali del suo pensiero: il concetto dell'egemonia culturale, e quindi il ruolo delle ideologie e degli intellettuali; ed il riscatto della storia e dell'agire umano dall'ipoteca deterministica della *necessità*, nel segno di una prassi sì condizionata, ma potenzialmente *libera*¹⁰³.

Particolarmente aspra nel condannare le letture di tipo deterministico è anche ROSA LUXEMBURG, che pur convinta dell'ineluttabilità della crisi del capitalismo, non attribuisce mai ai processi storici la connotazione di una necessità fatale; certo, non c'è nulla di arbitrario nella storia, ma neppure di già deciso, ed è proprio all'interno di queste contraddizioni che occorre agire con la prassi rivoluzionaria. E tuttavia, la Luxemburg non ha mancato di attaccare, ed a fondo, anche la politica bolscevica, che Lenin, proprio in quel torno di tempo, aveva identificato nella fase pre-comunista della «dittatura del proletariato»¹⁰⁴. *"Kautsky si dichiara naturalmente per la democrazia, beninteso per la democrazia*

⁹⁷ R. MONDOLFO, *Umanesimo...* op. cit. (1968), pag. 314.

⁹⁸ R. MONDOLFO, *Socialismo e filosofia* (1913), in *Umanesimo di Marx*, Torino 1968, pag. 120.

⁹⁹ A. GRAMSCI, *La rivoluzione contro il «Capitale»* (1917), in *La città futura*, Torino 1982, pag. 511.

¹⁰⁰ A. GRAMSCI, *Quaderni...* op. cit., volume II, pag. 1437.

¹⁰¹ A. GRAMSCI, *Quaderni...* op. cit., pag. 103.

¹⁰² S. TASSINARI, *Gramsci: un marxista creativo*, capitolo 16 di *Le filosofie del Novecento*, scritto in collaborazione con Giovanni Fornero, Milano 2002, volume I, pagg. 463-464.

¹⁰³ A costo di apparire un po' provocatori, ricordiamo, a proposito del rifiuto dei dogmatismi deterministici, quanto disse MAO TSE-TUNG (1893-1976) negli anni trenta: *"la conoscenza comincia con la pratica, raggiunge attraverso la pratica il piano teorico e deve poi tornare alla pratica"*. Cfr. *Sulla pratica* (1937), in *Opere scelte*, Pechino 1969, volume I, pag. 323; ripreso da S. Tassinari, *Il Marxismo nell'età...* op. cit. (2002), pag. 513.

¹⁰⁴ *"Insieme a un grandissimo allargamento della democrazia, divenuta per la prima volta una democrazia per i poveri, per il popolo, e non una democrazia per i ricchi, la dittatura del proletariato apporta una serie di restrizioni alla libertà*

*borghese, perché la pone quale alternativa alla rivoluzione socialista. Lenin-Trockij si dichiarano al contrario per la dittatura contrapposta alla democrazia, e conseguentemente per la dittatura di un manipolo di uomini, cioè per la dittatura su modello borghese. Questi sono i due poli opposti, ugualmente molto lontani dalla vera politica socialista*¹⁰⁵.

Non era facile, ovviamente, individuare un punto di equilibrio fra queste due opposte sponde, ma è indubbio che alcune geniali intuizioni della Luxemburg – unite, evidentemente, a una robusta lucidità intellettuale – fecero aggio sulla difficoltà del problema. Meno riuscita, almeno a nostro parere, è la soluzione prospettata dall'«austro-marxismo», che pur non accettando la variante *revisionista* di Bernstein, tutto sommato teorizza anch'esso una sorta di riduzione *etica* del socialismo, molto, troppo influenzata dalla stella polare del neo-kantismo. Del resto, lo stesso MAX ADLER (1873-1937) non solo non ha esitato a circoscrivere il materialismo storico nei limiti di una semplice «*scienza economica della società*», ma è giunto a definire il materialismo dialettico una metafisica altrettanto astratta quanto lo spiritualismo¹⁰⁶. Ora, reinterpretare il pensiero di Marx a prescindere, e contro, i suoi assiomi di base, è teoricamente possibile, ma a patto di non chiamarlo più marxismo...

Non va sottaciuto, certo, che il tentativo di Adler – da questo punto di vista *ben intenzionato* – era quello di respingere l'eccesso di determinismo e diciamo pure, di materialismo *volgare*, tipico di una certa dogmatica marxista, banalizzante ed acritica; ed era quindi logico (ed opportuno) che egli attaccasse chi, troppo superficialmente, finiva coll'affermare, di fatto, che *"lo sviluppo economico, riconosciuto come l'elemento determinante di tutto il processo storico, fosse semplicemente un movimento della materia senza vita, della «materia sociale», di fronte alla quale il pensare e il volere degli uomini risulta un prodotto superfluo"*¹⁰⁷. Ma alla fin fine la giusta sottolineatura di Adler della connotazione *umana* dei rapporti socio-economici, ha pagato un prezzo forse troppo alto ad un soggettivismo di stringente ascendenza kantiana, al punto di rivendicare come unica realtà, di fatto, la *coscienza*, identificata in chiave idealistica con il soggetto umano: con il rischio, tra l'altro, di ribaltare in senso esattamente contrario la lettura del rapporto – e del condizionamento – tra la società e l'uomo proposta dallo stesso Marx.

La posizione di GYORGY LUKÁCS si era espressa in modo netto già negli anni venti, nella sua celebre *Storia e coscienza di classe*. Per il filosofo ungherese, assodato che l'ortodossia del Marxismo si riferisce esclusivamente al metodo, il merito di Marx è quello di aver smascherato la falsa scientificità delle ideologie borghesi, che presumono di interpretare i fatti concreti senza capire che essi *"non sono soltanto compresi come prodotti dello sviluppo storico in costante trasformazione, ma sono anche – proprio nella struttura della loro oggettività – prodotti di un'epoca storica determinata: quella del capitalismo"*¹⁰⁸. In definitiva, poi, *"il limite che rende «falsa» la coscienza di classe della borghesia, è oggettivo: è la stessa situazione di classe"*¹⁰⁹. Anche se successivamente Lukács sottoporrà ad una rigorosa autocritica alcune tesi del proprio scritto, egli rimarrà sempre convinto che lo scarto decisivo fra la scienza borghese ed il Marxismo – come abbiamo già visto – non sta tanto nel ruolo determinante attribuito ai moventi economici per la comprensione della storia, quanto nella rilettura marxiana della dialettica hegeliana (e quindi della categoria della «totalità»), in un'ottica completamente nuova, veramente scientifica e quindi rivoluzionaria.

Per KARL KORSCH l'originalità di Marx sta soprattutto nel superamento della scienza e della filosofia borghese: andando oltre l'orizzonte scientifico e filosofico, egli ha fatto del materialismo dialettico (storico e non naturale, come nella concezione di Engels) uno strumento di lettura *sociale della realtà*, inserita in un ben preciso contesto storico e quindi né definitivo né assoluto. Ne è talmente convinto da affermare che se il pensiero di Marx ha avuto il merito di essere stato la prima grande sintesi di una posizione compiutamente rivoluzionaria, *"questo marxismo è oggi un fatto del passato"*;

degli oppressori, degli sfruttatori, dei capitalisti. Costoro noi li dobbiamo reprimere, per liberare l'umanità dalla schiavitù salariata". N. LENIN, *Stato e rivoluzione* (1917), in *Opere*, volume XXV, Roma 1967, pag. 375.

¹⁰⁵ R. LUXEMBURG, *La rivoluzione russa* (1918), in *Scritti scelti*, Torino 1976, pagg. 592-593. Molto simile la posizione di Korsch, che accomunò anch'egli, in una pungente disanima critica, le *"due confessioni della vecchia chiesa marxista ortodossa"*. K. KORSCH, *Lo stato attuale del problema «Marxismo e filosofia» (Anticritica)* (1930), saggio introduttivo alla riedizione del 1930 di *Marxismo e filosofia*, Milano 1966, pag. 8.

¹⁰⁶ Cfr. M. ADLER, *Manuale della concezione materialistica della storia* (1930).

¹⁰⁷ M. ADLER, *Causalità e teleologia nella disputa sulle scienze* (1904), Bari 1976, pagg. 100-101.

¹⁰⁸ G. LUKACS, *Storia...* op. cit. (1923), Milano 1967, pag. 10.

¹⁰⁹ G. LUKACS, *Storia...* op. cit. (1923), Milano 1974, pag. 70.

certamente "la teoria della rivoluzione proletaria, da elaborare nel prossimo futuro, sarà una prosecuzione storica del marxismo"¹¹⁰, ma bisogna fare i conti con la realtà: il Marxismo è nato come *teoria* nell'Ottocento, è diventato una *prassi* rivoluzionaria nella prima metà del Novecento, si è poi trasformato nell'*ideologia* ancora rivoluzionaria di un movimento operaio non più tale... e non si è affatto realizzato nella Russia sovietica.

Per ERNST BLOCH, infine, Marx è colui che ha portato a maturazione le intuizioni geniali, poi abortite, di Hegel. Bloch sottolinea in particolare il concetto marxiano di materia, sviluppando un celebre passo dello stesso Marx: "tra le proprietà costitutive della materia la prima e più fondamentale è il movimento: ma non solo come movimento meccanico o matematico, bensì ancor più come impulso, spirito vitale, forza espansiva, o, per usare l'espressione di Bohme, come tormento della materia"¹¹¹.

Innestandovi le definizioni aristoteliche di materia come insieme delle possibilità oggettive concrete e come insieme delle potenzialità o bisogni che pulsano in tutto ciò che non è ancora concluso, Bloch può concludere che la materia – quindi la realtà – è aperta al cambiamento, è bisogno di forme, ricerca di perfezione, ma nel senso che è essa stessa il motore del processo, come una sorta di panteistica «divinità». E' a partire da tali premesse, cioè da questa originale lettura di Marx, che Bloch costruirà la sua «filosofia della speranza», programmaticamente avversa ad ogni versione banalizzante e dogmatica del Marxismo, proprio perché lo vuole liberare dalle ipoteche del determinismo storico, del meccanicismo economico e di un rozzo materialismo di maniera.

In Francia, fu ROGER GARAUDY a rappresentare per anni il «guardiano» dell'ortodossia di partito, per poi elaborare una visione marcatamente personalistica – ed 'eretica' – del Marxismo, che nel quadro di una *scienza* dell'agire storico, valorizza comunque il versante umanistico di Marx; in tal senso, essa esalta il ruolo della soggettività in un'ottica fortemente esistenziale, e si espone al dialogo, molto aperto, con le istanze religiose e cristiane (anche se poi Garaudy si convertirà all'islamismo!). Al contrario, è esattamente contro ogni lettura umanistica e storicistica del Marxismo che si pone, spesso aspramente, LOUIS ALTHUSSER, con l'obiettivo di recuperare in Marx lo *scienziato* in luogo del *filosofo* (o meglio della sua caricatura), al fine di preservare da ogni tentazione volontaristica e soggettivistica – e quindi, in ultima analisi, ideologica – la riflessione sull'oggettività dei processi sociali. "Non è possibile «conoscere» qualcosa degli uomini se non all'assoluta condizione di ridurre in polvere il mito filosofico (teorico) dell'uomo. Ogni pensiero che si richiamasse dunque a Marx per restaurare in un modo o nell'altro un'antropologia o un umanismo filosofici, non sarebbe «teoricamente» altro che polvere!"¹¹². Le successive attenuazioni autocritiche non avrebbero comunque messo in discussione, nella sostanza, i cardini della versione althusseriana del Marxismo, che peraltro ha conosciuto, nel corso degli anni, una serie di incisive rielaborazioni, soprattutto alla luce del confronto con apporti culturali di segno diverso (in particolare lo strutturalismo).

JEAN PAUL SARTRE, invece, passò dall'iniziale esistenzialismo «negativo» e pessimista di *L'essere e il nulla*¹¹³ alla svolta marxista del dopoguerra¹¹⁴, che egli sviluppò negli anni nel senso di un originale e continuo confronto con altre culture e con le scienze umane, dalla sociologia alla psicanalisi. Il suo marxismo esistenzialista – ad essere precisi, il suo esistenzialismo marxista – si muove ovviamente nel solco del versante umanistico del Marxismo occidentale, ed è contrassegnato dal *drammatico* tentativo di coniugare la razionalità hegelo-marxiana della comprensione dell'«universale» con la istanza antropologica del «singolare»; tale tensione conduce ad una suggestiva rilettura del rapporto, sempre dialettico, fra l'originaria *praxis* individuale con la quale il singolo uomo 'apre' la storia, e la realtà oggettiva dei processi globali in cui egli è inserito, dominati da una progressiva massificazione che può trovare il suo riscatto solo in una prassi fondatamente rivoluzionaria¹¹⁵. Che poi lo stesso Sartre sottolinei spesso il rischio della regressione autoritaria di ogni rivoluzione, non è certo un caso, e rimanda a quel sottile senso di angoscia che sempre traspare dalle sue pagine; del resto, proprio

¹¹⁰ K. KORSCH, *Crisi del marxismo* (1931), Bari 1974, pag. 139.

¹¹¹ K. MARX, *Sacra famiglia* (1845), Roma 1967, pag. 169.

¹¹² L. ALTHUSSER, *Per Marx...* op. cit. (1965), pag. 205.

¹¹³ Cfr. J. P. SARTRE, *L'essere e il nulla* (1943), Milano 2002. Merita di essere segnalata una recensione di Marcuse, in quanto essa affronta anche questioni di ordine più generale a proposito della filosofia esistenzialista: H. MARCUSE, *Esistenzialismo. Nota su «L'essere e il nulla» di Jean-Paul Sartre* (1950), in *Cultura e società* (1965), Torino 1982, pagg. 189-221.

¹¹⁴ A partire dalla riflessione inaugurata con *L'esistenzialismo è un umanismo* (1946) e *Materialismo e rivoluzione* (1946).

¹¹⁵ Cfr., in particolare, J. P. SARTRE, *Critica della ragione dialettica* (1960), Milano 1963.

su questo punto si consumò, in particolare, la rottura con MAURICE MERLEAU-PONTY (1908-1961), il cui progressivo distacco dal Marxismo e dallo stesso Sartre può essere riassunto simbolicamente nella sua convinzione che tutte le rivoluzioni "*non possono mai, come regime costituito, essere ciò che erano come movimento (...); le rivoluzioni sono vere come movimenti e false come istituzioni*"¹¹⁶.

[2] LA PARABOLA DISCENDENTE DI HORKHEIMER. Possiamo indugiare ora sugli esiti filosofici e politici del lungo e complesso ripensamento critico del marxismo che ha caratterizzato in modo decisivo tutta l'attività della «Scuola di Francoforte». Globalmente i tre autori da noi considerati si muovono sulla scia dei punti-chiave della elaborazione concettuale del Marxismo occidentale, assumendo in particolare alcune importanti acquisizioni delle analisi di Korsch e soprattutto di Lukács¹¹⁷; ma ben evidenti sono anche i punti di divergenza. Quella della «Scuola di Francoforte» sarà infatti una teoria sociale *critica*, in cui Marx giocherà un ruolo fondamentale ma non esaustivo, soprattutto per l'innesto di un'ampia serie di contributi filosofici e culturali di varia provenienza, in particolare la psicanalisi. Horkheimer, ad esempio, già nella sua tesi di laurea aveva evidenziato un forte interesse per l'elaborazione, da parte di vari studiosi di psicologia, del concetto di «*Gestalt*» (forma). E' ben vero che la "*psicologia della Gestalt con la quale Horkheimer ha a che fare non è però identica con ciò che intendiamo noi oggi sotto questa denominazione. Horkheimer conosce le opere di V. Ehrenfels, di W. Kohler, di K. Lewin e di M. Wertheimer, mentre evidentemente gli sono ignoti gli sviluppi americani della scuola gestaltistica; e quando avrà occasione di conoscerli, non ne sarà entusiasta*"¹¹⁸; l'influenza di questo genere di studi, comunque, sarà sempre molto presente in Horkheimer, che troverà in Fromm un aiuto determinante per lo studio intrecciato di tematiche sia marxiste che psicanalitiche. Ma di questo parleremo più avanti.

In senso generale, per Horkheimer "*la vera funzione sociale della filosofia consiste nella critica dell'esistente. Ciò non significa un cavillare superficiale su singole idee o situazioni, quasi che il filosofo fosse un tipo strano. Non significa nemmeno che il filosofo lamenti la tale o la tal'altra circostanza isolata proponendo dei rimedi. Il fine principale di una tale critica è di impedire che gli uomini si consegnino irrimediabilmente alle idee e ai modi di comportamento suggeriti loro dalla società nella sua organizzazione attuale. Gli uomini devono imparare a comprendere la connessione tra le loro attività individuali e ciò che con esse viene raggiunto, tra la loro esistenza particolare e la vita generale della società, tra i loro progetti quotidiani e le grandi idee che essi professano. La filosofia svela la contraddizione in cui essi incappano perché nella vita quotidiana sono costretti ad attenersi a idee e concetti isolati*"¹¹⁹. E' evidente, pertanto, che lo strumentario concettuale di una tale «teoria critica» non può riposare su una filosofia omnicomprensiva e definita una volta per tutte, foss'anche il Marxismo; ed anzi, è proprio la sua categoria fondante, cioè la dialettica, a pretendere il contrario – dunque *con*, ma anche *oltre* Marx.

In prima istanza, comunque, per Horkheimer è fondamentale sgombrare il campo dai ricorrenti equivoci sulla connotazione del pensiero marxista, che nella sua 'vera' essenza si incardina in una concezione «scientifica» della realtà, orientata programmaticamente verso una concreta prassi trasformatrice. "*Se le teorie di Karl Marx sono assegnate al settore delle scienze dello spirito, il senso*

¹¹⁶ M. MERLEAU-PONTY, *Le avventure della dialettica* (1955), Milano 1956, pagg. 414 e 415.

¹¹⁷ Per quanto riguarda gli aspetti propriamente economici, che qui non possiamo sviluppare, diamo solo un breve accenno al problema della teoria marxiana del valore, con le parole di Enzo Modugno. "*György Lukács è stato il primo degli interpreti di Marx ad accorgersi, nel 1923, dell'importanza dell'analisi del «feticismo» contenuta nel primo volume del «Capitale». Quindi nell'ambito del «Marxismo occidentale» e in particolare nella Scuola di Francoforte (ma anche in Francia e in Italia), si affermò l'esigenza di sottrarre l'opera di Marx dal dogmatismo di stato sovietico e dalle interpretazioni economicistiche anglosassoni: nel caso della teoria del valore vi era la consapevolezza che fosse più complessa di come era stata interpretata non solo dai suoi critici, ma anche dalla quasi totalità dei suoi seguaci. Fraintendimenti dovuti all'incomprensione del nesso che lega la teoria del valore alla teoria del denaro e all'analisi del feticismo, cioè del nesso inscindibile tra l'analisi «quantitativa» e l'analisi «qualitativa» del valore*". E. MODUGNO, *La spinta propulsiva della Scuola di Francoforte*, in «Sinistra in rete», agosto 2010, www.sinistrainrete.info/marxismo/987-enzo-modugno-la-spinta-propulsiva-della-scuola-di-francoforte.

¹¹⁸ R. BUTTIGLIONE, *Dialettica...* op. cit. (1975), pag. 59 (1409). A proposito degli autori citati in questo passo, ricordiamo che il concetto di «gestalt» fu introdotto da CHRISTIAN VON EHRENFELS (1859-1932), ma i massimi esponenti della vera e propria *psicologia della forma* furono MAX WERTHEIMER (1880-1943) e WOLFGANG KOHLER (1887-1967), assieme a KURT KOFFKA (1886-1941); è il caso di dire che KURT LEWIN (1890-1947) ebbe parte nella fase iniziale della «Scuola di Francoforte».

¹¹⁹ M. HORKHEIMER, *La funzione...* op. cit. (1940), volume II, pagg. 296-297.

dei suoi concetti fondamentali viene semplicemente capovolto. Essi si proponevano sostanzialmente di offrire una spiegazione unitaria dei movimenti sociali, sulla base dello sviluppo economico e dei rapporti di classe che ne sono condizionati. La sua scienza non si proponeva di conoscere una «totalità» o una verità assoluta, ma di trasformare una determinata situazione sociale. In questa prospettiva Marx critica anche la filosofia, ma senza sostituire una nuova metafisica a quella del passato»¹²⁰.

In secondo luogo, Marx rifiuta ogni e qualsiasi rifugio in concezioni essenzialistiche o spiritualistiche della storia, con tutto il loro carico di consolatoria accettazione della realtà. *"Solo gli uomini stessi – e non l'«essenza» uomo, ma gli uomini reali, che dipendono gli uni dagli altri e dalla natura esterna e interna, gli uomini che vivono in un determinato momento storico – sono i soggetti attivi e passivi della storia. Le creature terrene ed esse soltanto hanno un «destino»; né di uno spirito né di un'«essenza», comunque intesa, si può dire legittimamente"* che essa rappresenti lo scopo finale, il fato, la sorte della realtà storica. I destini degli uomini sono contrassegnati, in tutte le epoche ed anche nel contesto di una medesima contemporaneità, da una profonda disuguaglianza, *"e non rivelano neanche, nel loro complesso, un senso logico che tutti li unisca e giustifichi"*. Per Marx, affermare l'esistenza di un presunto 'legame' tra gli uomini è una cosciente operazione «ideologica», finalizzata a far sì che *"le classi economicamente non privilegiate si rassegnino alle loro sofferenze reali (..) Marx è nemico giurato di ogni tentativo di intendere la realtà secondo il modello di un mondo di pure idee, o comunque di giustificarla in nome di un ordine puramente spirituale. Marx non accetta questa forma di consolazione"*¹²¹.

Pertanto, il dato di partenza, il giudizio di merito, per Horkheimer è storicamente di tutta evidenza. *"Preparata da Hegel e da altri, comincia con Marx una nuova epoca del pensiero filosofico; non si tratta più della vita del singolo individuo, di ciascun singolo individuo, del suo rapporto con la realtà empirica e trascendente, del suo dovere, del suo senso, ma di un dato collettivo, della società, di una società determinata, di un collettivo o di più collettivi, del loro passato, presente e futuro, di quello che vogliono, debbono o dovrebbero fare. Il pensiero e l'azione del singolo si riferiscono a una maggioranza, in ultima istanza alla politica"*¹²².

Il problema cruciale di Marx era capire come potesse concretizzarsi l'auspicato passaggio del potere dalla classe borghese al proletariato operaio. Quando egli parlava del *"regno della libertà, pensa[va] al dispiegamento delle forze del singolo che ha caratterizzato la borghesia nel liberalismo, e che a suo avviso dovrebbe estendersi a tutta la società, di modo che nessuno ne sia più escluso. Ai suoi occhi l'essenziale è che questo sviluppo individuale non sia più facile per colui che nasce con un patrimonio alle spalle, mentre l'altro, il figlio del proletario, è privo di questa possibilità. Tutti gli uomini devono poter dispiegare liberamente le proprie facoltà. Questo era in ultima istanza (..) uno dei motivi più importanti della teoria marxiana"*¹²³. Le sue analisi, pertanto, si appuntarono sulla dialettica delle «forze produttive» che gli uomini, nel corso della storia, utilizzano per dominare e trasformare la natura, e la cui crescita – anche in senso tecnico – istituisce determinate relazioni fra gli uomini stessi, i «rapporti di produzione»: i quali, però, sono continuamente rimessi in discussione proprio dalla crescita dei mezzi produttivi e pretendono per loro stessa natura di riadattarsi, cambiare e diventare altro. Questa concezione, in estrema sintesi, è il «materialismo dialettico».

Ma tanto per cominciare, Horkheimer ritiene che se l'obiettivo di Karl Marx era lo svelamento della dialettica tra «forze produttive» e «rapporti di produzione» – e quindi di mostrare come la crescita delle forze produttive inevitabilmente si scontri con i rapporti consolidati di ogni società, con la conseguente necessità di un vero e proprio processo rivoluzionario che induca una nuova forma sociale, più adeguata alla mutata realtà delle forze produttive stesse – nel materialismo marxiano *"è implicita l'idea che i pensieri degli uomini sono stati finora sempre determinati dalla reale necessità di dominare la natura e, di conseguenza, dalla necessità di correggere i rapporti di forza e di potere tra gli uomini. In altre parole, Marx escludeva che i pensieri degli uomini potessero essere considerati autonomi nel vero senso della parola, mentre invece l'Idealismo, almeno nella*

¹²⁰ M. HORKHEIMER, *Un nuovo concetto di ideologia?* (1930), in *Studi di filosofia della società* (1972), Torino 1981, pag. 3.

¹²¹ M. HORKHEIMER, *Un nuovo concetto...* op. cit. (1930), pagg. 14 e 15.

¹²² M. HORKHEIMER, *Al di là dell'ideologia* (1966-69), in *Taccuini 1950-1969* (edizione postuma 1974), numero 357, Genova 1988, pagg. 190-191.

¹²³ M. HORKHEIMER, *Per la critica della società attuale* (1968), in *La società di transizione* (1972), Torino 1979, pag. 144.

sua forma kantiana, si raffigurava un soggetto autonomo e indipendente che non aveva nulla a che fare, in realtà, con le condizioni storiche. Contro l'Idealismo ha ragione il materialismo quando afferma che il soggetto, in ciò che pensa e nel modo in cui pensa, dipende largamente dallo stato della società. D'altronde io credo e ho sempre creduto che l'Idealismo abbia ragione quando nega che il soggetto si trovi in una «totale» condizione di dipendenza»¹²⁴.

Per la verità, nel caso specifico di Marx, Horkheimer è convinto che, andando in profondità, il suo materialismo si scopra assai meno radicato, e filosoficamente problematico, di quanto comunemente si pensi; ed anzi, egli ritiene, addirittura, che *"in fondo all'anima Marx fu un idealista. Marx sperò che un giorno questa dialettica si interrompesse, che le relazioni tra gli uomini non fossero più determinate dal modo in cui si esercita il dominio sulla natura, ma sulla base della loro libertà, che le nostre concezioni non fossero più influenzate dai problemi del dominio della natura e che il dominio della natura venisse invece a occupare un posto relativamente modesto nella vita degli uomini, cosicché essi potessero poi svilupparsi liberamente e in base ad altri principi. In questo egli è veramente allievo di Hegel"*¹²⁵.

Queste dense pagine ci illuminano non solo sul modo assai libero e non convenzionale di Horkheimer di rapportarsi a Marx, ma più in generale sulla sua allergia verso tutto ciò che pretenda di costringere la realtà entro la 'camicia di forza' di concezioni sistematiche e totalizzanti; *"ogni sistema è falso – appuntava significativamente, tra le sue note, alla fine degli anni cinquanta – quello di Marx non meno del sistema di Aristotele: nonostante le molte verità che hanno visto entrambi"*¹²⁶. Ed infatti, pur con qualche oscillazione di pensiero, fondamentalmente ha sempre creduto che *"una filosofia della storia che si pretenda dotata di senso – qualunque esso sia – è assurda, frutto dell'angoscia di uomini disorientati, strumento di dominio, propaganda dall'alto e dal basso. Non esiste alcun senso (...) Non c'è un corso della storia, fuorché quello che porta alla rovina. Tutto è insieme caso e necessità – ma senso mai"*¹²⁷.

Ed a proposito di visioni sistemiche e previsioni necessitanti, un dato evidente è che *"la storia si è svolta in un modo diverso da quello concepito da Marx. Nel capitalismo che egli analizzò l'immiserimento del proletariato non è aumentato, né è esplosa la rivoluzione da lui attesa. A Oriente, dove cinquant'anni fa la parola comunista di Lenin conquistò le masse e pose fine alla prima guerra mondiale, il regno della libertà si fa quanto meno attendere"*. Ma nonostante questo, aggiunge Horkheimer, *"la comprensione della società, specialmente di quella occidentale, rimane superficiale senza la sua teoria"*¹²⁸. Il paradosso è solo apparente, in quanto alcuni mutamenti economici e sociali, rivelatisi decisivi, non erano assolutamente prevedibili ai tempi di Marx; ed è del tutto plausibile affermare che, in assenza di tali elementi (ad esempio, gli interventi pubblici dello Stato, la regolamentazione statale della società, l'automazione e il progresso tecnologico, la centralizzazione del capitale, il declino dell'imprenditore *singolo* e la diffusione delle società per azioni¹²⁹), con tutta probabilità le tesi di Marx si sarebbero concretizzate. E' per questo che il Marxismo rimane uno strumento decisivo per una «teoria critica» della società; e prescindere significa rinunciare, per evidenti pregiudizi e finalità ideologiche, a leggere compiutamente la realtà quale essa è.

Tuttavia, per gli stessi motivi, Horkheimer non solo non accetta la posizione acritica di troppi marxisti ortodossi, ma rifiuta anche non poche 'certezze' della dottrina di Marx. Ad esempio, egli crede che il proletariato del suo tempo non possa essere un soggetto rivoluzionario; vede nel dominio sulla natura non la strada maestra del progresso, ma una fonte di prevaricazione dell'uomo sull'uomo, specifico della società tecnologica; soprattutto ritiene che sia proprio la *logica del dominio* e della appropriazione a generare la proprietà privata, e non viceversa. Quest'ultimo elemento, in modo particolare, è di fondamentale importanza. In coerenza con l'analisi marxista della società, era ovvio ritenere che bastasse abolire i rapporti di produzione del sistema capitalista per eliminare, di conseguenza, lo sfruttamento degli esseri umani, in quanto è appunto la società capitalistico-borghese

¹²⁴ M. HORKHEIMER, *Rivoluzione o libertà? Conversazione con Utmar Hersche* (1970), Milano 1972, pagg. 27-28.

¹²⁵ M. HORKHEIMER, *Per la critica...* op. cit. (1968), pag. 146.

¹²⁶ M. HORKHEIMER, *Permanent education* (1959-60), in *Taccuini 1950-1969* (edizione postuma 1974), numero 244, Genova 1988, pag. 134.

¹²⁷ M. HORKHEIMER, *Nessun senso* (1959), in *Taccuini 1950-1969* (edizione postuma 1974), numero 161, Genova 1988, pag. 72.

¹²⁸ M. HORKHEIMER, *Marx oggi* (1968), in *La società di transizione* (1972), Torino 1979, pag. 152,

¹²⁹ Cfr. le considerazioni di Horkheimer in *Per la critica...* op. cit. (1968), pagg. 144 e 147; *Marx...* op. cit. (1968), pag. 156.

a creare, per sua stessa natura, quella *logica di dominio* che è all'origine dell'oppressione sociale ed individuale. Rovesciando tale relazione, Horkheimer – si badi bene – non sposta l'accento dal campo dei rapporti socio-economici alla dimensione etico-esistenziale, ma individua nella *logica di dominio* la connotazione più caratteristica della società moderna, nel senso più generale della civiltà occidentale e delle sue radici razionaliste, da Cartesio in poi (un tema, questo, legato alla riflessione *francofortese* sull'Illuminismo, che dovremo riprendere, per la sua estrema rilevanza, nelle prossime pagine).

Tornando alla problematica marxista, più nello specifico è il caso di precisare ulteriormente la forte divaricazione di Horkheimer sul tema della scienza e della tecnica. Come sottolinea il Bedeschi, Marx riteneva che esse fossero *"per un verso assolutamente indispensabili per il progresso della società umana, e per un altro verso qualcosa di neutro; c'è un uso capitalistico della scienza e della tecnica e c'è un loro uso, un'utilizzazione di altro segno, in un'«altra» società"*. Al contrario, i *francofortesi* – e soprattutto Horkheimer – concordano con Lukács nel ritenere che la scienza non sia mai neutrale, ed anzi, radicalizzano vieppiù il concetto: *"non solo la scienza non è qualcosa di neutro, ma è inevitabilmente «dominio», ed è a tal punto dominio che il tentativo dell'uomo di governare la natura, di trasformarla ai propri fini, si rovescia inevitabilmente nel suo contrario (..) Questo naturalmente è un altro tratto che contraddistingue il pensiero dei rappresentanti della «Scuola di Francoforte» dal Marxismo classico, perché il Marxismo classico ha una concezione ascendente – di tipo hegeliano – della storia del mondo, e quindi ragiona ancora all'interno degli schemi dell'inevitabile progresso della storia dell'umanità"*¹³⁰.

A tal proposito, per Horkheimer *"l'errore dell'ottimismo sociale – tipico dei classici del liberalismo non meno che di Marx e dei realisti moderni – è di credere che alla fine, quando la tecnica avesse permeato e condizionato tutto, umanità compresa (..), dei mezzi concentrati del dominio non avrebbero più disposto pochi potenti, comunque concepiti, ma solo la saggezza congiunta di tutti gli uomini (..) A prescindere dall'impossibilità teorica, l'idea è assurda anche sul piano morale"*. La realtà dimostra, in modo inoppugnabile, che una presunta *«idilliaca società di soggiogatori»* è una tale contraddizione in termini, da non essere neppure pensabile. Lo prova il fatto, per scegliere un esempio tra i più calzanti, che proprio nella fase iniziale e 'rivoluzionaria' dello stesso liberalismo, i borghesi divennero sì *"più potenti, e nei loro reciproci rapporti anche più pacifici e civili"*; ma il loro esser «civili» era tale solo *"nella vita privata, non negli affari; nell'intimità della famiglia, non sul mercato"*. Il progresso scientifico, di per sé, non è sufficiente a garantire una maggiore giustizia sociale *"senza che al tempo stesso [non] aumenti [anche] l'ingiustizia"*¹³¹: un paradosso solo apparente, e facilmente riscontrabile nella realtà dei fatti.

Tenuto poi conto dell'evoluzione sociale del secondo dopoguerra – non solo nel blocco sovietico ma anche nelle stesse democrazie occidentali – verso forme di autoritarismo più o meno camuffato (il cosiddetto «mondo amministrato», secondo l'ormai celebre definizione di Horkheimer e Adorno), l'impatto del progresso tecnologico si è rivelato determinante, ma in larga parte non nel senso auspicato dai paladini della libertà. *"Se oggi è realizzato il sogno di fare svolgere prestazioni umane alle macchine, gli uomini d'altra parte agiscono sempre più come macchine. Le macchine sono state inventate dall'uomo, ma ciò non muta nulla al fatto che anche l'intelligenza degli inventori è simile alle macchine nel senso che deve adattarsi a compiti prescritti in un modo sempre più preciso. Ciascuno diventa più solo; giacché le macchine possono eseguire calcoli e lavorare, ma non possono avere idee e immedesimarsi negli altri. Nonostante tutta la loro attività, gli uomini diventano più passivi; nonostante tutto il loro potere sulla natura diventano più impotenti rispetto alla società e a sé stessi. La società si muove spontaneamente in direzione dello stato di atomizzazione delle masse auspicato dai dittatori"*¹³²: anche perché, paradossalmente, la proliferazione del sistema dell'informazione non è detto che contribuisca ad allargare gli spazi di democrazia. *"Gli individui non possono più avere una visione politica d'insieme. Quanto più è esteso il servizio delle*

¹³⁰ G. BEDESCHI, *La Scuola di Francoforte...* op. cit. (1993), quarta domanda.

¹³¹ M. HORKHEIMER, *Vana speranza* (1961-62), in *Taccuini 1950-1969* (edizione postuma 1974), numero 251, Genova 1988, pagg. 140 e 141.

¹³² M. HORKHEIMER, *La trasformazione dell'uomo dalla fine del secolo scorso* (1960), in *La società di transizione* (1972), Torino 1979, pagg. 91-92. L'Autore prosegue dicendo che *"occorre che gli uomini riflettano sulla loro situazione, che acquistino l'autonomia a essa adeguata e si oppongano con il pensiero alla sciagura che può nuovamente nascere dalla loro indifferenza e cecità. A tal fine occorre la filosofia"*.

informazioni, quanto più le sue prestazioni sono brillanti, e tanto più confusa è l'immagine del mondo. Diventa inevitabile una situazione diremmo di dipendenza minorile, di tutela (..) Il concetto di un controllo del potere da parte della coscienza di tutti gli individui appare ingenuo"¹³³, e la democrazia corre il rischio mortale di ridursi ad una vuota parola.

A partire da queste premesse, è evidente come Horkheimer non possa credere nel meccanismo provvidenziale che assicurerebbe agli uomini il passaggio indubitabile dal capitalismo (il «male») al comunismo (il «bene»). Quando a metà anni sessanta si decise a ripubblicare i suoi saggi più lontani nel tempo, volle proprio chiarire nella premessa che "se si vuole che i vecchi testi abbiano una loro validità oggi, occorre tener presente anche l'esperienza degli ultimi due decenni. Motivati dall'aspirazione a una società giusta, essi sono permeati dalla concezione che la realtà produca necessariamente, se non immediatamente il bene, almeno le forze capaci di realizzarlo (..) Questa fiducia, fondata sulla teoria sociale e non su postulati metafisico-religiosi, ha determinato il tono di fondo di questi saggi, le loro categorie principali, il rapporto con la filosofia idealistica e con quella materialistica (..) Nello sviluppo degli stati più progrediti sembrava insito lo sbocco positivo, compreso fin da principio dai promotori della rivoluzione socialista". Ed invece, proprio dalla metà del secolo, proprio dopo la tragica lezione della barbarie nazista, tali "aspettative hanno perso in misura ancora maggiore il malsicuro fondamento empirico". Il fatto – drammatico nella sua desolante incontrovertibilità – è che "la teoria progressiva non può fondarsi né sull'esistenza di settori delle masse interessati alla vita libera, determinanti in virtù della loro funzione, né su singole grandi personalità a esse legate"¹³⁴.

Oltretutto, se anche così non fosse – e quindi pure nell'ipotesi che un qualche 'miracolo' assicurasse il trapasso del sistema capitalista in un paradisiaco nuovo mondo – l'abolizione dei rapporti di produzione della società borghese non sarebbe sufficiente a garantire l'edificazione del socialismo, proprio perché il problema reale non è il capitalismo in quanto tale, ma la logica di dominio. La dimostrazione più evidente è il sistema sovietico, la cui degenerazione totalitaria è un severo monito alle reali possibilità di trasformazione della società e di liberazione dell'uomo. "Se i secoli passati furono caratterizzati da supplizi indescrivibili e da assassinii commessi in nome della religione dell'amore del prossimo (..) oggi il terrorismo è praticato in nome della giustizia comunista"; ed i capi di stato ed i ministri delle democrazie occidentali "stringono cordialmente la mano ai colleghi che rappresentano sistemi fascisti di sinistra e di destra, anche se sanno che sono responsabili di assassinii e stragi. Bisogna salutarli davanti alla folla, mentre chiunque conosca la storia del nostro tempo dovrebbe inorridire"¹³⁵.

In questo corto circuito di rapporti incrociati tra carnefici e vittime, dove ogni sistema politico non può far altro che sacrificare l'umano in nome della *realpolitik* degli interessi del potere, non è certo agevole scorgere le premesse per un radioso orizzonte futuro. "Dalle leggi economiche scoperte da Marx – scriveva Horkheimer già verso la fine degli anni venti – non 'consegue' il socialismo. Certo esistono molte previsioni scientifiche che hanno il carattere della massima probabilità, ad esempio quella che domani sorgerà il sole. Esse sono il risultato di una straordinaria massa di materiale empirico. Ma chi mai può credere che lo stesso valga per la previsione del socialismo? Il socialismo è una forma sociale migliore, più conforme allo scopo, i cui elementi sono in certo qual senso presenti nel capitalismo. Nel capitalismo vi sono tendenze che vanno nel senso di un rovesciamento del sistema. Ma il materiale empirico in base al quale noi supponiamo che le tendenze si affermeranno realmente, è assai scarso. Nessuno può affidarsi senza gravissimo pericolo al ponte teso sull'abisso, se i suoi principi di costruzione non si fondano su esperienze più esatte di quelle dell'avvento del socialismo (..) L'ordinamento socialista della società non è impedito dalla storia mondiale, esso è storicamente possibile; ma esso non viene realizzato da una logica immanente alla storia bensì da uomini teoricamente attrezzati e decisi a battersi per un mondo migliore – da essi o da nessuno"¹³⁶.

¹³³ M. HORKHEIMER, *Potere e coscienza* (1962), in *Studi di filosofia della società* (1972), Torino 1981, pag. 135.

¹³⁴ M. HORKHEIMER, *Lettera alle edizioni S. Fischer* (1965), in *Teoria critica* (1968), Torino 1974, volume II, pagg. VII-VIII.

¹³⁵ M. HORKHEIMER, *Sul pessimismo oggi* (1971), in *Studi di filosofia della società* (1972), Torino 1981, pag. 159.

¹³⁶ M. HORKHEIMER, *Scetticismo e morale*, in *Crepuscolo. Appunti presi in Germania 1926-1931*, Torino 1977, pagg. 32-34. Del resto, il compito di costruire una società minimamente più equa è già difficilissimo al semplice livello della contrattazione sindacale: "considerando liberi entrambi i contraenti del rapporto di lavoro, si astrae segretamente dalla circostanza che la costrizione a entrare nel rapporto stesso agisce in modo diverso. L'operaio è povero e ha contro di sé

Ma qual è, in definitiva, il punto debole della prospettiva socialista? E' un problema di «prassi», o è a livello teoretico che qualcosa non quadra? Secondo Horkheimer, in sintesi, *"l'errore di Marx consiste nel supporre che all'allargarsi della razionalità nella società, cosa che egli identifica con il più efficace padroneggiamento della natura, siano legati la libertà vera e reale e lo sviluppo di tutti gli uomini"*¹³⁷. Marx è stato *"troppo pessimista perché il progressivo impoverimento delle classi sfruttate, che allora era una tremenda realtà, non si accentua (...), almeno nel mondo occidentale"*; ma è stato anche *"troppo ottimista, perché ogni libero moto e impulso è destinato a spegnersi in quello che egli chiama il «regno della libertà». Io prevedo infatti che il cammino della società, come ho affermato più volte, non condurrà al regno della libertà, bensì a un «mondo governato», cioè a un mondo in cui tutto sarà così perfettamente regolato da togliere a ciascun uomo la necessità di affaticarsi per sopravvivere, per cui egli dovrà sviluppare fantasia e inventiva in misura di gran lunga minore di quanta ne occorreva ancora nell'epoca del liberalismo borghese"*¹³⁸.

In definitiva, libertà e giustizia non possono coesistere: *"questa antitesi di libertà e giustizia deve essere sempre presente alla nostra coscienza, anche quando noi pensiamo alla società del futuro; per quel che mi riguarda, io ho sempre avuto una certa tendenza – pur desiderando ardentemente il miglioramento della società – a seguire la lezione di Schopenhauer, secondo cui il vero bene non si raggiunge mai in questo mondo reale. Perciò mi sembra che la verità debba contenere sempre un elemento critico"*¹³⁹. E quindi, è un errore gravido di nefaste conseguenze dimenticare che anche le teorie marxiste sono tappe lungo l'evoluzione del pensiero, che si è sviluppato attraverso di esse come ha fatto con Nietzsche o Kant, *"mentre la loro ipostatizzazione olistica non è meno inopportuna di quella della «Critica della ragion pura» o della «Gaia scienza»"*¹⁴⁰; e mettere tra parentesi l'evoluzione storica che la dottrina marxista ha accumulato in sé, significa trasformarla in «parole d'ordine», «ideologia», «falsa coscienza», tanto più pericolosa quanto più contribuisce a ferire il *libero pensiero* ed a servire da copertura ad avventurismi pseudo-rivoluzionari o, peggio ancora, ad impenetrabili apparati di dominio.

In questo modo, peraltro, Horkheimer ritiene di essere più fedele a Marx di molti cosiddetti marxisti ortodossi, nella misura in cui egli valorizza e fa propri gli aspetti più problematici ed aperti del genuino pensiero di Marx; e particolarmente indicativa in tal senso è la modalità di rapportarsi al reale, anche rispetto alla stessa classe operaia. La teoria sociale, nelle sue versioni reazionarie, democratiche o rivoluzionarie, era indubbiamente l'erede di antichi sistemi di pensiero, e se i loro modelli di interpretazione del mondo erano tramontati, ciò era dovuto al fatto che le rispettive ideologie di riferimento si erano rivelate illusorie e false, per poi scadere, in ultima istanza, in una banale e cosciente mistificazione. Al contrario, *"la moderna critica della società si guardò bene dal cadere nell'apologetica e dal glorificare il suo soggetto: neppure Marx glorificò il proletariato. Egli guardò al capitalismo come all'ultima forma di ingiustizia sociale; ma non risparmiò le idee e le superstizioni della classe dominata, che la sua dottrina avrebbe dovuto guidare"*. Tale atteggiamento è tanto più decisivo, nel momento in cui la «cultura di massa» va ben oltre le dottrine di un tempo, cercando *"di «vendere» agli uomini il genere di vita che già conducono e che inconsciamente odiano, benché a parole lo lodino. La teoria sociale offerse un'analisi critica della realtà, ivi comprese le idee sbagliate degli operai"*¹⁴¹: ecco perché, da questo punto di vista, è necessario non aggrapparsi a schemi ideologici preconfezionati, fossero anche di presunta e finissima dialettica marxista (tanto ortodossa quanto lontana dal *vero* Marx!).

Nessun stupore, pertanto, se Horkheimer approda, di fatto, al radicale capovolgimento del rapporto

tutta la concorrenza della sua classe su scala nazionale e internazionale. Dietro ciascun singolo [operaio] stanno immediatamente la fame e la miseria. La sua controparte ha non soltanto i mezzi di produzione, una visione generale, un influsso sul potere statale e tutte le possibilità della propaganda, ma ha anche credito. Questa differenza tra ricco e povero è condizionata socialmente, creata e mantenuta dagli uomini, eppure si presenta come una «necessità» naturale, quasi che gli uomini non potessero in alcun modo modificarla". M. HORKHEIMER, *Autorità e famiglia* (1936), in *Teoria critica* (1968), Torino 1974, volume I, pagg. 309-310.

¹³⁷ M. HORKHEIMER, *Il futuro della teoria critica. Colloquio con C. Grossner*, in *Filosofi tedeschi contemporanei tra neo-marxismo, ermeneutica e razionalismo critico*, Roma 1980, pag. 327.

¹³⁸ M. HORKHEIMER, *Rivoluzione...* op. cit. (1970), pagg. 30-31.

¹³⁹ M. HORKHEIMER, *Rivoluzione...* op. cit. (1970), pag. 34.

¹⁴⁰ M. HORKHEIMER, *Marx rappresenta uno stadio* (1958), in *Taccuini 1950-1969* (edizione postuma 1974), numero 151, Genova 1988, pag. 67.

¹⁴¹ M. HORKHEIMER, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale* (1947), Torino 1969, pag. 127.

teoria-prassi instaurato da Marx. Non al proletariato, ma all'intellettuale critico spetta il compito di far esplodere le patenti contraddizioni della realtà sociale; se è vero, infatti – come dice Leonardo Ceppa – che *"il radicalismo dialettico dei francofortesi era insieme il loro punto di debolezza e di forza"*, in quanto *"la piena conciliazione di individuale e universale cui essi miravano finiva per indurli a un certo isolamento, precludendo loro ogni forma diretta di impegno partitico"*, d'altro canto *"proprio il principio dialettico della conciliazione consentiva loro di penetrare e disarticolare meglio il disagio della civiltà borghese e di non piegare le valenze critiche dell'edonismo a forme precipitose, ricattatorie o ideologiche, di adattamento e di giustificazione della realtà"*¹⁴².

E tuttavia, al fondo dell'opzione di Horkheimer (come pure di Adorno) sta innegabilmente la chiusura dell'orizzonte di speranza della prospettiva rivoluzionaria. *"Alla fiducia che combattendo per la libertà, gli uomini sarebbero riusciti a migliorare le loro condizioni di vita e che mediante l'unità di ragione e agire pratico avrebbero raggiunto la loro libertà – dice il Ponsetto – è così subentrata la convinzione che la ragione non illude sé stessa solamente se si limita a esercitare la negazione, e che perciò l'unica forma di prassi rimane la teoria"*¹⁴³. A patto, però, che la teoria non sia una vuota astrattezza, una pseudo-cultura *"distaccata dagli interessi decisivi dei singoli o del gruppo"*, ma sia invece posta al servizio dell'aspirazione e dell'impegno per una società più giusta e più libera. In caso contrario, essa «cultura» potrà anche godere di grande prestigio, ma si ridurrà ad avere come unico scopo *"la liquidazione dell'idea ebraico-cristiano-socialista, nonché profondamente liberale, che l'ingiustizia cesserà"*, e pertanto non potrà che mettersi al soldo della falsità, del potere e peggio ancora della barbarie. *"Alcuni dei più orribili servitori del Terzo Reich, a quanto si dice, suonavano Beethoven con grande sensibilità, e anzi non si limitavano a suonarlo ma erano addirittura in grado di spiegarlo. Erano bene informati sulla vita artistica, e quando non erano impegnati nel dare o eseguire ordini omicidi, sapevano condurre delle conversazioni ad alto livello. Avevano, come si suole dire, una cultura raffinata, solo che in loro la cultura era una capsula ermeticamente chiusa nella loro vita e nel loro miserabile Reich. Era solo cultura, null'altro che cultura – e appunto per questo non era cultura"*¹⁴⁴.

Il distacco da Marx, sia nelle problematiche teoriche che nelle sue implicazioni pratiche, diventerà in Horkheimer, specie negli ultimi anni, sempre più accentuato, fino a sconfinare, come vedremo, in un anelito quasi 'religioso'. La sua critica al capitalismo risulterà sempre più influenzata dalla riflessione sul persistente pericolo del totalitarismo, da un lato come *"tendenza al fascismo degli Stati capitalistici"*, ma dall'altro come *"rischio che l'opposizione radicale di sinistra si rovesci nel totalitarismo terroristico. Proprio di ciò non si poteva parlare ai tempi di Marx ed Engels. Oggi una seria resistenza contro l'ingiustizia sociale comprende necessariamente la difesa di quelle forme di libertà dell'ordine borghese che non devono sparire, ma, al contrario, estendersi a tutti gli individui. Altrimenti il passaggio al cosiddetto 'comunismo' non ha più alcun vantaggio sul passaggio al fascismo ma diventa la sua versione negli Stati industrialmente arretrati, la condizione per recuperare più rapidamente il tempo perduto nell'automatizzazione della società"*¹⁴⁵. In definitiva, l'ultimo Horkheimer, ormai ex-marxista, ha abbassato il livello delle sue aspettative, molto prosaicamente, verso una società capace almeno di *"salvare ciò che un tempo si chiamava liberalismo: l'autonomia del singolo. In passato essa era limitata a un gruppo relativamente ristretto, e ciò che conta per noi è assicurare l'autonomia personale al maggior numero possibile di soggetti (..) e insieme la possibilità di una sua solidarietà con gli altri uomini"*¹⁴⁶, nella convinzione che *"la dubbia democrazia con tutti i suoi difetti è pur sempre meglio della dittatura che oggi giorno conseguirebbe da un suo rovesciamento"*¹⁴⁷.

¹⁴² L. CEPPEA, *Introduzione* (1979) all'edizione italiana di *Minima moralia* di Theodor W. Adorno, Torino 1979, pagg. XXXVI-XXXVII.

¹⁴³ A. PONSOTTO, *Max Horkheimer. Dalla distruzione del mito al mito della distruzione*, Bologna 1981, pag. 276.

¹⁴⁴ M. HORKHEIMER, *Il compito culturale dei sindacati* (1962), in *La società di transizione* (1972), Torino 1979, pagg. 110 e 111. Più avanti, a pag. 122, nel saggio intitolato *Riflessioni sull'educazione politica* (1963), l'autore afferma che *"lo studioso non dovrebbe essere solo un idealista lontano dalla vita reale, dovrebbe anche affrontare i problemi quotidiani del proprio mondo"*.

¹⁴⁵ M. HORKHEIMER, *Contro il radicalismo di sinistra* (1966-69), in *Taccuini 1950-1969* (edizione postuma 1974), numero 337, Genova 1988, pag. 183.

¹⁴⁶ M. HORKHEIMER, *La teoria critica ieri e oggi* (1969), in *La società di transizione* (1972), Torino 1979, pag. 175.

¹⁴⁷ M. HORKHEIMER, *Premessa alla ripubblicazione di questi scritti* (1968), in *Teoria critica* (1968), Torino 1974, volume I, pag. X.

Se filosoficamente si tratta della sconfitta dell'ideale rivoluzionario, dal punto di vista politico siamo alla resa ad un vago modello di democrazia liberale, temperato da qualche scampolo di solidarismo socialista: umanamente parlando, un'amara parabola discendente verso il più sconsolato pessimismo. Del resto, pur nel clima più fiducioso del dopoguerra, Horkheimer leggeva la realtà sociale senza nutrire, già allora, grandi illusioni. *"Può sembrare che l'uomo del nostro tempo abbia molta più libertà di scelta di quanta ne avessero i suoi predecessori, e in un certo senso è vero; questa libertà è cresciuta immensamente di pari passo con il crescere della capacità produttiva. In termini di quantità un operaio dei nostri giorni ha a disposizione una scelta di beni di consumo assai più vasta di quella di cui poteva godere un aristocratico dell'«ancien régime». L'importanza di questo fenomeno storico non va sottovalutata; ma prima di interpretare l'aumento delle possibilità di scelta come un aumento di libertà, imitando gli entusiasti della produzione a catena, dobbiamo tenere conto della pressione inseparabile da questo aumento e del mutamento di qualità concomitante con questo nuovo tipo di scelta"*¹⁴⁸.

Ora, a parte il fatto che questa «libertà di scelta» è ampia in teoria e ben più ristretta nella pratica, il prezzo da pagare è anche l'adattamento coatto alle regole imposte dalla «società di massa»: una necessità che ovviamente esisteva anche nel passato, ma che ha assunto una differenza di grado e di qualità che *"ha permeato tutta la natura dell'uomo e alterato il carattere della libertà conquistata. Essa, soprattutto, sta nel fatto che l'uomo moderno si arrende a questo processo non come un bambino che ha una naturale fiducia nell'autorità, ma come un adulto che rinuncia ad una individualità già conquistata. La vittoria della civiltà è troppo completa per essere vera; quindi l'adattamento ai giorni nostri include un elemento di rancore e di rabbia repressa"*¹⁴⁹.

E tuttavia, la ribellione non è né scontata né prevedibile, e non bastano certo le categorie socio-economiche del pensiero marxista a giustificare orizzonti di speranza. Le motivazioni sono tante, ma potrebbe bastare il fatto che *"chi non si adegua è colpito da un'impotenza economica che si prolunga nell'impotenza intellettuale dell'isolato. Una volta escluso dal giro, è facile convincerlo di insufficienza (...) I consumatori sono gli operai e gli impiegati, i fattori agricoli e i piccoli borghesi. La produzione capitalistica li incatena talmente corpo e anima, che essi soccombono senza resistere a tutto ciò che viene loro propinato. E come è sempre accaduto che i soggiogati prendessero la morale che veniva loro [inculcata] dai signori più sul serio di quanto non la prendessero questi ultimi, così anche oggi le masse ingannate e prese in giro soccombono, più ancora dei pochi fortunati, al mito menzognero del successo. I loro desideri sono soddisfatti: insistono tenacemente [a credere], senza demordere, all'ideologia di cui si [serve il potere] per asservirle"*¹⁵⁰.

[3] ADORNO ED IL SUPERAMENTO DEL MARXISMO. Tra le diverse tematiche che lo accomunano all'amico Horkheimer, in particolare per quanto attiene alle questioni propriamente marxiste, spicca in Adorno la medesima sfiducia nelle *virtù rivoluzionarie* del proletariato: imborghesita e sfigurata in quanto essa stessa «prodotto» del mondo capitalista, la classe operaia ha ormai interiorizzato una 'cultura' che la rende del tutto funzionale alla logica del sistema, e quindi la sua pretesa *potenza spontanea* nella storia, nella prospettiva di una radicale trasformazione rivoluzionaria del mondo, non è altro che una patetica illusione. Adorno, peraltro, rivendica come un vero e proprio dovere la *necessità* di denunciare questo stato di cose contro *"l'ottimismo ufficiale"* dei marxisti di complemento, anche a costo di subire il loro petulante ostracismo. *"Chiunque collega alla critica del capitalismo la critica del proletariato, che si limita sempre più a riflettere le tendenze capitalistiche di sviluppo, non fa che rendersi sospetto. L'elemento negativo del pensiero è vietato oltre i confini di classe"*, e l'immediata

¹⁴⁸ M. HORKHEIMER, *Eclisse...* op. cit. (1947), pagg. 87-88.

¹⁴⁹ M. HORKHEIMER, *Eclisse...* op. cit. (1947), pagg. 89-90.

¹⁵⁰ T. W. ADORNO e M. HORKHEIMER, *Dialettica...* op. cit. (1947), pag. 141. Scriveva Horkheimer nello stesso anno, a proposito della «rassegnazione» delle masse, che *"benchè la maggior parte degli uomini non perda mai l'abitudine di addossare al mondo la responsabilità di tutti i suoi guai, quelli che sono troppo deboli per prendere posizione contro la realtà non hanno altra scelta che rinunciare a sé stessi identificandosi con essa. Non si riconciliano razionalmente con la civiltà ma le si inchinano segretamente, accettando l'identità di ragione e dominio, di civiltà e ideale, anche se fanno spallucce. Il cinismo bene informato è un'altra variante del conformismo. Questa gente accetta volenterosamente o si costringe ad accettare il domino del più forte come se fosse una legge eterna. La loro vita è uno sforzo continuo di reprimere e umiliare la natura dentro e fuori di sé e di identificarsi con i suoi surrogati più potenti: la razza, la patria, i capi, le cricche, la tradizione. Per loro tutte queste parole indicano una sola e identica cosa: la realtà cui non ci si può opporre, che si deve anzi onorare e obbedire"*. M. HORKHEIMER, *Eclisse...* op. cit. (1947), pag. 100.

conseguenza, per chi osa dissentire dal 'compitino' assegnatogli, è la più infamante delle accuse: «reazionario»! Eppure, ricorda causticamente Adorno, furono proprio gli stessi padri fondatori del Marxismo a non aver "mai dato il successo per garantito; e perciò non hanno mai cessato di dire, vita natural durante, le cose più sgradevoli alle organizzazioni operaie"¹⁵¹.

Da qui alle analoghe conclusioni di Horkheimer sul ruolo fondamentale delle avanguardie intellettuali, evidentemente il passo è breve; ma per non ripetere concetti già esposti, ci soffermeremo su una modalità tipicamente adorniana di affrontare ed estendere tale tematica, cioè la sua applicazione, per così dire, all'arte musicale, che com'è noto è stato uno dei più fecondi settori di studio di Adorno: non tanto e non solo per un suo interesse personale o per la sua indubbia competenza di critico ed intenditore, ma soprattutto perché, come ci spiega opportunamente Chiara Nozza, "lo studio della musica, nelle sue caratteristiche formali e nelle sue modalità di produzione, distribuzione e ricezione [gli ha] permesso di ricostruire i giochi di forza e i rapporti sociali dominanti della società in cui essa nasceva. La musica diventa così una «cifra socio-culturale, spia visibile di una realtà sociale in sé invisibile»"¹⁵².

Nello specifico, aggiunge Luigi Rognoni, si tratta di chiarire il rapporto tra musica, ideologia e classi sociali. L'attenzione di Adorno non è certo rivolta "a considerare l'opera musicale nella sua pretesa autonomia «storica», ma negli effetti attuali, e quindi nei significati e nelle funzioni che essa viene ad assumere in una civiltà dei consumi come la nostra, che è caratterizzata dai «mass media» e dall'industria culturale". E pertanto lo studio della musica deve focalizzarsi "su ciò che l'opera musicale ha in sé e per sé di «significante», sulla potenziale capacità che essa racchiude, «nella sua totalità, come un'immagine di ciò che un tempo si chiamava verità»"¹⁵³ (per dirla con Horkheimer), onde mettere in luce ciò che essa non è più, ma nello stesso tempo ciò che essa potrebbe ancora essere – e con una più vasta e intensa positività sociale – in una società non classista e unificata, in cui progresso tecnologico, anziché essere usato come strumento di dominio e di imposizione del «prodotto» sulla collettività, smerciato sotto la falsa etichetta della «diffusione della cultura», venisse meno a profitto dell'uomo in quanto soggetto operante nella e per la collettività"¹⁵⁴.

La musica, insomma, può assumere una connotazione propriamente rivoluzionaria, ma a patto, in via preliminare, di capire cosa si intende realmente per *musica*, ed in tutte le sue implicazioni. Ovviamente non possiamo entrare nel merito di un argomento così vasto e complesso (ed è un peccato, considerata la finezza e la qualità delle riflessioni di Adorno); dovendoci dunque limitare a qualche accenno, è giocoforza ricordare come Adorno abbia notoriamente individuato, tra le espressioni più dirompenti dell'arte novecentesca, la musica dodecafonica della scuola di Schönberg, nella misura in cui essa, con il suo culto della dissonanza e la distruzione della tonalità, ha saputo rappresentare quasi plasticamente, e con straordinaria e drammatica efficacia, la brutale realtà disgregata del mondo moderno. La provocatoria temperie della 'rivoluzione' dodecafonica – al di là delle stesse coscienti intenzioni dei suoi mentori – è stata quindi ben più rilevante della (apparente) ondata contestatrice della musica popolare, riconducibile in realtà a canoni del tutto tradizionali, e peraltro ormai abbondantemente mercificata (anche nella versione della cosiddetta canzone di protesta); e se "fino al secolo XIX inoltrato fu talvolta ancora possibile una decente musica leggera, la fase del suo declino estetico è tutt'uno con la rottura irrevocabile e verticale fra i due settori"¹⁵⁵ della musica, quella colta e quella, appunto, popolare. Chiusasi l'epoca in cui anche un Beethoven ed un Mozart attingevano, pur trasfigurandola nella loro sublime arte, alla musica popolare; ridotte ai minimi termini anche le sue versioni spurie che, dall'operetta alla rivista al *musical*, hanno cercato, in qualche misura,

¹⁵¹ T. W. ADORNO, *Deviazione* (1945), in *Minima...* op. cit. (1951), pagg. 130 e 129.

¹⁵² C. NOZZA, *Adorno e gli studi culturali della Scuola di Francoforte* (2009), in «Tesi on line», sezione di sociologia, <http://sociologia.tesionline.it/sociologia/articolo.jsp?id=3304>. La frase citata è di Marco Santoro, *Presentazione* (2004) a *Sulla popular music* di T. Adorno, Roma 2004. Peraltro ci sentiamo di condividere quanto dice la Nozza più avanti: Adorno "ha il merito innegabile di essere stato l'iniziatore dello studio della 'popular music' e tra i primi, insieme all'amico e collega Walter Benjamin, a costruire una teoria (critica) del funzionamento e degli effetti sociali della radio e del cinema. Tuttavia colpisce il fatto che egli non abbia mai rivisto le sue posizioni critiche – con la parziale eccezione del cinema – neanche dopo i cambiamenti avvenuti negli anni sia all'interno di quelle stesse forme culturali (si pensi al jazz), sia nell'atteggiamento di studio nei loro confronti".

¹⁵³ M. HORKHEIMER, *Eclisse...* op. cit. (1947), pag. 40.

¹⁵⁴ L. ROGNONI, *Introduzione* (1971) a *Introduzione alla sociologia della musica* (1962) di T. Adorno, Torino 1992, pagg. VIII-IX.

¹⁵⁵ T. W. ADORNO, *Introduzione alla sociologia della musica* (1962), Torino 1992, pag. 27.

di nobilitarne i contenuti; è ormai un dato di fatto, sentenza Adorno, che *"nei paesi industriali progrediti la musica leggera è definita dalla standardizzazione [ed] il suo prototipo è la canzonetta di successo"*¹⁵⁶.

Tale standardizzazione, tra l'altro, non risponde ad un mero criterio 'musicale', ma deve essere inquadrata, correttamente, *"da un punto di vista sociologico. Essa mira a reazioni standardizzate, e il successo che incontra, specie la violenta avversione dei suoi seguaci per tutto ciò che potrebbe essere diverso, conferma che l'operazione le è riuscita"*. In tal senso la musica leggera trasmette, ed anzi è, ideologia; e non a caso essa si avvale anche di *"molti talenti genuini"* per confezionare al meglio un prodotto finale che trasformi il suo «analfabetismo» di fondo in presunta 'arte'. *"La preponderanza dei mezzi sugli scopi, presente in tutta l'industria culturale, nella musica leggera si manifesta come uno spreco di interpreti di notevole livello per prodotti indegni di loro: il fatto che tanti musicisti di possibilità ben maggiori lascino abusare di sé in questa maniera ha naturalmente ragioni economiche"*¹⁵⁷. L'esempio è tanto più eclatante, secondo Adorno, nel caso del jazz, a cui egli disconosce, nelle sue dinamiche, una reale diversità rispetto alla musica leggera.

Il punto essenziale – e la tematica è più marxista di quanto non sembri – è che il ruolo ideologico della musica mercificata è quello della «deviazione». Anch'essa, come gran parte della cultura in genere, è finalizzata ad *"impedire agli uomini di meditare su sé stessi e sul loro mondo, e di far credere loro che quel mondo vada per il verso giusto, dato che garantisce una tale abbondanza di consolazioni"*; ed in questo sabotaggio, all'interno della coscienza, di ciò che è l'essenziale, l'uomo si educa alla «connivenza» verso lo *status quo*, poiché esso potrebbe esser messo in discussione, trasformato o almeno parzialmente modificato solo da chi, *"invece di confermare sé stesso e il mondo, riflettesse criticamente sul mondo e su sé stesso"*. Ebbene, in tal senso *"la musica è più adatta a tale compito, rispetto alle altre arti tradizionali, grazie ad alcune proprietà di cui non può praticamente fare a meno. La differenza antropologica dell'orecchio dall'occhio si adatta al suo ruolo storico di ideologia. L'orecchio è passivo. L'occhio viene chiuso dalla palpebra, e per vedere bisogna aprirlo, mentre l'orecchio è sempre «aperto»: non deve tanto rivolgersi coscientemente a determinati stimoli quanto semmai difendersi da essi"*¹⁵⁸.

Una difesa, per la verità, assai problematica, quasi disperata: perché se la funzione sociale della musica è pienamente inserita nel contesto ideologico della società nel suo insieme, contrastare tale tendenza – e quindi anche solo immaginarne una funzione diversa – presuppone e richiede una opposizione aperta, e quindi radicalmente intollerabile per il potere dominante. In altri termini, *"al consumo ideologico si possono solo contrapporre modelli infranti di un rapporto con la musica, e magari anche modelli di una musica che fosse diversa"*¹⁵⁹. Anche in tal caso, però – puntualizza il Tassinari – se è vero che *"la musica, per poter continuare ad assolvere a una funzione contestativa dell'esistente, ha dovuto rinunciare alla struttura armonica classica che, ripresa oggi, non potrebbe che mascherare le stridenti contraddizioni che lacerano la realtà sociale"*¹⁶⁰, non si deve sottacere che la portata «rivoluzionaria» della dodecafonia si riduce alla sua capacità di indurre la percezione della lacerazione profonda dell'esistente; gli ascoltatori sono colpiti e straziati dall'insopportabilità delle dissonanze schonberghiane in quanto *«parlano della loro condizione personale»* – ma appunto, e solo di questo, si tratta. La musica contemporanea rende manifesta l'aspirazione ad un mondo riconciliato: ma solo l'*aspirazione*.

Ancora una volta emerge il grande tema della «società di massa» – la via d'uscita del capitalismo

¹⁵⁶ T. W. ADORNO, *Introduzione...* op. cit. (1962), pag. 31. Il che non significa, peraltro, che automaticamente la musica colta sia sempre arte, e meno che mai che a decidere sia l'intento socio-politico dell'azione artistica, fino al punto di attribuire tutto il valore all'impegno in sé indipendentemente dal valore dell'arte in quanto tale: *"azioni avanguardistiche di disturbo di manifestazioni esteticamente d'avanguardia sono tanto illusorie quanto lo è la credenza che esse siano rivoluzionarie e addirittura che la rivoluzione sia una forma del bello: l'estraneità all'arte non è al di sopra ma al di sotto della cultura, l'«impegno» più di una volta non è nient'altro che mancanza di talento o di tensione creativa, uno scemare della forma"*. T. W. ADORNO, *Teoria estetica* (edizione postuma 1970), Torino 1977, pagg. 418-419.

¹⁵⁷ T. W. ADORNO, *Introduzione...* op. cit. (1962), pagg. 36, 39 e 40.

¹⁵⁸ T. W. ADORNO, *Introduzione...* op. cit. (1962), pagg. 52 e 62.

¹⁵⁹ T. W. ADORNO, *Introduzione...* op. cit. (1962), pag. 66.

¹⁶⁰ S. TASSINARI, *La Scuola di Francoforte...* op. cit. (2002), volume I, pag. 561. Dice infatti Adorno che, in caso contrario, la musica contemporanea *"ricadrebbe nella funzione ideologica del conforto. Essa è vera solo quando accetta ed espone gli antagonismi, senza mitigarli e senza versare una lacrima"*. T. W. ADORNO, *Introduzione...* op. cit. (1962), pag. 221.

dal drammatico ciclo delle crisi degli anni venti e trenta – che nel dopoguerra si è progressivamente imposta nel segno di una continua rincorsa tra produzione e consumo, la quale, a sua volta, ha generato la vorace necessità di una metodica creazione ed invenzione di «bisogni», spesso tanto indotti quanto fasulli. Se in prima istanza *"gli uomini sono ancor sempre ciò che secondo l'analisi marxista erano intorno alla metà del secolo XIX: appendici della macchina"*, lo sono diventati in modo sempre più conformato, *"perché sono costretti, fin nei loro impulsi più intimi, a inserirsi nel meccanismo sociale, come portatori di un determinato ruolo, ed a modellarsi senza riserve su di esso"*. E' vero che oggi come ieri si produce in vista del profitto, ma *"al di là di ogni previsione possibile all'epoca di Marx, i bisogni sono diventati interamente funzioni dell'apparato produttivo (quali erano potenzialmente da tempo), e non viceversa. Sono totalmente controllati e diretti"*¹⁶¹. In tal senso, sottolinea Stefano Petrucciani, *"la disponibilità crescente di beni assicurata dalla produzione di massa diventa un elemento centrale per la legittimazione delle strutture sociali date; e inoltre, se si osservano le cose su un piano – per così dire – più profondo, la ristrutturazione della vita privata intorno al modello del consumo diviene una straordinaria risorsa di senso, che fornisce agli individui valori e modelli di soddisfazione e di «vita riuscita», capaci di riempire in modo assolutamente efficace il vuoto lasciato dal deperimento delle credenze religiose, metafisiche e ideologiche"*¹⁶².

Dev'essere comunque chiaro, a scanso di equivoci, che la posizione dei *francofortesi* rispetto alla «società di massa» non ha nulla a che spartire con una qual certa modalità tribunizia di condannare il consumismo che, nella tipica connotazione da sermone sui «valori» dei bei tempi andati, esprime una superficiale e vuota retorica, e spesso tradisce una mentalità grettamente conservatrice. Come osserva Giorgio Giovanetti, *"il problema del «consumismo» è dunque legato non al suo presunto carattere nichilistico rispetto a un insieme di valori ormai irrimediabilmente in crisi, ma al fatto che esso dà vita a un nuovo mondo valoriale nel quale l'individuo perde la propria autonomia"*¹⁶³: si tratta, pertanto, di una nuova identità, tanto massificata quanto fragile. *"I «consumatori coatti» sono esposti al rischio di gettarsi tra le braccia di un leader carismatico, spinti dall'illusione che egli sia in grado di fornire loro una bussola nel caotico mondo delle merci: «la profusione illimitata di ciò che viene consumato senza criterio non può fare a meno di avere effetti nefasti. Essa rende impossibile orientarsi, e come nell'emporio sterminato; ci si guarda intorno in cerca di una guida [in tedesco Führer], e così la popolazione assediata e presa in mezzo tra offerte contrastanti, non può fare a meno che aspettare la sua»"*¹⁶⁴ (..) *La fragilità dell'io individuale, il cui unico punto d'appoggio è il consumo, produce microconflitti che portano le persone a vedersi vicendevolmente in modo del tutto reificato"*¹⁶⁵.

¹⁶¹ T. W. ADORNO, *Tardo capitalismo o società industriale?* (1968), in *Scritti sociologici* (edizione postuma 1972), Torino 1976, pag. 321. Diceva l'Autore, già vent'anni prima, che *"l'industria culturale pretende ipocritamente di regolarsi sui consumatori e di fornire loro ciò che desiderano. Ma mentre si studia di respingere ogni idea di autonomia ed erige a giudici le sue vittime, la sua autarchia e sovranità effettiva – che essa cerca invano di nascondere – supera tutti gli eccessi dell'arte più «autonoma»". L'industria culturale, anziché adattarsi alle reazioni dei clienti, le crea o le inventa"*. T. W. ADORNO, *Il cliente è servito* (1946-47), in *Minima...* op. cit. (1951), pag. 241.

¹⁶² S. PETRUCCIANI, *Adorno*, Bari 2007, pag. 92.

¹⁶³ Caustica ed efficace è una citazione di Horkheimer scelta dal Giovanetti: *"non è che la gomma da masticare minacci la metafisica, ma è essa stessa qualcosa di metafisico: è questo che occorre mettere in chiaro"*. Cfr. M. JAY, *L'immaginazione dialettica. Storia della Scuola di Francoforte e dell'Istituto per le ricerche sociali 1923-1950* (1973), Torino 1979, pag. 273.

¹⁶⁴ T. W. ADORNO, *Pranzo di gala* (1945), in *Minima...* op. cit. (1951), pag. 137.

¹⁶⁵ G. GIOVANETTI, *Tornare alla Scuola di Francoforte*, a cura della «Società di Psicoanalisi Critica», primo paragrafo, novembre 2008, www.psicanalisicritica.blogspot.com/2008/11/tornare-alla-scuola-di-francoforte.html. A proposito della «mistica del capo», è interessante quanto scrisse Horkheimer in un saggio di metà anni trenta. *"La rivoluzione borghese non ha portato le masse nella situazione durevole di una esistenza felice e della generale uguaglianza che esse chiedevano, ma nella dura realtà della società individualistica"*, ed è proprio questa situazione storica a determinare *"l'essenza del capo borghese. Mentre le sue azioni corrispondono immediatamente agli interessi di particolari gruppi di possidenti, nel suo modo di fare e nel suo pathos traspare dovunque la miseria delle masse. Non essendo egli affatto in grado di offrire loro il reale soddisfacimento dei loro bisogni e cercando invece di conquistarle a una politica che sta in un rapporto mutevole con i loro propri interessi, egli è anche solo parzialmente in grado di legare a sé i suoi seguaci mediante una concordanza razionale con i suoi scopi: e la fede emozionale nel suo genio, il puro entusiasmo devono essere altrettanto forti quanto la ragione"*. La conclusione, attualissima quanto mai, è che *"quanto meno la politica del capo borghese coincide con gli interessi immediati delle masse, tanto più esclusivamente la sua grandezza deve permeare la coscienza pubblica, tanto più il suo carattere deve essere elevato a «personalità»"*. Il fatto paradossale, ma di tutta evidenza, è che

Tutto ciò considerato, le tradizionali categorie marxiste mostrano crudamente la loro inadeguatezza rispetto alla moderna evoluzione del sistema capitalista. D'altro canto, *"Marx è morto mentre stava elaborando la teoria della classe, e il movimento operaio l'ha lasciata così com'era. Essa era non solo il mezzo d'agitazione più efficace, ma nell'epoca della democrazia borghese, del partito proletario di massa e degli scioperi (..), era adeguata al conflitto"*. Ma già negli anni quaranta – ancor ben lontani, dunque, dalla società postindustriale di fine Novecento – i mutamenti socio-economici erano diventati tali da richiedere un radicale ripensamento di molti cardini del pensiero socialista: non, evidentemente, per buttare tutto a mare, ma per rileggere in modo nuovo, ad esempio, proprio la teoria delle classi. Per Adorno, allora, è assolutamente necessario *"considerare lo stesso concetto di classe così attentamente da mantenerlo e trasformarlo insieme. Bisogna mantenerlo: perché il suo fondamento, la suddivisione della società in sfruttatori e sfruttati, non solo continua inalterato, ma viene acquistando maggiore coattività e stabilità. Bisogna trasformarlo: poiché gli oppressi, che oggi costituiscono la stragrande maggioranza dell'umanità, secondo le previsioni della teoria, non possono sperimentare sé stessi come classe"*¹⁶⁶.

E' interessante notare come tale concetto sia stato sviluppato da Adorno in modo sostanzialmente immutato anche in pieno «Sessantotto», cioè nel periodo della massima espansione dell'influenza culturale della sinistra europea; ed il fatto che tale problematica, a distanza di venticinque anni, per il nostro autore sia rimasta tale, non è decisamente un buon segno, perché le ragioni da lui addotte sono difficilmente contestabili. *"Per la teoria marxiana era ancora ovvio che l'antagonismo oggettivo tra le forze produttive e i rapporti di produzione si manifestasse con clamorosa evidenza là dove la pressione di coloro che dispongono dei mezzi di produzione su quelli che vendono la loro forza-lavoro poteva essere più immediatamente avvertita, nell'economia. Nei paesi altamente industrializzati le cose non sono più così semplici. L'imprenditore non si contrappone più personalmente ai lavoratori, come incarnazione vivente degli interessi capitalistici. Il progresso della razionalizzazione tecnica, la spersonalizzazione della struttura autoritaria fa sì che i lavoratori non si vedano più davanti, nella fabbrica, un avversario tangibile. Tutt'al più si urtano con capisquadra, capiofficina, superiori in genere, in una gerarchia di cui è impossibile vedere i vertici. Tali dissidi rappresentano in forma paradigmatica il conflitto sociale attuale, e il suo spostamento. Si verificano nel posto sbagliato: i presunti avversari sono a loro volta sotto pressione, costretti, come sono, ad assicurare una determinata quantità di prodotto. Sono, propriamente, dei fantasmi, delle personalizzazioni con cui i dipendenti cercano di ritradurre l'astrattezza e imperscrutabilità dei rapporti nella loro viva esperienza. I conflitti istituzionalizzati fra il capitale e il lavoro restano ideologici, fin quando sono inseriti nel sistema di rapporti di potere decisi a priori"*¹⁶⁷.

D'altro canto, è di vitale importanza contrastare il palese tentativo di neutralizzare gli aspetti ben vivi dello smascheramento marxista del capitalismo attraverso una edulcorata sociologia del «conflitto sociale», che per precisa scelta ideologica *"appiattisce positivisticamente la dottrina marxiana della lotta di classe"*. Quest'ultima, potenzialmente esplosiva anche solo a livello di concetto teorico, viene coscientemente integrata *"nell'istituzionalizzazione dei gruppi e dei partiti fra loro concorrenti"*, secondo uno schema che nelle cosiddette teorie del conflitto serve appunto ad affermarla tanto quanto ad esorcizzarla. La stessa espressione di «conflitto sociale» *"distoglie l'attenzione dal suo terrore mortale e dagli antagonismi economici che ne costituiscono la base oggettiva. Si neutralizzano questi antagonismi riducendoli a forme di comportamento di singoli individui (per esempio di soggetti che non sono adattati alla cosiddetta civiltà a cui appartengono), oppure a rapporti fra gruppi, organizzazioni, eccetera"*. L'obiettivo, in definitiva, è celare la cruda realtà dei rapporti di classe in una invisibile realtà virtuale – per ricorrere ad un termine attuale – in modo tale che le manifestazioni di tali rapporti non solo vengano *"inserite nel contesto funzionale della società"*, ma

all'interno di questo *"legame emozionale"*, in cui è *"determinante il momento psicologico del rapporto tra il capo e chi lo segue"*, tanto più le persone sono *"legate dall'amore alla persona del capo supremo"*, tanto più egli le disprezza nelle parole e nei fatti; ma *"questo disprezzo per la massa, tipico di molti capi borghesi, non pregiudica minimamente la loro popolarità"*. M. HORKHEIMER, *Egoismo e movimento di libertà* (1936), in *Teoria critica* (1968), Torino 1974, volume II, pagg. 19, 20 e 39.

¹⁶⁶ T. W. ADORNO, *Riflessioni sulla teoria delle classi* (1942), in *Scritti sociologici* (edizione postuma 1972), Torino 1976, pagg. 339 e 335.

¹⁶⁷ T. W. ADORNO, *Osservazioni sul conflitto sociale oggi* (1968), in *Scritti sociologici* (edizione postuma 1972), Torino 1976, pagg. 180-181.

ancor più ne siano *"determinate come parte del suo funzionamento"*¹⁶⁸.

Questo occultamento, peraltro, trascina con sé una serie di conseguenze che, tradotte in termini sociali, vanno ben al di là di un mero espediente del «potere», più o meno preordinato. La sua forza diventa *altra*, nel senso che interagisce nei più reconditi meccanismi dell'interiorità, e fotografa l'esistente come unica realtà possibile. E pertanto *"la tesi di Marx, che anche la teoria diventa una forza reale, non appena conquista le masse, è stata clamorosamente capovolta dal corso del mondo"*, e trasformata in un potente mezzo di vera e propria repressione sociale. *"Se l'organizzazione della società impedisce, automaticamente o secondo un piano prestabilito, con l'industria della cultura e coi monopoli dell'opinione, la più semplice conoscenza ed esperienza degli avvenimenti più minacciosi e delle idee e dei teoremi critici essenziali; se, molto di più, essa paralizza la semplice capacità di rappresentarsi concretamente il mondo in un modo diverso da quello in cui esso irresistibilmente appare a coloro di cui è composto – la situazione spirituale fissata e manipolata diventa una forza reale, la forza della repressione, così come un tempo il suo opposto, il libero spirito, la voleva invece eliminare"*¹⁶⁹.

Per concludere il discorso sul marxismo «problematico» di Adorno, dobbiamo almeno sottolineare l'estrema rilevanza che egli attribuisce alla riflessione marxiana sul materialismo. Assodato, come abbiamo sviluppato nel precedente capitolo, il limite della dialettica hegeliana nel suo onnivoro panlogismo, Adorno pone con forza il tema dell'inconciliabilità tra il simile e il dissimile, tra il soggetto e l'oggetto. Ma *"l'ammissione della non-ingeribilità soggettiva dell'oggetto – scandisce il Fornero – irriducibile ad ogni prevaricazione dell'io-penso, e la coscienza che il concetto, al di là di ogni ipostatizzazione idealistica, vive solo in rapporto con un non-identico dato nella sensazione, fonda pure, secondo Adorno, la verità del materialismo: con il passaggio al primato dell'oggetto la dialettica diventa materialistica"*¹⁷⁰.

Il cosiddetto «oggetto», in altri termini, è il camuffamento di ciò che in effetti è: la materia. Il metodo idealistico è proprio la presunzione di saper cogliere tutta la realtà con uno sguardo a priori, che deve quindi annullare il singolo, il particolare, per poter essere generalizzato e generalizzante. L'astrazione è l'inevitabile prezzo da pagare, con tutto il suo carico di intolleranza e di violenza; la concretezza e l'attenzione al *particolare* sono invece il corollario della comprensione del carattere materialistico dell'oggetto, con l'ovvio risultato che un metodo globalizzante di conoscenza non solo non può, ma neppure *deve* esistere.

L'ulteriore passo in avanti è lo smascheramento delle molte varianti del mai risolto concetto di «uomo», il mito essenzialistico che, ancora una volta, si nutre della più mistificante astrattezza, peraltro, e non a caso, al servizio di ben concreti rapporti di classe e di potere: perchè *"se l'essere in sé delle istituzioni, che rispecchia i rapporti umani pietrificati, è solo «apparente», è altrettanto «reale» il dominio di questa apparenza sugli uomini"*, in un circolo vizioso tanto feticistico quanto interiorizzato, che *"degrada a menzogna il riferimento all'inalienabile, e da tempo alienata, essenza dell'uomo. Non fu l'«uomo» a creare le istituzioni, ma determinati uomini in una determinata costellazione con la natura e tra di loro: la natura impose loro le istituzioni proprio come essi inconsapevolmente le edificarono"*. È la lezione di Marx a spiegare come *"apparenza e necessità sono entrambi momenti del mondo delle merci; non appena la conoscenza ne isola uno, fallisce"*, secondo meccanismi ben noti di analisi socio-economica: che peraltro sono marxisti per mera definizione storiografica, mentre in realtà dovrebbero imporsi di per sé, cioè per la forza irresistibile dell'evidenza. Ed invece, è ancora necessario colpire al cuore la «falsa coscienza» del pensiero dominante, nella misura in cui, *"dopo che il capitalismo perse la spregiudicatezza dell'autoaffermazione teorica, i suoi avvocati presentano ciò che è fatto dall'uomo con categorie della vita spontanea, come se valessero qui ed ora"*¹⁷¹ – e per sempre!

[4] LA PROSPETTIVA RIVOLUZIONARIA DI MARCUSE. Concettualmente diverso, rispetto a gran parte del Marxismo occidentale, è l'approccio di Marcuse, per lo meno su una serie di punti fondamentali, che peraltro lo porteranno a prendere le distanze anche da alcuni elementi caratterizzanti della

¹⁶⁸ T. W. ADORNO, *Osservazioni...* op. cit. (1968), pagg. 170, 173, 175 e 176.

¹⁶⁹ T. W. ADORNO, *Tardo capitalismo...* op. cit. (1968), pag. 324.

¹⁷⁰ G. FORNERO, *La Scuola di Francoforte...* op. cit. (1991), pag. 161.

¹⁷¹ T. W. ADORNO, *Il gergo...* op. cit. (1964), pag. 46.

stessa «Scuola di Francoforte». Significativa in tal senso, giusto per cominciare con un esempio dei più nitidi, è la celebre vicenda della 'deviazione' di *Storia e coscienza di classe* di Lukács, che indusse lo studioso ungherese ad un'altrettanto celebre autocritica. Marcuse, invece, fu ben attento, fin dai suoi primi scritti¹⁷², a non confondere il concetto di «alienazione-reificazione» con quello di «oggettivazione» del lavoro: il lavoro, in termini propriamente marxisti, si *oggettiva* per forza di cose, mentre diventa *alienante* quando assume la modalità del lavoro salariato, espressione tipica del sistema capitalista. E' proprio per questo che quando, verso la fine degli anni cinquanta, Marcuse accuserà l'Unione Sovietica di avere burocratizzato, in un'ottica efficientista ed asfissiantemente meritocratica, la struttura del lavoro¹⁷³, la sua critica più pungente si appunterà proprio sull'omologazione della rivoluzione russa al modello capitalista; mentre al contrario una vera società socialista, per definizione, non può ammettere in sé la «reificazione» del lavoro, cioè un'oggettività alienante. Da questo punto di vista, la rilevanza propriamente ontologica che Marx assegnava comunque al lavoro umano, continua ad essere avallata da Marcuse, diversamente da Horkheimer e Adorno, sempre più lontani dal riconoscere che nel lavoro l'uomo realizzi la sua propria essenza (come voleva soprattutto il Marx dei *Manoscritti economico-filosofici* del 1844)¹⁷⁴.

Tale posizione riveste un particolare interesse anche perché la questione, per Marcuse, era già chiara nei suoi presupposti pur in presenza, a cavallo tra gli anni venti e trenta, dell'influsso ancora forte di suggestioni heideggeriane. La tensione tra l'essere autentico dell'«Esserci» e la sua esistenza concreta (dunque la storia) non sempre risultava, in quegli anni giovanili, del tutto concettualizzata in un'ottica propriamente marxista; ma nonostante ciò, *"la preoccupazione di Marcuse – sottolinea Gian Enrico Rusconi – è di fare della «filosofia», della sua restaurata autonomia teoretica, una «scienza pratica» che conduce direttamente nell'«angustia dell'esistenza umana». In questo modo il Marxismo stesso riguadagna il proprio immanente livello filosofico, andato perduto dopo Marx, e si ripresenta come teoria e prassi dell'azione rivoluzionaria. E', in altri termini, il problema della autosufficienza teorica del Marxismo che ha il banco di prova nell'azione radicale, totale"*¹⁷⁵, senza punti di caduta banalmente soggettivistici.

Proprio per questo la domanda che lo stesso Marcuse si pone esplicitamente è di altro profilo, e cioè: *"non è forse una necessità filosofica quella di iniziare considerando nuovamente la filosofia a partire dall'esistenza umana concreta, e interrogandola in merito a questa?"*. Tale concretezza è segnata dal fatto che *"l'Esserci umano di cui si preoccupa la filosofia si trova in ciascun momento in una determinata situazione storica"*, e quindi non è accettabile la sua riduzione ad un generico soggetto astratto (quello che Marcuse definisce, efficacemente, «permutabile»); e neppure ci si può permettere di *"scomporre la realtà storica in strati o sfere, trattando l'attività economica, politica, sociale, artistica e scientifica come «modi di esistenza» chiusi e autonomi"*. Anzi, se *"la più nobile aspirazione di tutto il pensiero filosofico"* è esattamente *"l'unione di teoria e prassi"*, la filosofia tradirebbe il proprio senso standosene *"in disparte [e] continuando a svolgere le sue discussioni «atemporalì»"*¹⁷⁶, perché il punto dirimente è proprio l'assunzione di un ruolo *pubblico* qui ed ora, nel «momento» presente, decisivo per il singolo uomo concreto.

Sta in questo, non a caso, un elemento di (dirompente) frattura con una certa parte del Marxismo

¹⁷² Cfr. H. MARCUSE, *Nuove fonti per la fondazione del materialismo storico* (1932), in *Marxismo e rivoluzione. Studi 1929-1932* (1969), Torino 1975.

¹⁷³ Cfr. H. MARCUSE, *Marxismo sovietico* (1958), Bologna 1968.

¹⁷⁴ Cfr. H. MARCUSE, *Nuove fonti...* op. cit. (1932), pagg. 83 e 84: *"Marx non intende il lavoro come un fatto puramente economico, ma come la «attività vitale» dell'uomo, come la realizzazione propria e peculiare dell'uomo (...). Nel lavoro l'uomo supera la pura cosalità degli oggetti, e fa di essi «mezzi di sussistenza»; imprime per così dire in essi la forma delle propria essenza, fa di essi «la sua opera e la sua realtà». Il mondo oggettivo «è» la realtà dell'uomo; quale si è realizzato nell'oggetto del lavoro, tale «è» l'uomo"*. Per un'approfondita analisi di tale tematica, in senso generale, cfr. *Sui fondamenti filosofici del concetto di lavoro nella scienza economica* (1933), in *Cultura e società* (1965), Torino 1982, pagg. 147-187. La convinzione di fondo dell'Autore, espressa ad esempio alle pagine 179-180, è che *"il senso del lavoro, che ha il suo fondamento in quel luogo ontologico dell'uomo ed è elemento costitutivo di tutta la prassi umana, non può essere quindi estromesso da nessuna dimensione di quest'ultima. Perciò ogni vera teoria economica è congiunta, espressamente o no, con un'ontologia dell'uomo la quale trascende tale teoria e dispone almeno di un abbozzo dell'esistenza storica umana in quanto tale, orientando in base ad esso la teoria economica vera e propria"*.

¹⁷⁵ G. E. RUSCONI, *Introduzione* (1975) a *Marxismo e rivoluzione. Studi 1929-1932* (1969) di H. Marcuse, Torino 1975, pag. VIII.

¹⁷⁶ H. MARCUSE, *Sulla filosofia concreta* (1929), in *Marxismo e rivoluzione. Studi 1929-1932* (1969), Torino 1975, pagg. 8, 9, 12, 18 e 28.

occidentale, segnatamente le correnti più diffidenti rispetto all'opzione hegel-marxista, ancor più se incanalate nel filone del recupero, più o meno esplicito, di tematiche neo-kantiane. *"Quale danno – ci chiediamo ora – può derivare al Marxismo da una interpretazione trascendentale che si ricollega alla filosofia kantiana? Il pericolo è quello di trasformare la teoria della rivoluzione proletaria in una sociologia scientifica che isola il Marxismo dalla necessità concreta della situazione storica, lo neutralizza e svaluta la prassi radicale"*¹⁷⁷. Proprio l'opposto, invece, era il compito che Marx si era dato già a partire dai suoi scritti giovanili; si trattava, per l'appunto, di *"una critica «filosofica» dell'economia politica, poiché le categorie fondamentali della teoria marxiana scaturiscono, qui, dall'energico confronto con la filosofia hegeliana (..); e ciò non in modo che il «metodo» di Hegel venga ripreso, con le debite trasformazioni e, applicato a un nuovo contesto, reso nuovamente vivo e attuale. Risalendo, invece, fino alla stessa problematica di base della filosofia hegeliana (..), Marx si appropria in forma autonoma e sviluppa ulteriormente il suo contenuto proprio e peculiare"*. E' per questo che non si può assolutamente parlare di un semplice passaggio da una fondazione filosofica ad una economica della problematica sociale, come se *"nella forma successiva (economica) la filosofia [sia] superata, anzi «liquidata» una volta per tutte. Al contrario, in 'tutti' i suoi stadi la fondazione porta in sé la propria base filosofica – e non ha nessuna importanza che il suo significato e scopo non abbia affatto carattere puramente filosofico, ma pratico-rivoluzionario: la distruzione della società capitalistica a opera della lotta economica e politica del proletariato"*¹⁷⁸.

Tutti i fili del lucido, raziocinante disegno di Marcuse pervengono ad unità. Pur con qualche (inevitabile) sfasatura, le tematiche filosofiche delle più svariate provenienze, la riflessione sul delicato rapporto essenza-esistenza, i punti nodali della teoresi hegeliana, la stella polare della prassi marxista non si condizionano in 'negativo', ma si incontrano con metodica fecondità; in tal modo, l'insistenza sull'uomo concreto non scade in un superficiale soggettivismo, e l'impianto *scientifico* del Marxismo non viene appiattito in una dogmatica economicista. *"Nell'uomo essenza ed esistenza si 'separano': la sua esistenza è «mezzo» per la realizzazione della sua essenza, o – nell'estraniamento – la sua essenza è mezzo per la sua mera sussistenza fisica. Se l'essenza e l'esistenza si separano dunque l'una dall'altra, e la loro unificazione è un fatto concreto la cui realizzazione costituisce il «compito» veramente libero della prassi umana, là dove la realtà fattuale è giunta al completo «stravolgimento» dell'essenza umana questo compito assumerà senz'altro la forma della «soppressione radicale» di questa situazione di fatto. Proprio la capacità di tenere fermo lo sguardo sull'essenza dell'uomo si trasforma nell'inesorabile impulso a fondare la rivoluzione radicale"*: una rivoluzione che, nella condizione reale del capitalismo, non può essere ridotta ad una banalizzante teoria *del-* e prassi *nel-* contesto economico e politico.

Su questo Marcuse è esemplarmente granitico: il punto cruciale, per tutti i motivi fin qui adottati, è precipuamente *umano*. Nel girone infernale del sistema capitalista la «crisi» chiama in causa la sofferenza reale di uomini concreti, per il semplice motivo che si tratta di una *"catastrofe dell'essenza umana"*. E pertanto, *"il riconoscimento di questo fatto condanna preliminarmente all'insuccesso ogni «riforma» meramente economica o politica, ed esige perentoriamente la soppressione catastrofica dello stato di fatto, attraverso la «rivoluzione totale»"*¹⁷⁹. Solo a questo patto ci si può interrogare sulle condizioni effettuali della prassi rivoluzionaria, dei suoi soggetti storici e della lotta di classe; in caso contrario, tanto il riformismo quanto un certo radicalismo di maniera falliscono miseramente il bersaglio, e scadono in un astrattismo del tutto alieno dalla reale comprensione della *necessità* rivoluzionaria dell'essere umano. Del resto, se l'obiettivo è *"non solo la massima libertà possibile, ma anche la massima felicità possibile dell'uomo"*, occorre modificare in profondità gli assetti socio-politici della realtà umana; e pertanto, non si può negare che *"un cambiamento così radicale e qualitativo implica la violenza"*. Certo, ciò impone immediatamente alla coscienza una domanda ineludibile: *"è giustificabile l'uso rivoluzionario della violenza come mezzo per instaurare o promuovere la libertà e la felicità umana?"*. Il dilemma, evidentemente, è drammatico, ma non bisogna mai dimenticare che almeno una cosa è certa: lo diceva Marx, lo conferma un minimo di senso storico, è necessario presupporre sempre – e non illudersi del contrario – che *"le classi dominanti non*

¹⁷⁷ H. MARCUSE, *Marxismo trascendentale* (1930), in *Marxismo e rivoluzione. Studi 1929-1932*, Torino 1975, pag. 58. Il riferimento polemico di questo saggio è ovviamente l'«austro-marxismo» di Max Adler.

¹⁷⁸ H. MARCUSE, *Nuove fonti...* op. cit. (1932), pag. 64.

¹⁷⁹ H. MARCUSE, *Nuove fonti...* op. cit. (1932), pag. 90.

*rinunciano mai volontariamente alla loro posizione, ricorrendo anzi per primi alla violenza contro la rivoluzione*¹⁸⁰.

E' anche da queste premesse, implicite od esplicite, che Marcuse elabora la sua celebre analisi delle potenzialità liberanti dell'*eros*, che affronteremo in dettaglio nel prossimo capitolo. Per ora è importante sottolineare, con le parole di Giovanni Jervis, che la proposta di soluzione avanzata da Marcuse si pone esplicitamente al di là della prospettiva marxista, e si traduce *"in una particolare norma psico-sociale in cui realtà non significhi repressione; cioè in una civiltà sottratta all'obbligo del lavoro, e resa finalmente umana dalla riconciliazione fra il principio del piacere e il principio della realtà (...)* Con Marx, Marcuse riconosce l'importanza centrale della fabbrica, e si richiama al lavoro alienato come al momento in cui si determina la condizione dell'uomo nella società capitalista. A differenza di Marx, però, Marcuse vede la liberazione dell'uomo non come una presa di possesso degli strumenti della produzione, ma come una riconquista della fantasia e del gioco: non come liberazione «del» lavoro, ma come liberazione «dal» lavoro"¹⁸¹.

E' appena il caso di ribadire, per quanto ovvio, come il marxismo di Marcuse sia sempre un pensiero dinamico, mai prigioniero di rigidità preconcepite e quindi proiettato, spesso e volentieri, a reinterpretare e/o respingere anche elementi fondamentali della *vulgata* marxista¹⁸². Nel caso in questione, precisa Bruno Belletti, *"la riconciliazione di natura e civiltà in nome dell'Eros liberato conferirà gioia alla praxis, che non risulterà più asservita al lavoro mercificato. Il potere creativo dell'Eros affermerà la logica della soddisfazione contro quella della repressione. Solo su queste basi sarà possibile eliminare l'alienazione dell'uomo; in questo senso Marcuse si dimostra alquanto diffidente nei confronti di una soluzione puramente economicista della dottrina, come certe proposte del paleo-marxismo lasciavano intendere. In forza di quanto appena detto l'abolizione della proprietà privata e la consequenziale socializzazione dei mezzi di produzione è condizione sì necessaria ma non già sufficiente, perché essa non garantisce ipso facto l'edificazione di una società dal volto umano"*¹⁸³; per il semplice motivo che *"la rivoluzione – scrive lo stesso Marcuse – in realtà dipende da un insieme di condizioni oggettive: essa richiede il raggiungimento di un certo livello di cultura intellettuale e tecnica, una classe lavoratrice autocosciente e organizzata su scala internazionale, e una violenta lotta di classe"*. Peraltro tutti questi (ed altri) fattori *"divengono condizioni della rivoluzione solo se compresi e diretti da un'attività cosciente che mira alla meta del socialismo"*, fermo restando che non esiste alcuna ricetta preconstituita: *"neppure la minima necessità naturale, né la minima inevitabilità automatica garantisce il passaggio dal capitalismo al socialismo"*¹⁸⁴.

Come si può notare, sono già emerse, al di là di una sostanziale consonanza di temi e di ispirazioni di fondo, alcune divergenze di rilievo rispetto agli altri *francofortesi*; ma il vero e proprio punto di svolta si innesta sul diverso approccio di Marcuse al problema del «soggetto rivoluzionario». Come abbiamo visto, sia Horkheimer che Adorno non riconoscono più tale connotazione al proletariato moderno, e semmai attribuiscono tale ruolo, di fatto, agli intellettuali ed alle avanguardie culturali. Sul proletariato 'classico' Marcuse è d'accordo: esso, ormai, è sostanzialmente integrato nel sistema, e l'utopia della lotta di classe contro la borghesia è solo un romantico sogno del passato. *"Nel mondo capitalista esse sono ancora le classi fondamentali; tuttavia lo sviluppo capitalista ha alterato la*

¹⁸⁰ H. MARCUSE, *Etica e rivoluzione* (1964), in *Cultura e società* (1965), Torino 1982, pagg. 265, 266 e 269. In un altro saggio, allargando il discorso al concetto di «cultura» in generale, l'Autore ricorda che nell'uso tradizionale del termine – del tipo *"il complesso delle specifiche credenze, conquiste, tradizioni, ecc. che costituiscono il 'background', lo «sfondo» di una società"* – di solito vengono ipocritamente *"escluse «conquiste» come la distruzione e il crimine, e «tradizioni» come la crudeltà e il fanatismo"*; del resto soltanto *"l'esclusione di crudeltà, fanatismo e violenza non sublimata permette di definire la cultura come processo di umanizzazione. E tuttavia queste forze (e le loro istituzioni) possono ben far parte integrale della cultura, cosicché il conseguimento dei fini culturali o l'avvicinamento ad essi hanno luogo mediante l'esercizio della crudeltà e della violenza"*. H. MARCUSE, *Note su una ridefinizione della cultura* (1965), in *Cultura e società* (1965), Torino 1982, pagg. 279 e 280.

¹⁸¹ G. JERVIS, *Introduzione* (1963) all'edizione italiana di *Eros e civiltà* di H. Marcuse, Torino 1989, pagg. 27-28.

¹⁸² Ed infatti, proprio lo Jervis non può esimersi dal concludere, dal suo punto di vista, che *"la logica del ragionamento di Marcuse corrisponde alla versione più estrema di un certo tipo di rifiuto alla società costituita che esclude ogni compromesso con la politica"*, e pertanto *"la sfiducia nelle alternative politiche fa sì che ogni possibile rivoluzione finisca con lo sfociare in una prospettiva puramente tecnologica e soggettiva, e la società futura appaia in definitiva come una straordinaria parodia estetizzante della prospettiva comunista"*. G. JERVIS, *Introduzione...* op. cit. (1963), pagg. 30 e 31.

¹⁸³ B. BELLETTI, *Alcuni spunti operativi per un'unità didattica su Herbert Marcuse*, in «Per la filosofia» n. 16, Milano maggio-agosto 1989, pag. 108.

¹⁸⁴ H. MARCUSE, *Ragione...* op. cit. (1941), pag. 354.

*struttura e la funzione di queste due classi in modo tale che esse non appaiono più essere agenti di trasformazione storica. Un interesse prepotente per la conservazione ed il miglioramento dello status quo istituzionale unisce gli antagonisti di un tempo nelle aree più avanzate della società contemporanea”*¹⁸⁵.

Il fatto è che, pur senza ricorrere ai metodi violenti e dispotici delle dittature, le stesse democrazie sono ormai in grado di garantire gli interessi dei poteri forti manipolando le menti in modo ben più raffinato, e nel rispetto formale delle libertà individuali (purché, beninteso, esse si limitino al *gioco* delle opinioni e delle scelte che non mettano in discussione il sistema nella sua essenza). I mass-media, la pubblicità, i beni di consumo, l'industria culturale, l'arte¹⁸⁶... tutto è strutturato in modo tale da indurre i «bisogni» laddove non esistono, in un processo di massificazione che sembra annullare (ma solo in apparenza) le differenze di classe, allo scopo invece di perpetuarle e riprodurle, occultandone la percezione. *"Se il lavoratore e il suo capo assistono al medesimo programma televisivo e visitano gli stessi luoghi di vacanza, se la dattilografa si trucca e si veste in modo altrettanto attraente della figlia del padrone, se il negro possiede la Cadillac, se tutti leggono lo stesso giornale, ne deriva che questa assimilazione non indica tanto la scomparsa delle classi, quanto la misura in cui i bisogni e le soddisfazioni che servono a conservare gli interessi costituiti sono fatti propri dalla maggioranza della popolazione”*¹⁸⁷.

Non si tratta, ovviamente, di misconoscere il progresso umano e sociale che le democrazie moderne hanno assicurato, per la prima volta nella storia, a milioni di uomini, ma di rendere evidente quanto la realtà sia coperta da uno spesso velo di apparenze; quello di Marcuse, insomma, è un grido di allarme per andare oltre una mera democrazia formale e snidare l'essenza vera del potere, anche quando si nasconde dietro la rassicurante facciata del mondo «libero». *"Sotto il governo di un tutto repressivo, la libertà può essere trasformata in un possente strumento di dominio. Non è l'ambito delle scelte aperte all'individuo il fattore decisivo nel determinare il grado della libertà umana, ma «che cosa» può essere scelto e che cosa «è» scelto dall'individuo. Il criterio della libera scelta non può mai essere un criterio assoluto, ma non è nemmeno del tutto relativo. La libera elezione dei padroni non abolisce né i padroni né gli schiavi. La libera scelta tra un'ampia varietà di beni e di servizi non significa libertà se questi beni e servizi alimentano i controlli sociali su una vita di fatica e di paura – se, cioè, alimentano l'alienazione. E la riproduzione spontanea da parte dell'individuo di bisogni che gli sono stati imposti non costituisce una forma di autonomia: comprova soltanto l'efficacia dei controlli”*¹⁸⁸.

In concreto, dunque, *"una confortevole, levigata, ragionevole, democratica non-libertà prevale nella civiltà industriale avanzata, segno di progresso tecnico";* e tuttavia Marcuse è convinto che esistano *"forze e tendenze capaci di interrompere tale operazione repressiva e far esplodere la società”*¹⁸⁹. Di chi si tratta? Dei non-integrati. *"Al di sotto della base popolare conservatrice – sostiene in un celebre passo – vi è il sostrato dei reietti e degli stranieri, degli sfruttati e dei perseguitati di altre razze e di altro colore, dei disoccupati e degli inabili. Essi permangono al di fuori del processo democratico; la loro presenza prova come non mai quanto sia immediato e reale il bisogno di porre fine a condizioni ed istituzioni intollerabili. Perciò la loro opposizione è rivoluzionaria anche se non lo è la loro coscienza. La loro opposizione colpisce il sistema dal di fuori e quindi non è sviata dal sistema; è una forza elementare che viola le regole del gioco, e così facendo mostra che è un*

¹⁸⁵ H. MARCUSE, *L'uomo a una dimensione* (1964), Torino 1991, pagg. 10-11. Accenti analoghi si ritrovano nelle analisi di due noti neo-marxisti statunitensi, PAUL MARLOR SWEEZY (1910-2004) e PAUL ALEXANDER BARAN (1909-1964): *"gli operai dell'industria sono una minoranza sempre più esigua della classe lavoratrice americana e i loro nuclei organizzati nelle industrie di base si sono in larga misura integrate nel sistema come consumatori e sono diventati membri ideologicamente condizionati della società"*. P. M. SWEEZY e P. A. BARAN, *Il capitale monopolistico. Saggio sulla struttura economica e sociale americana* (1966), Torino 1968, pag. 303.

¹⁸⁶ Non possiamo soffermarci sul rapporto tra la «Scuola di Francoforte» e la problematica artistica; ci limitiamo a citare un passo di Martin Jay, laddove ricorda come i *francofortesi* avessero *"sempre considerato l'arte come dotata di una funzione politica: quella di rappresentare un'anticipazione della società «diversa» negata dalla situazione attuale. Ciò che temevano era che l'arte di massa avesse una nuova funzione politica diametralmente opposta a quella tradizionalmente «negativa»; l'arte nell'era della riproducibilità tecnica serviva a riconciliare il pubblico di massa allo status quo"*. M. JAY, *L'immaginazione dialettica...* op. cit. (1973), pag. 324.

¹⁸⁷ H. MARCUSE, *L'uomo...* op. cit. (1964), pag. 28.

¹⁸⁸ H. MARCUSE, *L'uomo...* op. cit. (1964), pagg. 27-28.

¹⁸⁹ H. MARCUSE, *L'uomo...* op. cit. (1964), pagg. 21 e 13.

gioco truccato"¹⁹⁰.

In quegli anni, comunque, Marcuse non era molto persuaso della possibilità reale che tale «soggetto rivoluzionario» potesse veramente rovesciare il sistema: *"nulla indica che sarà una buona fine. Le capacità economiche e tecniche delle società stabilite sono abbastanza ampie da permettere aggiustamenti e concessioni a favore dei sottoproletari, e le loro forze armate sono abbastanza addestrate ed equipaggiate per far fronte alle situazioni di emergenza"*¹⁹¹. Più tardi, invece, in pieno clima *sessantottino*, Marcuse dimostrerà, in vari interventi pubblici, un maggior ottimismo (anche se di breve durata); e comunque, nonostante quel che comunemente si pensa, non è nella contestazione studentesca che il filosofo tedesco riponeva le sue speranze: *"tutte le forze di opposizione – diceva nel 1967 – servono oggi alla preparazione e solo alla preparazione, peraltro indispensabile, di una possibile crisi del sistema"*¹⁹².

Più che agli studenti, Marcuse pensava alle minoranze dissidenti della società americana, alla classe operaia italiana e francese, ai movimenti di liberazione del Terzo Mondo, a partire, fondamentalmente, da un assunto di base: occorre prendere atto che *"nessuna filosofia, nessuna teoria può distruggere l'introiezione democratica dei padroni nella psiche stessa dei loro soggetti. Quando, nelle società più o meno opulente, la produttività ha raggiunto un livello al quale le masse partecipano ai suoi vantaggi, per cui l'opposizione è tenuta, efficacemente e democraticamente, sotto controllo, allora anche il conflitto tra padrone e schiavo è efficacemente tenuto sotto controllo. O piuttosto si è socialmente spostato. Esso ora esiste ed esplode nella rivolta dei paesi sottosviluppati contro l'intollerabile eredità del colonialismo e il suo prolungarsi nel neo-colonialismo"*¹⁹³.

Ma tutto ciò, precisò più volte Marcuse, non significa affatto, come alcuni pretesero di dire, che egli predicasse un banale *movimentismo*. Innanzitutto questi gruppi sparsi rappresentano, nella sua concezione, un presupposto alla lotta, più che un soggetto rivoluzionario vero e proprio; ed inoltre, contro lo spontaneismo, Marcuse ha ribadito in varie occasioni la necessità del ruolo unificante delle avanguardie intellettuali, concetto che lo riporta in qualche misura nel solco tradizionale del pensiero marxista (quantomeno nella sua versione leninista), neo-marxista – in particolare gramsciano – e della stessa «Scuola di Francoforte». In conclusione, senza seguire passo dopo passo gli ulteriori sviluppi della sua definizione, per così dire, di «soggetto rivoluzionario», Marcuse lo ha via via concepito con una connotazione sempre più diffusa ed eterogenea, e quindi anche assai più estesa in senso propriamente quantitativo; ma non ha mancato di sottolineare la necessità vitale di un raccordo e di una organica collaborazione fra tutte le forze di opposizione, nelle società occidentali come nel Terzo Mondo¹⁹⁴.

In un senso più prettamente filosofico, Marcuse ha poi insistito su un punto a suo parere decisivo, e cioè l'estensione del processo di liberazione alla natura ed all'uomo inteso nella sua globalità, sviluppando diverse tematiche contigue ai movimenti ecologisti. Anche in questo caso contro la consolidata ortodossia marxista, Marcuse non vede nella natura la semplice «*materia prima*» dello sviluppo delle forze produttive, poiché questa, in realtà, è la forma voluta ed imposta dal sistema capitalista: la liberazione dell'ambiente dalla violenza dell'inquinamento e della mercificazione va di pari passo con la liberazione di tutti i sensi umani e di tutte le qualità umane. Anche quest'ultimo aspetto sembra a Marcuse poco sviluppato nel Marxismo tradizionale, fermo ad una concezione troppo meccanicistica della persona umana (e limitandoci ad un semplice accenno, altrettanto distanti dall'ortodossia marxista, in particolare Lukács, sono le sue analisi più mature sul rapporto fra l'arte e la dimensione politica¹⁹⁵).

¹⁹⁰ H. MARCUSE, *L'uomo...* op. cit. (1964), pag. 265.

¹⁹¹ H. MARCUSE, *L'uomo...* op. cit. (1964), pag. 265.

¹⁹² H. MARCUSE, *La fine dell'utopia* (1967), Bari 1968, pag. 65.

¹⁹³ H. MARCUSE, *Prefazione politica* (1966) alla nuova edizione di *Eros e civiltà* (1955), Torino 1989, pag. 37. Due pagine prima, riferendosi all'indubbio progresso democratico del mondo occidentale, l'Autore pone comunque un problema drammatico. *"La verità è che questa libertà e questo appagamento stanno trasformando la terra in un inferno. L'inferno è concentrato tuttora in certi luoghi molto lontani: in Vietnam, nel Congo, in Sud-Africa e nei ghetti della «società opulenta»: nel Mississippi, in Alabama e ad Harlem. Questi inferni gettano un fascio di luce sul mondo intero. E' facile e comodo considerarli solo come sacche di povertà e miseria nell'ambito di una società in sviluppo, capace di eliminarli gradualmente e senza catastrofi. Questa interpretazione può anche essere realistica e corretta. Il problema è: eliminarli a che prezzo – non in dollari o in cents, ma in vite umane o in libertà dell'uomo?"*.

¹⁹⁴ Cfr. H. MARCUSE, *La fine...* op. cit. (1967), pag. 162.

¹⁹⁵ Cfr. H. MARCUSE, *La dimensione estetica* (1978), Milano 2002.

In definitiva, le residue speranze di Marcuse, affidate al suo ultimo scritto, sembrano appuntarsi verso una dimensione quasi più esistenziale che non economico-politica: *"l'emancipazione dalla società dei consumi deve diventare un bisogno vitale degli individui. E questo presuppone anche una trasformazione radicale della coscienza e della struttura pulsionale dell'individuo"*¹⁹⁶. Ormai lontano da molte antiche 'speranze' marxiste, il filosofo tedesco sembra sorretto solo dal vago desiderio di non arrendersi all'evidenza del trionfo del capitalismo globale; la morte gli risparmiò di vederne, con i propri occhi, tutte le sue implicazioni, dalle più raffinate alle più brutali.

MAX HORKHEIMER

Vengo ora a parlare di un tema che mi sembra particolarmente importante: la demagogia. Nelle università si insegna la storia, eppure lo studente non impara nulla su qualcosa che è particolarmente importante per il mondo in cui viviamo, su quella che si chiama demagogia e sul modo in cui opera.

Dai tempi della prima crociata e di Pietro l'Eremita fino all'era di Hitler e Stalin e dei loro successori, i trucchi demagogici sono rimasti sostanzialmente gli stessi. Eccone alcuni. Il demagogo si auto-definisce un eroe che al tempo stesso è un martire, la cui vita è costantemente minacciata. Parla sempre al superlativo, ma soprattutto ripete instancabilmente che «noi» siamo i buoni e gli altri i cattivi. Gli altri – gli uomini che appartengono ad altri popoli o anche al proprio popolo, se sono contro di lui o semplicemente se appartengono a un altro partito – hanno sempre torto, solo lui ha ragione. Egli sostiene di far parte della gente semplice; invece è un individuo abilissimo, che impiega coscientemente un intero arsenale di trucchi. Non esiste un giusto mezzo, esistono solo dei contrari.

Pretende sempre di essere aggredito e di doversi difendere: «Dobbiamo reagire». Il demagogo non manca mai di sottolineare che i suoi avversari e ciò che fanno sono sporchi, sono gentaglia da sterminare. Un ruolo decisivo svolge l'esortazione alla «vigilanza», perché i nostri avversari ordiscono una «congiura» contro di noi. Gli accenni a cospirazioni e ad altri processi misteriosi e minacciosi servono al demagogo per teneri i suoi seguaci in uno stato di continua tensione. Egli si diffonde in allusioni oscure. «Potrei dirvi ancora molte cose», – ma non le dice. Questi sono solo un paio di trucchi che ritornano continuamente. Che poi con il «noi» si intendano i tedeschi o i greci, oppure i russi, «noi» siamo sempre i «buoni», gli altri i «cattivi»

Se a scuola si spiegasse che cos'è la demagogia, nella sua antitesi a un discorso che vuol dire la verità, gli studenti potrebbero essere immunizzati contro le seduzioni demagogiche. Bisogna fornire degli esempi agli studenti, e dimostrare per esempio, nei particolari, che i discorsi di Pietro l'Eremita sono sorprendentemente simili alle pratiche dei demagoghi dei nostri giorni.

MAX HORKHEIMER, *La teoria critica ieri e oggi* (1969-70), in «La società di transizione» (1972). Traduzione di Giorgio Backhaus. Edizioni Einaudi, Torino 1979, pagg. 177-178.

IL COMPLESSO RAPPORTO CON LA PSICANALISI

[1] I LIMITI DELLA TRADIZIONE PSICANALITICA NELLA RIFLESSIONE DI HORKHEIMER. Il tentativo di rielaborare la dottrina marxista con il sostanziale apporto della psicanalisi è stato non solo uno degli aspetti caratteristici della «Scuola di Francoforte», ma anche e soprattutto uno dei tentativi più incisivi di innovare tutta la tradizione del Marxismo classico (i cui sviluppi, per lungo tempo, si erano tenuti a distanza dai concetti psicanalitici poiché essi, attenendo alla vita individuale, stridevano rispetto ad un impianto teorico tutto orientato sul versante economico e sociale). Ma secondo il Bedeschi, *"i limiti del tentativo si vedono molto bene nell'opera di Horkheimer. Per Horkheimer le categorie fondamentali restano quelle socio-economiche: per quale motivo? Perché l'uomo deve in primo luogo produrre e riprodurre le proprie condizioni materiali di esistenza. D'altro canto, però, la psicologia del profondo, la psicoanalisi in modo particolare, è indispensabile, come scienza sussidiaria, per capire fino in fondo il processo storico, per intendere i grandi fatti storici (...) Per Horkheimer e per gli altri esponenti della scuola gli individui non sono mere maschere di rapporti economici, come più o meno il Marxismo precedente aveva asserito. Gli individui si trovano all'interno di determinati rapporti economici, e questi rapporti sono decisivi per la loro vita; essi tuttavia vivono psicologicamente questi*

¹⁹⁶ H. MARCUSE, *L'angoscia di Prometeo*, in «Il Manifesto», 31 luglio 1979, pag. 3.

rapporti economici, hanno cioè una vita psichica che deve essere tenuta presente per spiegare l'andamento della storia"¹⁹⁷.

Per Horkheimer, sia ben chiaro, *"nelle analisi storiche la psicologia tradizionale ha fallito. Uno studio della vita umana nelle sue molteplici manifestazioni culturali può benissimo fare a meno di una conoscenza esatta dei risultati della psicologia tradizionale. Naturalmente è molto importante assicurarsi una conoscenza approfondita delle strutture psichiche che si manifestano ovunque esista la vita psichica stessa. Ma la costruzione della psiche con elementi della coscienza, come veniva intrapresa dai trattati di psicologia sperimentale del tempo di Dilthey, non contribuisce in alcun modo al processo del capire, che pure è ciò che conta nell'ermeneutica della storia"*¹⁹⁸. Questo severo giudizio, tuttavia, non si traduce nel rifiuto della psicologia in quanto tale, ma piuttosto nella denuncia di un *certo tipo* di psicologia, segnatamente nelle sue implicazioni politico-culturali, che tra l'altro discendono da un approccio conservatore e determinano nei fatti un'azione di supporto al sistema, tanto più insidioso quanto più celato sotto le mentite spoglie di una 'neutra' scientificità.

Horkheimer, infatti, in realtà considera essenziale lo studio della vita psichica degli individui, ma all'interno di un fecondo intreccio con altre discipline e soprattutto a partire da un diverso punto di vista, poiché *"ben difficilmente la vita individuale o sociale è ricostruibile coi soli mezzi della psicologia, di qualunque scuola essa sia"*¹⁹⁹. Il discorso vale anche *a contrario*, in quanto l'apporto della psicologia è decisivo, ad esempio, se si vogliono comprendere i motivi più reconditi della acquiescenza degli individui ad una gerarchia sociale che, valutata esclusivamente secondo macro categorie politico-economiche, non potrebbe dare conto del perché milioni di persone non solo subiscano, ma vieppiù accettino consapevolmente le decisioni unilaterali dei gruppi dominanti (addirittura nel caso delle guerre). Assodato, quindi, che *"non si tratta di spiegare l'affermazione dei sistemi totalitari in una chiave puramente psicologica"* – in quanto alla base allignano enormi e decisivi interessi politici ed economici – resta comunque indubbia l'influenza di sconcertanti fattori psicologici, poiché il grande paradosso sta nel fatto che i totalitarismi moderni sono *"movimenti di massa ostili alle masse"*; ed i militanti più convinti, *"che non a caso si chiamano «seguito», non (..) sono affatto i portatori determinanti"* dei predetti interessi politici ed economici. Il controsenso giunge al culmine se si pensa che i veri, pochi *"beneficiari di tali movimenti nella moderna società di massa hanno bisogno delle masse"*²⁰⁰ per imporre il proprio dominio: essi riescono quindi a conquistare una colossale posizione di privilegio grazie all'apporto decisivo di quelle stesse masse che essi sfruttano nel modo più abietto e rapace!²⁰¹

Il fatto è che *"l'irrazionalità e le sofferenze che ne derivano per il singolo sono accettate come necessarie e trasformate mentalmente in un bene. L'esistenza delle masse della piccola borghesia urbana e rurale, completamente escluse dal potere economico, si riduce nel farsi garante degli obiettivi esterni e interni dei gruppi dominanti, nell'essere un semplice e mezzo. L'adattamento a questa situazione ha luogo, come sempre, mediante la trasfigurazione ideologica (..) Lo spirito di sacrificio e la rinuncia, che alla fine si presentano chiaramente come virtù dell'obbedienza e della negazione dei propri interessi, si trasformano in sentimenti generali e manifestano l'adeguamento di gran parte degli individui alla loro situazione attuale"*²⁰².

In senso più generale, è ancora Bedeschi a chiarire come *"Horkheimer si rifa[ccia] alla distinzione freudiana fra «impulsi non differibili» – la fame la sete e così via –, cioè gli impulsi legati alla stessa*

¹⁹⁷ G. BEDESCHI, *La Scuola di Francoforte...* op. cit. (1993), quinta domanda.

¹⁹⁸ M. HORKHEIMER, *Psicologia e sociologia nell'opera di W. Dilthey* (1940), in *Teoria critica* (1968), Torino 1974, volume II, pag. 274.

¹⁹⁹ M. HORKHEIMER, *Psicologia...* op. cit. (1940), volume II, pag. 276.

²⁰⁰ M. HORKHEIMER, *Pregiudizio e carattere. Relazione* (1952), in collaborazione con T. W. Adorno, in *La società di transizione* (1972), Torino 1979, pag. 70.

²⁰¹ Ed uno dei più classici strumenti per manipolare le masse è l'exasperazione dei più triti pregiudizi razziali e sociali. *"Il pregiudizio dell'odio è irremovibile perché permette al soggetto di essere malvagio e al tempo stesso di ritenersi buono. Quanto più gli adepti di una confessione intuiscono la sua falsità, con tanto maggiore entusiasmo le restano fedeli. Il pregiudizio rigido si rovescia in fanatismo. L'opera del demagogo comporta l'invenzione di nobili parole che promettano al tempo stesso un oggetto all'inimicizia. Dai piccoli denigratori, che in nome della decenza e della solidarietà ordiscono il complotto contro negri e stranieri, su fino ai capi che, smanando in modo programmato, con l'odio unificano il popolo in una comunità esplosiva, corre la catena degli agenti della sventura, che forniscono ai più vulnerabili il pretesto desiderato"*. M. HORKHEIMER, *Sul pregiudizio* (1961), in *La società di transizione* (1972), Torino 1979, pag. 96.

²⁰² M. HORKHEIMER, *A proposito...* op. cit. (1934), volume I, pag. 123.

conservazione fisica dell'individuo, e «impulsi differibili», gli impulsi sessuali o libidici in senso lato. Gli uomini, dice Horkheimer, non sono determinati solo dal loro immediato spirito di conservazione, ma anche dalla necessità di estroiettare le loro energie libidiche. Gli uomini hanno bisogno che la loro personalità sia riconosciuta e confermata all'interno di una collettività, hanno bisogno di sicurezza. Dunque lo sforzo di Horkheimer si orienta verso l'individuazione dei complessi rapporti fra «impulsi non differibili» e «impulsi differibili», fra vita materiale e vita psichica, in modo da mettere in evidenza come queste connessioni possano spiegare la relativa stabilità di un ordinamento sociale estremamente contraddittorio e lacerato da gravissimi contrasti interni”²⁰³.

Ma nonostante ciò, Horkheimer prende atto, con suggestiva immagine, della persistente acquiescenza delle masse a un modello sociale che in teoria – se non fosse anche per decisive motivazioni ed introiezioni psicologiche – non dovrebbe che scatenare le più aspre contestazioni. In realtà, i meccanismi del sistema borghese sono così pervasivi che alla fine "nessuno [ne] è responsabile; i limiti della libertà sono al tempo stesso i limiti della coscienza. Ciascuno deve preoccuparsi di sé stesso. «Si salvi chi può»: questo principio della massa senza riguardo, anarchica, al cospetto del naufragio, sta al fondo della cultura borghese nella sua totalità. Se la storia del mondo in generale è il «giudizio universale», allora i suoi verdetti particolari consistono nella 'scelta' dei genitori, nella situazione del mercato del lavoro e nei listini di borsa. La gerarchia data in questa società, che così si riproduce, se non è riconosciuta espressamente come giustificata, è però riconosciuta come necessaria, e quindi, in ultima istanza, anche come giustificata. E' un'autorità senza spirito e al tempo stesso apparentemente razionale”²⁰⁴.

Come abbiamo già accennato in precedenza, l'interesse di Horkheimer per gli studi di psicologia risale già ai tempi della sua tesi di laurea. "Nella filosofia moderna – scriveva nei primi anni venti – il punto di vista kantiano è stato contraddetto dalla dottrina della qualità della forma. Essa afferma che un tutto ha come tale delle proprietà che vanno perdute nella sua suddivisione in parti perché appartengono unicamente all'unità originariamente presente. L'importanza di questa dottrina per la filosofia in generale è stata riconosciuta da Cornelius e ha ricevuto da lui la corrispondente collocazione sistematica (..) Che dunque il tutto, la forma («Gestalt») stessa e non solo il movimento delle forze delle parti, possa diventare condizione", significa smentire la casualità dei fenomeni finalistici, che per Kant impediva la possibilità di una analisi scientifica in molti campi del sapere umano; infatti, per Horkheimer il concetto della «Gestalt» – da lui reinterpretato, lo ribadiamo ancora, in modo molto personale – permette di affermare che "la natura non si comporti prevalentemente nel senso del principio meccanicistico" e che quindi essa può contenere in sé "l'unità del fondamento, per i processi in questione, i quali dunque avvengono per una necessità interna che si fonda nel tutto ed appaiono significativi per questo motivo”²⁰⁵.

Le conclusioni a cui giunge Horkheimer a partire dalla teoria della «Gestalt» saranno molto importanti per gli sviluppi futuri del suo pensiero. Come sottolinea Buttiglione, "nello scritto che abbiamo esaminato Horkheimer è un grande ammiratore della «Gestalt», il cui significato essenziale egli vede nella dottrina del quadro percettivo. Secondo questa teoria, che resta di importanza fondamentale per la psicologia moderna, la percezione avviene sempre all'interno di un quadro di riferimento; la percezione, anzi, è essenzialmente percezione di un quadro di riferimento. La psicologia sperimentale mostra infatti come la percezione del tutto preceda quella della parte, che solo più tardi viene autonomizzata e considerata separatamente dalla originaria totalità percettiva (..). Questa scienza avendo come proprio oggetto, fra gli altri, il processo stesso dell'apprendimento, dice qualcosa sul modo in cui in generale il soggetto umano ricerca ed impara. La teoria della

²⁰³ G. BEDESCHI, *La Scuola di Francoforte...* op. cit. (1993), quinta domanda. Per un altro francofortese di rilievo, Erich Fromm, la sottomissione degli individui ai ceti dominanti è dovuto a vere e proprie «tendenze masochiste», che, come spiega in *Masochismo e autorità* (1934), fanno sì "che l'individuo, rinunciando alla componente individuale della propria personalità e rifiutando la propria felicità, si abbandoni completamente al potere (..) È questo piacere che, solo, consente agli uomini di sopportare volentieri e volontariamente una simile vita: il masochismo si dimostra così una delle condizioni psichiche più importanti per il funzionamento della società, un ingrediente fondamentale del cemento che seguita a tenerla insieme". Cfr. E. Donaggio, *La Scuola di Francoforte. La storia e i testi*, Torino 2005, pagg. 94-102.

²⁰⁴ M. HORKHEIMER, *Autorità...* op. cit. (1936), volume I, pag. 317.

²⁰⁵ M. HORKHEIMER, *Zur antinomie der teleologischen urteilskraft* (1922), non pubblicato, conservato presso la *Stadt Bibliothek (Universitat)* di Francoforte, 1923, dattiloscritto. Ripreso da R. Buttiglione, *Dialettica...* op. cit. (1975), pag. 59 (1409).

conoscenza kantiana è trasformata in senso materialistico, perché viene ad essere pertinente, al lato materiale della conoscenza, un aspetto che ad esso Kant aveva negato: diventa cioè possibile costruire materialisticamente una scienza dell'uomo e della storia, che nella prospettiva kantiana originaria non sarebbe stata possibile"²⁰⁶.

Per chiudere questa parte del discorso, diciamo per inciso che Horkheimer, nella sua tesi, poteva dunque sostenere che il concetto di *fine* e di *organismo* sono immanenti alla realtà materiale, contro la tesi kantiana della loro derivazione puramente intellettuale ed 'esterna', e quindi non riconducibile ad alcuna effettualità naturale. Ciò non significa, a scanso di equivoci, che il concetto di *Gestalt* conduca Horkheimer ad una teoria omnicomprensiva di tipo hegeliano: per lui, infatti, la finalità naturale è solo materiale (e non formale), ed è sempre relativa a ben determinati oggetti reali. Il finalismo assoluto, che ammanta di razionalità il *tutto*, è proprio quanto Horkheimer non accetta del pensiero di Hegel, come abbiamo già visto. Peraltro, rimanendo nell'ambito di tematiche psicologiche, in un significativo passo Horkheimer evidenzia un ulteriore aspetto del suo distacco dall'idealismo hegeliano, laddove egli ricorda come per Hegel *"non vale la pena di occuparsi della struttura psichica degli uomini: poiché la vera potenza che si realizza nella storia non può essere, per principio, compresa né a partire dalla psiche individuale né dalla psiche di massa. Hegel insegna che gli eroi attingono «a una fonte il cui contenuto è nascosto e non ha ancora acquistato un'esistenza presente, allo spirito interno, che è ancora sotterraneo, che busca al mondo esterno come ad un guscio, e lo spezza, poiché è un nucleo diverso dal nucleo di questo guscio»*²⁰⁷. *Ciò che egli intende con questa espressione non è qualcosa di simile all'inconscio della psicologia moderna, ma la stessa idea, e cioè quel «telos» immanente della storia che non può essere compreso dalla psicologia, ma solo dalla filosofia*"²⁰⁸.

Ci siamo forse dilungati troppo su un aspetto molto particolare del rapporto tra Horkheimer e la psicanalisi, ma abbiamo voluto evidenziare come la riflessione dei *francofortesi* sia stata fin dai primissimi esordi strettamente legata a tali tematiche. Negli ambienti della «Scuola di Francoforte», peraltro, soprattutto Fromm aveva ritenuto di poter fondare una modalità di lettura della realtà sociale a partire da categorie psicoanalitiche, ma inevitabilmente fissando anche alcuni punti fermi *contrastanti* con la tradizione freudiana; non possiamo soffermarci, ma è importante sottolineare almeno il dissenso su una delle più tipiche teorie di Freud, e cioè il rapporto fra le pulsioni erotiche e quelle distruttive dell'essere umano («Eros» e «Thanatos»)²⁰⁹. Al di là di questo, *"Fromm, in particolare, – precisa il Tassinari – mostra come attraverso il Super-io, l'istanza psichica teorizzata da Freud, il condizionamento sociale può trasferirsi nell'interiorità dell'individuo. A differenza però di Freud, che aveva fatto della formazione del Super-io un processo tutto interno alla privatezza dei rapporti interfamiliari – un esito dello scioglimento del complesso edipico – solo derivatamente integrato da componenti sociali, Fromm intreccia in un rapporto interattivo condizionamento paterno e condizionamento sociale, facendo dell'autorità del padre il veicolo, all'interno della famiglia, delle autorità sociali e pubbliche e, di queste, una proiezione della figura paterna*"²¹⁰.

E' su questi argomenti, non a caso, che verte una delle più importanti realizzazioni della «Scuola», *Studi sull'autorità e la famiglia*, edito nel 1936 e composto da inchieste e saggi, in particolare di Marcuse, Horkheimer e Fromm. Assodato che non è pensabile che il predominio di alcune classi si basi solo sulla repressione e sulla coercizione, Horkheimer ritiene di poter individuare nella famiglia l'elemento socio-psicologico di *"interiorizzazione della costrizione"*: in altri termini, già nell'infanzia i concetti di autorità e di subordinazione diventano un dato acquisito, al punto tale che *"la necessità di una gerarchia e divisione dell'umanità fondata su principi naturali, accidentali, irrazionali viene resa tanto familiare e ovvia al bambino, che egli finisce col percepire anche la terra e l'universo, e*

²⁰⁶ R. BUTTIGLIONE, *Dialettica...* op. cit. (1975), pag. 60 (1410).

²⁰⁷ G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia* (1822-1831), Firenze 1963, pag. 88.

²⁰⁸ M. HORKHEIMER, *Storia...* op. cit. (1932), volume I, pagg. 14-15.

²⁰⁹ E secondo Horkheimer, se *"l'apparato concettuale che egli [=Freud] ha sviluppato nei suoi primi periodi di lavoro rende un importante servizio nella comprensione di questi processi"*, e *"se in origine le categorie freudiane rivelavano un carattere dialettico, in quanto rimanevano riferite alla costruzione della sorte individuale all'interno della società e rispecchiavano l'interazione tra fattori esterni e interni, negli anni seguenti, nella formazione concettuale di Freud, il momento storico è passato sempre più in secondo piano rispetto a quello puramente biologico"*. M. HORKHEIMER, *Egoismo...* op. cit. (1936), volume II, pagg. 72-73.

²¹⁰ S. TASSINARI, *La Scuola di Francoforte...* op. cit. (2002), volume I, pag. 552.

addirittura l'aldilà, solo sotto questo aspetto"²¹¹. E' di tutta evidenza che *"tra i rapporti che influenzano in modo decisivo la formazione psichica della gran maggioranza di tutti gli individui mediante meccanismi consci e inconsci, la famiglia assume un'importanza particolare (..) Il bambino subisce l'influsso della realtà così come essa si rispecchia nel 'medium' di questo ambito, al cui interno cresce. In quanto è una delle più importanti agenzie educative, la famiglia provvede alla riproduzione dei caratteri umani come sono richiesti dalla vita sociale, e dà loro in gran parte l'indispensabile capacità di assumere lo specifico comportamento autoritario dal quale dipende in larga misura il sussistere dell'ordinamento borghese"*²¹².

La figura del padre, in particolare, viene interiorizzata e proiettata all'esterno, assumendo i contorni dei vari soggetti sociali dominanti: la loro autorità viene quindi recepita non come una costrizione, ma come un requisito morale, quindi *giusto* ed indiscutibile. E di converso, il principio di *"autorità viene a configurarsi come una categoria dominante nell'apparato concettuale storico (..) In tutte le forme di società che si sono sviluppate dalle comunità primitive indifferenziate della preistoria (..), poche persone oppure (..) determinati gruppi di uomini esercitano il loro dominio sul resto della popolazione; tutte queste forme sono cioè caratterizzate dalla subordinazione di talune classi ad altre classi. La maggioranza della popolazione ha sempre lavorato sotto la direzione e il comando di una minoranza, e questa dipendenza si è sempre espressa in un'esistenza materiale peggiore. Già si è detto che questi ordinamenti sono stati sorretti non solo dalla costrizione immediata, ma che gli uomini stessi hanno imparato ad approvarli"*²¹³.

E' appena il caso di notare come queste indagini si muovano certamente nel solco di una tradizione tipicamente freudiana, ma siano volutamente connesse allo studio dei meccanismi della società, esattamente per correggere quell'errore di prospettiva che la «Scuola di Francoforte» ha sempre rimproverato a Freud: un errore, ad esempio, che gli impedisce di scorgere come il rapporto padre-società non sia unidirezionale, ma reciproco. *"Quando Freud dice che nel corso del tempo i rappresentanti della società si affiancano alla figura del padre, questo è giusto in un certo senso esterno e temporale, ma tale affermazione deve essere integrata dall'affermazione inversa, e cioè che il padre si affianca alle autorità dominanti nella società. Infatti l'autorità di cui il padre gode nella famiglia non è un'autorità casuale, 'integrata' in seguito dalle autorità sociali; l'autorità del «pater familias» si fonda in ultima analisi sulla struttura autoritaria della società nel suo insieme".* E più nello specifico, questo rapporto reciproco non è posto *indifferentemente* sullo stesso piano: *"il padre nella famiglia è di fronte al figlio il primo (nel tempo) mediatore dell'autorità sociale, ma di questa egli è (nel contenuto) non il modello, ma il riflesso"*²¹⁴. Ed infatti, *"come fattore educativo nel senso della struttura autoritaria"* della società, all'interno della famiglia borghese *"non agisce solo l'unità immediata di forza e rispettabilità naturali"*, ma anche un'altra decisiva «qualità» del padre, in apparenza 'naturale', in realtà costrittivamente prosaica: *"in casa egli è il padrone perché guadagna il denaro, o almeno lo possiede"*²¹⁵.

La stretta saldatura fra il sistema e la famiglia borghese è di tutta evidenza, ma nel senso di una 'primogenitura' che spetta alla struttura sociale, della quale la famiglia è appunto una proiezione. Peraltro in un contesto socio-economico in cui la famiglia da «comunità produttiva» si è trasformata sostanzialmente in mera «comunità di consumo», la figura del padre, ridotta ad un ruolo che è mediato dal denaro che egli apporta, *"è tanto più fatale per i suoi. In seguito a questa separazione spazio-temporale di esistenza professionale ed esistenza familiare, ora ogni padre borghese, anche se nella vita sociale occupa una posizione misera ed è costretto a piegare la schiena, a casa può*

²¹¹ M. HORKHEIMER, *Autorità...* op. cit. (1936), volume I, pag. 329.

²¹² M. HORKHEIMER, *Autorità...* op. cit. (1936), volume I, pag. 322.

²¹³ M. HORKHEIMER, *Autorità...* op. cit. (1936), volume I, pagg. 292-293. E comunque, resta vero che *"l'autorità come dipendenza approvata può significare dei rapporti progressivi, corrispondenti agli interessi dei partecipanti, favorevoli allo sviluppo delle forze umane, come pure un insieme di rapporti e di idee sociali conservate artificialmente, che hanno cessato da tempo di esser vere e contrastano con gli interessi reali della generalità. Tanto la sottomissione cieca e servile (..) quanto la disciplina cosciente del lavoro in una società in espansione si fondano sull'autorità. Eppure i due modi di esistenza differiscono come il sonno e la veglia, come la prigionia e la libertà"*; alla domanda sulla loro reale connotazione e valenza, *"può rispondere solo l'analisi della situazione sociale globale data di volta in volta. Da questo punto di vista non esiste un giudizio universalmente valido"*(pagg. 294-295).

²¹⁴ M. HORKHEIMER e altri autori, *Studi sull'autorità e la famiglia* (1936), Torino 1974, pag. 83. Ripreso da S. Tassinari, *La Scuola di Francoforte...* op. cit. (2002), volume I, pag. 552.

²¹⁵ M. HORKHEIMER, *Autorità...* op. cit. (1936), volume I, pag. 328.

atteggiarsi a padrone e svolgere l'importante funzione di abituare i figli alla compostezza e alla obbedienza". La conseguenza devastante, secondo Horkheimer, è che in tal modo *"non solo dagli strati grosso-borghesi, ma anche da molti gruppi degli operai e degli impiegati provengano sempre di nuove generazioni che non mettono in questione la struttura del sistema economico e sociale, ma al contrario lo riconoscono come naturale ed eterno, e permettono perfino che la loro insoddisfazione e ribellione siano trasformate in forze esecutive dell'ordinamento vigente"*²¹⁶.

E tuttavia, in questo quadro greve ed angosciante della società moderna, uno spiraglio di luce riesce a filtrare. *"A differenza di quanto avviene nella vita pubblica, nella famiglia, ove le relazioni non sono mediate dal mercato e gli individui non si contrappongono come concorrenti, l'uomo ha però sempre avuto anche la possibilità di agire non solo come funzione, ma anche come uomo. Mentre nella vita borghese l'interesse comune (...) ha un carattere essenzialmente negativo e si risolve nella difesa dai pericoli, nell'amore sessuale e soprattutto nella cura materna esso assume una forma positiva. In questa unità lo sviluppo e la felicità dell'altro sono voluti. In seguito a ciò sorge il contrasto tra essa e la realtà ostile, e da questo punto di vista la famiglia non conduce all'autorità borghese, ma al presagio di una condizione umana migliore".* In uno slancio emotivo e quasi poetico, anche il severo Horkheimer scorge dunque un briciolo di speranza *"nel rimpianto di più di un adulto per il paradiso della sua infanzia, nel modo in cui una madre riesce a parlare di suo figlio anche se è entrato in conflitto col mondo, nell'amore protettivo di una moglie per il marito"*²¹⁷: idee e forze che, seppur imbrigliate e immiserite dalla logica opprimente del modello borghese, solo nella famiglia possono trovare una incoercibile espressività.

Non ci è permesso di dilungarci ulteriormente, e dovendo individuare almeno una conclusione, benché sintetica, della posizione di Horkheimer rispetto alle problematiche psicanalitiche, possiamo chiudere con una affermazione di principio, e cioè che l'importanza della psicologia per lo studio della storia non può trascinare in indebite estensioni universalistiche. *"Nell'analisi di una determinata epoca storica è particolarmente importante conoscere le forze e disposizioni psichiche, il carattere e la capacità di cambiamento dei membri dei diversi gruppi sociali. Ma non per questo la psicologia diventa psicologia di massa; le conoscenze a cui essa perviene si basano invece sull'indagine degli individui: «la base della psicologia sociale resta sempre la psiche individuale»*²¹⁸. *Non esiste né un'anima di massa né una coscienza di massa*²¹⁹. Di converso, e a maggior ragione, non è possibile né trarre leggi psicologiche generali a partire dai fattori sociali, né, rovesciando il rapporto causale, presumere di poter derivare leggi sociali da fattori psicologici. Esiste indubbiamente una loro influenza reciproca – come in ogni aspetto del rapporto individuo-società – ma essa si configura in ogni momento storico secondo modalità differenti e non predeterminabili: *"se anche i meccanismi psichici di tutti gli individui, presi isolatamente, sono i medesimi, essi operano diversamente nella totalità via via differente"*²²⁰. Non comprendere questo, significa imporre alla realtà illusorie griglie di lettura, del tutto velleitarie e pericolosamente astratte.

[2] ADORNO E LE PROSPETTIVE DI UNA NUOVA PSICANALISI. *"Se la storia di specie («Gattungsgeschichte») è interpretata nei termini economici dell'alienazione, la storia di vita («Lebensgeschichte») è invece intesa come un processo di rattrappimento psicologico. Sigmund Freud, Wilhelm Reich ed Erich Fromm sembrano i punti adorniani di riferimento: da un lato l'angoscia di castrazione, dall'altro il carattere come «sistema delle cicatrici». Nel mondo invertito del capitalismo – dove il processo di valorizzazione determina la forma del processo produttivo e il valore di scambio subordina a sé il valore d'uso – la socializzazione della natura pulsionale cade vittima di una deformazione. Il sostrato biologico diventa agente della legge del valore, mentre «il pensiero del denaro (...) penetra di necessità fin nei più delicati rapporti erotici»*²²¹. *Il processo dialettico dell'individuazione psicologica – ossia l'equilibrio dinamico tra liberazione delle pulsioni e adattamento creativo all'ambiente – resta alla fine compromesso. Invece che come esperienza continua e rammemorante, la storia della vita*

²¹⁶ M. HORKHEIMER, *Autorità...* op. cit. (1936), volume I, pagg. 331-332.

²¹⁷ M. HORKHEIMER, *Autorità...* op. cit. (1936), volume I, pag. 337.

²¹⁸ E. BERNHEIM, *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie*, quinta e sesta edizione, Lipsia 1908, pag. 677.

²¹⁹ M. HORKHEIMER, *Storia...* op. cit. (1932), volume I, pag. 21.

²²⁰ M. HORKHEIMER, *Schopenhauer e la società* (1955), in *Studi di filosofia della società* (1972), Torino 1981, pag. 80.

²²¹ T. W. ADORNO, *Il bagno col bambino dentro* (1944), in *Minima...* op. cit. (1951), pag. 40.

tende a configurarsi in una serie di 'chocs', colpi improvvisi, traumi ripetuti. Al posto della «Erfahrung», esperienza come processo formativo, subentra l'«Erlebnis», ossia l'esperienza puntuale, inassimilabile, falsamente esaltante»²²².

Questa puntuale analisi di Leonardo Ceppa coglie esemplarmente alcuni punti fermi della riflessione di Adorno sulle problematiche psicologiche, che cercheremo di sviluppare tenendo costantemente presente la ricostruzione che ne ha fatto lo stesso Ceppa. Certamente in Adorno alcune tematiche freudiane appaiono più presenti ed influenti rispetto agli altri *francofortesi*: anche se, ovviamente, non è sua intenzione avallare *tout court* la 'collocazione' – ci si passi il termine – degli atti concreti dell'uomo entro la griglia interpretativa dell'inconscio. Se i meccanismi di difesa dell'essere umano rappresentano indubbiamente una *natura* geneticamente orientata, è necessario uscire dalla trappola del soggettivismo, se si vuole cogliere la complessità del dispiegamento (e del condizionamento) storico e sociale dell'io. Ciò che c'è all'origine, non è sufficiente a spiegare la pienezza del suo successivo sviluppo; le pulsioni dell'inconscio non esauriscono la vastità del processo umano, ed anzi, prese di per sé e *solo* di per sé, rappresentano una indistinta astrazione, dove ogni individuo può essere facilmente riconosciuto ma non compreso.

E comunque, nonostante alcune oscillazioni di pensiero, sembra proprio di poter dire che il giudizio di Adorno su Freud sia ben più indulgente rispetto ai rigidi paletti a cui ci ha abituato la *vulgata* comune della «Scuola di Francoforte», tanto attenta alla fecondità del verbo psicanalitico quanto diffidente su certe sue implicazioni teoretiche. E' possibile leggere il concetto freudiano di *libido* nei termini di una costruzione dialettica? E' possibile intenderlo, cioè, come il "*principio presociale dello sviluppo e della differenziazione*", dove la mediazione verso la radice comune del legame individuo-società marchi l' "*avventuroso destino della pulsione*"? E' lecito dubitarlo, almeno secondo la «lettera» freudiana, ma ci sembra che ancora una volta il Ceppa bene interpreti lo «spirito» adorniano quando afferma che "*la grandezza di Freud – secondo Adorno – sta nell'aver concepito tale destino in termini dialettici. Egli ha infatti studiato l'anima individuale come un microcosmo a sé stante; ma rifiutando l'armonicistica prospettiva degli «influssi» superficiali trascorrenti tra società e individuo, ha potuto scoprire nel cuore stesso della monade i meccanismi alienanti della società. Freud è stato hegeliano senza saperlo*"²²³.

Conclusione ardita, è appena il caso di dirlo; ma lo ripetiamo ancora, Adorno appare spesso più convinto, in confronto agli altri *francofortesi*, della possibilità di intravedere nell'opera di Freud non semplicemente lo spostamento del peso specifico decisivo sul versante individuale rispetto a quello sociale (o al più una generica influenza tra due livelli essenzialmente estrinseci). Al contrario, Adorno scorge nelle tesi freudiane un processo di interazione e di incrocio dialettico tra l'individuale e l'universale, dove emerge in tutta la sua carica dirompente il principio cardine della negatività: che si concretizzerà nella rimozione o nel sacrificio della pulsione al livello della vita psichica dell'individuo (in senso freudiano), e nell'alienazione e nell'espropriazione del lavoro al livello della struttura sociale del sistema capitalista (in senso marxiano). In quest'ottica, i meccanismi psichici e sociali interagiscono tra di loro per perpetuare la *logica del dominio* in ogni ambito della realtà umana; e quindi, la prospettiva della conciliazione degli opposti e della liberazione dell'uomo non può – né deve – prescindere da una stringente mediazione dialettica *anche* nell'ambito propriamente psicologico.

Detto questo, Adorno non manca di rimproverare a Freud di non aver saputo spingere fino alle estreme conseguenze le implicazioni più radicali sottese alle sue stesse analisi. "*La fatalità sta in ciò, che se Freud, da un lato, contro l'ideologia borghese, perseguì materialisticamente l'azione consapevole sino alla sua radice inconscia, tuttavia, e nello stesso tempo, aderì alla condanna borghese dell'istinto, che è già un prodotto delle razionalizzazioni demolite dallo stesso Freud (..) Come psicologo professionale, egli accoglie acriticamente, staticamente, il contrasto socialità-egoismo, in cui non riconosce l'opera della società repressiva e il segno dei fatali meccanismi che egli stesso ha descritto*". In una continua oscillazione tra la negazione e l'esaltazione della rinuncia alle pulsioni istintuali, Freud esprime tutta la contraddizione di un pensiero che non sa decidersi tra la considerazione di questa rinuncia come repressione innaturale o come superiore sublimazione: "*tardo nemico dell'ipocrisia, egli sta a metà strada tra la volontà di un'aperta emancipazione degli*

²²² L. CEPPA, *Introduzione...* op. cit. (1979), pagg. XXI-XXII.

²²³ L. CEPPA, *Introduzione...* op. cit. (1979), pag. XXIV.

oppressi, e l'apologia dell'aperta oppressione"²²⁴.

La carenza di fondo non solo di Freud, ma più in generale di tutta la psicanalisi, è l'inadeguata – o meglio, la scorretta – considerazione del rilievo devastante del contesto socio-economico della realtà umana, e del capitalismo in particolare; ed in questo Adorno è pienamente allineato ad una delle posizioni critiche più caratteristiche della «Scuola di Francoforte». Peraltro, sia detto per inciso, il suo giudizio di fondo non cambia neppure rispetto al parziale recupero della questione sociale nell'ambito di alcune correnti neo-freudiane; Adorno riconosce indubbi meriti a queste posizioni revisioniste, ma resta il fatto che *"la psicologia non può dominare la problematica sociale ed economica nel suo complesso"*, perché in definitiva tutto si riduce a *"superare il negativo trattando i rapporti inumani come se fossero già umani. Nell'organizzazione esistente della realtà le relazioni fra gli uomini non derivano né dalla loro libera volontà né dalle pulsioni, ma da leggi sociali ed economiche che si realizzano alle loro spalle. Se in questa situazione la psicologia assume un atteggiamento umano o socievole, facendo come se la società fosse la società degli uomini e fosse determinata dalla loro più intima soggettività, essa riveste di una brillante apparenza umana una realtà disumana"*. Ancora una volta, la psicoanalisi, *"in nome del principio della realtà (...) giustifica i sacrifici psichici dell'individuo, senza sottoporre lo stesso principio della realtà ad un esame razionale"*, nel segno di una rassegnazione all'esistente che in sostanza si traduce *"in un altro mezzo per integrare gli impulsi psichici nello status quo sociale"*²²⁵.

In definitiva, dunque, «freudismo» e «neo-freudismo» non presentano, nell'essenziale, effettivi punti di dicotomia; e ciò vale anche per il momento decisivo del rapporto individuo-società, che in teoria dovrebbe rappresentare un forte elemento di differenziazione. Con meticoloso puntiglio, Adorno argomenta che in realtà le correnti revisioniste *"concepiscono la separazione di individuo e società, che è uno dei loro temi principali, acriticamente, secondo il modello di una gnoseologia primitivamente realistica. Mentre parlano instancabilmente dell'influenza della società sull'individuo, dimenticano che non solo l'individuo, ma anche la stessa categoria dell'individualità è già un prodotto della società. Invece di staccare prima l'individuo dai processi sociali, per poi descrivere la loro influenza sul suo sviluppo, una socio-psicologia analitica dovrebbe scoprire la presenza di forze sociali determinanti all'interno dei più riposti meccanismi psichici del singolo. Parlare di influenze sociali in generale è problematico: è la pura ripetizione dell'immagine ideologica che la società individualistica si fa di sé stessa. Per lo più le influenze esterne non fanno che rafforzare e portare alla luce tendenze che sono già preformate nell'individuo"*²²⁶.

Allargando l'orizzonte, e a prescindere dalle varie scuole di pensiero, se l'esito di una certa psicanalisi è la liquidazione dell'individuo, la risposta a questa espropriazione di senso è inequivocabile: *"per Adorno è reazionaria ogni critica del soggetto che non muova dalla decisione di salvarlo"*²²⁷. Il rischio infatti è di revocare *"la personalità come menzogna vitale, come la razionalizzazione suprema, che tiene insieme le innumerevoli razionalizzazioni mercè le quali l'individuo opera la rinuncia ai propri impulsi e si adatta al principio di realtà (...) Nella psicologia, nell'inganno abissale della pura interiorità, che non per nulla ha a che fare con le «properties» degli uomini, si riflette ciò che l'organizzazione della società borghese ha sempre fatto con la proprietà esterna. Essa l'ha sviluppata come risultato dello scambio sociale"*, ma lasciandola, sempre e comunque, alla mercè dei veri detentori del potere, che la possono riprendere, espropriando il singolo, ogni qualvolta si pongano in discussione i pilastri della società. Ordunque, *"la psicologia ripete sulle «proprietà» dell'individuo ciò che accade alla proprietà [esterna]: espropria il singolo assegnandogli la «sua» felicità"*²²⁸, tutta calcolata all'interno del sistema e di una *"condotta istituzionalmente pianificata"*²²⁹.

Se si riduce ad una «scienza» asservita al potere, la psicoanalisi si limita a catalogare ed assorbire le nevrosi dell'individuo annullandone il carattere di 'spia' di un disagio ben più profondo, in buona sostanza per esorcizzare la ribellione alla alienazione borghese: e quindi, per *"vanificare anche il sospetto dell'antichissima ferita, in cui si cela la speranza di qualcosa di meglio nel futuro"*. L'offerta

²²⁴ T. W. ADORNO, *Al di qua del principio di piacere* (1944), in *Minima...* op. cit. (1951), pagg. 61 e 62.

²²⁵ T. W. ADORNO, *La psicanalisi revisionistica* (1952), in *Scritti sociologici* (edizione postuma 1972), Torino 1976, pagg. 14, 29, 33 e 34.

²²⁶ T. W. ADORNO, *La psicanalisi...* op. cit. (1952), pagg. 20-21.

²²⁷ L. CEPPEA, *Introduzione...* op. cit. (1979), pag. XLII.

²²⁸ T. W. ADORNO, *L'io è l'es* (1944), in *Minima...* op. cit. (1951), pagg. 65 e 66.

²²⁹ T. W. ADORNO, *Invito alla danza* (1944), in *Minima...* op. cit. (1951), pag. 63.

di una «cura» psichiatrica trasforma il soggetto in un semplice «malato» fra i tanti, e perciò *"lo spavento davanti all'abisso dell'io è eliminato dalla coscienza che non si tratta di granchè di diverso dall'artrite o dai disturbi del 'sinus': Così i conflitti perdono quel che avrebbero di minaccioso. Vengono accettati: non però guariti, ma semplicemente inquadrati – come pezzi o componenti indispensabili – nella superficie della vita regolamentata. Nello stesso tempo, come male generale, vengono assorbiti dal meccanismo dell'identificazione immediata del singolo con l'istanza sociale, che ha afferrato da tempo i modi di condotta che passano per normali"*²³⁰.

Questo processo di normalizzazione – presuntamente 'scientifico' – si amplia e si radica in modo ancor più insidioso quando viene posto il problema, di per sé di notevole rilievo, del rapporto tra la psicologia e la sociologia, nel tentativo di pervenire, però, ad una sorta di «sintesi» che possa se non risolvere, quantomeno imbrigliare la *vexata quaestio*, ancora una volta, del rapporto individuo-società. Ma il fatto è che, secondo Adorno, *"quando si riflette sul rapporto tra la teoria della società e la psicologia, ci si limita ad assegnare alle due discipline il loro posto nel sistema delle scienze, trattando le difficoltà prodotte dalla loro relazione come problemi dei modelli concettuali che si tratta di volta in volta di applicare"*. Cadono pertanto nella più banale semplificazione i punti cruciali di tale eventuale connessione, che al contrario potrebbero aprire orizzonti di estremo interesse: e cioè, *"se i fenomeni sociali debbano essere derivati da condizioni oggettive oppure dalla vita psichica degli individui socializzati, oppure dalle une e dall'altra insieme; se i due tipi di spiegazione integrino o si escludano a vicenda, o se il loro stesso rapporto richieda un ulteriore esame teorico"*. Ebbene, con disinvolta superficialità, *"si riduce tutto ciò a metodologia"*²³¹, nel consueto gioco astratto dell'incasellamento delle «scienze».

Ben altre possibilità si potrebbero – e si dovrebbero – scorgere in un compito tanto difficile ma potenzialmente fecondo. Se è indubbio, infatti, che *"la separazione di psicologia e sociologia che è indicata dalla carta geografica delle scienze non ha valore assoluto"*, è altrettanto vero che tale distinzione *"non è neanche inesistente e revocabile a piacere"*. E tuttavia, il campo d'applicazione di un'eventuale interconnessione potrebbe dare risultati di profonda valenza *umana*, ferma restando l'estrema complessità del problema. *"La psicologia diventa rilevante non solo come strumento dell'adattamento, ma anche là dove la socializzazione trova i suoi limiti nel soggetto. Esso si oppone al dominio sociale con forze che provengono da quello strato in cui il «principium individuationis», mediante il quale si realizzò la civiltà, si afferma ancora contro il processo della civiltà che lo ha liquidato (...) Se i processi dell'integrazione, come pare, possono solo indebolire l'Io fino a ridurlo a un valore limite, o se invece possano ancora nuovamente rafforzare l'Io, come è stato in passato, è un problema che finora non è ancora stato posto con esattezza. Una socio-psicologia che penetrasse nel nucleo sociale della psicologia, invece di limitarsi ad aggiungerle avaramente alcuni concetti sociologici, avrebbe il compito di affrontare questo problema; e potrebbe forse risolverlo, prendendo in considerazione i soggetti"*²³².

Molti altri sono i temi evocati da Adorno – peraltro con la consueta acutezza – che meriterebbero di essere esposti e discussi, ma vogliamo chiudere con una sua emblematica riflessione, di ordine generale, sui limiti (ma anche sulle possibili prospettive) delle scienze psicologiche. *"Ciò che appare al soggetto come sua propria essenza, e in cui esso crede di possedere sé stesso di contro alle necessità sociali estraniare, commisurato a quelle necessità è pura illusione. Ciò conferisce a tutta la psicologia un aspetto di vanità e irrilevanza. Se la grande filosofia idealistica di Kant e Hegel ha svalutato la sfera che oggi è chiamata psicologica nei confronti di quella trascendentale, oggettiva dello spirito, giudicandola accidentale e irrilevante, così facendo è penetrata all'interno della società meglio dell'empirismo, che si considera scettico, ma in realtà crede nella facciata individualistica. Si potrebbe quasi dire che quanto più esattamente si comprendono psicologicamente gli uomini, tanto più ci si allontana dalla conoscenza del loro destino sociale e della stessa società e quindi da quella degli uomini in sé, senza che per questo la cognizione psicologica perda la verità sua propria"*²³³.

²³⁰ T. W. ADORNO, *Parlarne sempre, non pensarci mai* (1944), in *Minima...* op. cit. (1951), pagg. 68 e 67.

²³¹ T. W. ADORNO, *Sul rapporto di sociologia e psicologia* (1955), in *Scritti sociologici* (edizione postuma 1972), Torino 1976, pag. 36.

²³² T. W. ADORNO, *Postscritto* (1966), in *Scritti sociologici* (edizione postuma 1972), Torino 1976, pagg. 79 e 84.

²³³ T. W. ADORNO, *Sul rapporto...* op. cit. (1955), pagg. 61-62.

La dicotomia sembrerebbe insolubile; ed allora, per cavarsi d'impaccio, non sarà forse il caso di prescindere per un momento dai massimi sistemi e ricorrere a quello stile aforistico tanto amato da Adorno, nella fattispecie volgendo a domanda una delle sue lapidarie sentenze, solo in apparenza irriverenti: *"nella psicoanalisi non c'è nient'altro di vero che le sue esagerazioni"*²³⁴?

[3] MARCUSE E LA LIBERAZIONE DELL'«EROS». Com'è noto, l'influenza della psicologia è particolarmente incisiva nel pensiero di Marcuse, e se non è detto che lo sia in modo più marcato rispetto a Horkheimer e Adorno, è indubbio che i risultati dei suoi studi abbiano avuto un'eco ben più vasta nella pubblicistica internazionale, con un riscontro di popolarità enormemente superiore. *Eros e civiltà*, in particolare, è stato uno dei massimi successi editoriali della cultura filosofica del Novecento, è tuttora una delle opere più celebri di Marcuse ed è uno dei capisaldi più rappresentativi della storia della «Scuola di Francoforte».

Entrando nel merito, nella lettura di Marcuse le potenzialità 'rivoluzionarie' dell'opera di Freud – *"la loro opposizione alla forma vigente della società"* – sono il punto di partenza per una critica serrata del conservatorismo della psicanalisi degli anni quaranta e cinquanta²³⁵. Il punto nevralgico, a suo parere, sta nel fatto che, in quest'ottica fuorviante, troppi freudiani di maniera non riescono neppure a comprendere che *"le esigenze libidiche spingono il progresso verso la libertà e la soddisfazione universale dei bisogni umani (...) Inversamente l'indebolimento della concezione psicoanalitica, e particolarmente della teoria della sessualità, non può che portare ad un indebolimento della critica sociologica, e a una riduzione della sostanza sociale della psicoanalisi"*²³⁶.

Marcuse – premesso che il suo lavoro, come lui stesso ci tiene a precisare, *"è stato concepito come contributo alla «filosofia» della psicoanalisi, e non alla psicoanalisi stessa"*²³⁷ – sostanzialmente individua nella repressione globale del sistema, come movente fondamentale, proprio la rimozione e la manipolazione del principio del piacere, poiché il libero sprigionamento dell'*Eros* rappresenta un potenziale elemento di ribellione all'ordine costituito: e se la massificazione sociale ha come presupposto imprescindibile la coartazione dell'individuo, l'inibizione del piacere è il modo tipico di annullare la creatività soggettiva. Marcuse, evidentemente, non accetta alcuni aspetti centrali del pensiero 'originario' di Freud: egli, infatti, *"non condivide il pessimismo freudiano secondo cui il conflitto"* fra civiltà repressiva ed individuo, come spiega Bruno Belletti, *"sia naturale ed insuperabile. Non esiste, come riteneva il padre della psicanalisi, un antagonismo «eterno» tra i due principi sulla base di una lotta «eterna» primordiale per l'esistenza (che implica una modificazione e deviazione degli istinti). Infatti non si tratta di una contesa di natura misteriosamente metafisica ma di un contrasto che ha precise ragioni storico-sociali. Da qui scaturisce la teoria della liberazione degli istinti, in modo che alla persona possano essere restituiti il piacere e la felicità"*²³⁸.

Questo significa, beninteso, scardinare alla radice uno degli assunti fondamentali di tutta la teoria freudiana. In sostanza Marcuse parte proprio da Freud per ribaltare le sue conclusioni: la repressione degli istinti è una realtà indubitabile della società, ma non è un destino inesorabilmente segnato. Il fatto è che Freud non avrebbe considerato la particolare natura della nostra civiltà, finendo col ritenere un dato naturale – e quindi inestirpabile – della realtà umana, ciò che invece è il prodotto storicamente determinato della logica autoritaria e classista del sistema capitalista. L'inibizione degli istinti è un *minimum* tutto sommato necessario in una società di uomini, ma ha assunto dimensioni esasperate nel mondo capitalista; del resto, per edificare il metodico sfruttamento efficientista degli individui e la loro finalizzazione assoluta al ciclo produttivo, è giocoforza impedire ogni legittimo,

²³⁴ T. W. ADORNO, *Frutta nana* (1944), in *Minima...* op. cit. (1951), pag. 47. Marcuse, da par suo, affermava che *"la verità della psicoanalisi sta nel tener fede alle sue tesi più provocanti"*. H. MARCUSE, *L'obsolescenza della psicoanalisi* (1963), in *Cultura e società* (1965), Torino 1982, pag. 242.

²³⁵ Tra i marxisti da noi ricordati, è particolarmente incisiva la polemica di Ernst Bloch contro Freud e soprattutto contro Jung: cfr. E. BLOCH, *Il principio speranza* (1954-1959), Milano 1994. Marcuse, da par suo, appunta le sue critiche più nette sugli epigoni di Freud; in più di un'occasione non manca di sottolineare, a proposito di loro specifiche teorie, che *"usualmente (...) la revisione della teoria freudiana rappresenta un passo indietro"*. H. MARCUSE, *Eros e civiltà* (1955), Torino 1989, pag. 233. Nella stessa opera, l'autore dedica all'argomento l'intero ultimo capitolo: *Critica del revisionismo freudiano*, pagg. 249-280.

²³⁶ H. MARCUSE, *Eros...* op. cit. (1955), pag. 253.

²³⁷ H. MARCUSE, *Eros...* op. cit. (1955), pag. 54.

²³⁸ B. BELLETTI, *Alcuni spunti...* op. cit. (1989), pag. 107. Cfr., ad esempio, H. MARCUSE, *L'obsolescenza...* op. cit. (1963), pag. 227.

ma 'sovversivo', desiderio personale di piacere e di felicità.

In tal senso, assume una valenza decisiva la differenza che Marcuse individua fra la «*repressione fondamentale*» dell'istintualità, presente in ogni forma di organizzazione sociale, e la cosiddetta «*repressione addizionale*», che il capitalismo reca in sé, nella sua stessa logica di dominio, e che si traduce in una ben precisa strutturazione sistemica. Infatti, come esemplarmente spiega il Tassinari, "la «*repressione fondamentale*» non mette in discussione il primato del principio di piacere, anzi rimane funzionale al suo appagamento, e pertanto il suo 'quantum' non è più di quello richiesto dalle esigenze della vita comunitaria; la «*repressione addizionale*», al contrario, è funzionale alla perpetuazione del dominio, comporta il sacrificio sistematico del principio di piacere ed è richiesta in dosi massicce"²³⁹. Ancor più in profondità, se la «*repressione fondamentale*» produce sofferenza, lo è per una ragione esclusivamente biologica, mentre quella «*addizionale*» è indotta e causata da ben precise connotazioni storico-sociali.

In definitiva, Marcuse ripropone in qualche misura lo stesso 'metodo' adottato nei confronti di Hegel e di Marx, nel tentativo, e nella convinzione, di poter recuperare le potenzialità inesprese dell'opera freudiana, andando contro, ed oltre, lo stesso Freud. In subordine, peraltro, non manca di sottoporre ad una serrata critica i seguaci moderni di Freud (ivi comprese alcune posizioni dello stesso Fromm), ai quali contesta l'illusione di poter ridurre la psicoanalisi ad una scienza terapeutica capace di *curare* la nevrosi in senso puramente medico-biologico; ma il tentativo di reinserire il nevrotico, *guarito*, nella società, non tiene conto del fatto basilare che la nevrosi è fondamentalmente indotta proprio dal contesto sociale del sistema capitalista²⁴⁰. La conseguenza immediata è che prescindendo e occultando le contraddizioni che sono esattamente alle radici della nevrosi dell'uomo moderno, si alimenta "un'operazione di segno sociopolitico conservatore, che comporta la rinuncia a discutere dell'origine e della legittimità della società data, in cambio di un'illusoria proposta di un «*capitalismo senza nevrosi*»"²⁴¹.

Il fatto è che l'organizzazione sociale del capitalismo è strutturata per assicurare ad una minoranza di uomini l'appropriazione coatta dei beni, la cui penuria determina l'oppressione di ingenti masse di persone. Questa violenta coartazione, per essere efficace, esige la massima estensione del cosiddetto «*principio di prestazione*», con il quale Marcuse definisce l'asservimento degli uomini al più assoluto efficientismo produttivo; di conseguenza, come si è già detto, le energie psico-fisiche non possono essere 'sprecate', sia in termini di tempo che di intensità, nel soddisfacimento del piacere, della *libido* e in ultima analisi per la ricerca della felicità. Il capitalismo, per sua stessa natura, deve comprimere sempre di più il tempo libero ed impedire il dispiegamento delle pulsioni erotiche dell'individuo, facendone una disciplinata macchina produttiva; che poi la 'natura' umana, in qualche modo, si ribelli, ed imploda nella nevrosi, è il segno tangibile non di un disadattamento sociale da curare – come vorrebbero i neofreudiani – ma l'evidenza della repressione sistematica dell'essere umano nel contesto storico determinato della società capitalista.

Peraltro, l'estensione indiscriminata del «*principio di prestazione*» reca in sé una contraddizione dialettica potenzialmente letale per lo *status quo*. Il necessario incremento della repressione, delle proibizioni, dell'autoritarismo, determina un surplus di aggressività che solo una più libera espressione dell'*eros* potrebbe bilanciare e dare 'sfogo'; ma sono proprio l'inibizione e la negazione delle pulsioni erotiche ad alimentare il sempre maggior sfruttamento dell'uomo, nel segno, appunto, del «*principio di prestazione*». Esso, insomma, è la causa di una 'logica' profondamente irrazionale, che induce un percorso tendenzialmente auto-distruttivo.

La via di fuga, allora, secondo Marcuse sta nella costruzione di una realtà *nuova*, che elimini la «*repressione addizionale*» e, di conseguenza, quel «*principio di prestazione*» che è il prodotto storico

²³⁹ S. TASSINARI, *La Scuola di Francoforte...* op. cit. (2002), volume I, pag. 573.

²⁴⁰ Diceva efficacemente Ernst Bloch, seppure in un senso più generale, che "l'interesse borghese (..) fa sembrare fondamentale, ontologica, la propria agonia. L'assenza di prospettive dell'esistenza borghese viene dilatata ad assenza di prospettive della situazione umana in generale, dell'essere puro e semplice". E. BLOCH, *Il principio...* op. cit. (1954-1959), pag. 7.

²⁴¹ S. TASSINARI, *La Scuola di Francoforte...* op. cit. (2002), volume I, pag. 573. Marcuse, del resto, in ogni caso ritiene necessario "discutere il contributo della psicoanalisi al pensiero politico cercando di mettere in luce la sostanza sociale e politica contenuta nei concetti fondamentali della psicoanalisi. Le categorie psicoanalitiche non hanno bisogno di essere «messe in rapporto» alle situazioni sociali e politiche: esse sono di per sé categorie sociali e politiche". H. MARCUSE, *L'obsolescenza...* op. cit. (1963), pag. 223.

dello sviluppo capitalistico²⁴². La liberazione dell'*Eros* determinerebbe, tra l'altro, la fine di quella repressione degli istinti che l'ha trasformata, in particolare, in una sessualità esclusivamente genitale-procreativa-monogamica, al termine di un processo che ha sancito *"la desessualizzazione socialmente necessaria del corpo: la libido si concentra su di una sola parte del corpo, e buona parte del resto rimane libera per essere usata come strumento di lavoro. Alla riduzione temporale della libido si aggiunge quindi la sua riduzione spaziale"*²⁴³.

Marcuse, a questo punto, inquadra le proprie teorie in una puntigliosa ricostruzione dell'evoluzione filosofica ed estetica del pensiero occidentale, anche per rintuzzare le obiezioni di chi individua nella liberazione dell'*Eros* un elemento di potenziale distruttività dell'ordine sociale. Il punto di partenza, pertanto, è che *"la nozione di un ordine non repressivo degli istinti va saggiata innanzitutto sul più «disordinato» di tutti gli istinti – cioè sulla sessualità. Un ordine non repressivo è possibile soltanto se gli istinti sessuali, in virtù della loro dinamica e qualora siano mutate tanto le condizioni esistenziali quanto quelle della società, possano generare rapporti erotici duraturi tra individui maturi (..) Proprio nella sua soddisfazione e specialmente nella soddisfazione sessuale, l'uomo doveva essere superiore, determinato da valori superiori; la sessualità doveva ricavare la sua dignità dall'amore. Col sorgere di un principio della realtà non repressivo, abolita la «prestazione addizionale» richiesta dal «principio di prestazione», questo processo dovrebbe rovesciarsi (..) Non più usato durante l'intera giornata come strumento di lavoro, il corpo si risessualizzerebbe. La regressione implicita in quest'espandersi della libido si manifesterebbe anzitutto in una riattivazione di tutte le zone erogene e quindi in una ricomparsa della sessualità polimorfa genitale, e in un declino della supremazia genitale"*²⁴⁴.

Marcuse non esita ad ammettere che *"queste prospettive sembrano confermare l'ipotesi che la liberazione degli istinti possa portare soltanto a una società di maniaco sessuali – cioè a nessuna società"*. Ma in realtà, *"il processo abbozzato non implica soltanto una liberazione ma anche una «trasformazione» della libido: dalla sessualità che subisce la supremazia genitale a una erotizzazione dell'intera personalità. Si tratta più di un espandersi che di un'esplosione della libido"*²⁴⁵. In tal senso, deve essere chiaro che Marcuse (come pure Horkheimer ed Adorno) non giustifica affatto la «rivoluzione sessuale» nel senso dell'erotismo consumistico: anzi, egli vede nella pornografia, nella falsa *liberalizzazione* del sesso e financo nel linguaggio scurrile un tipico esempio di mercificazione della persona, perfettamente funzionale al sistema²⁴⁶. Egli riconosce, invece, un contenuto veramente «erotico» e trasgressivo alle più classiche e 'pudiche' storie d'amore della letteratura del passato – l'*Anna Karenina* di Tolstoj, ad esempio – in quanto in quel momento ed in quel contesto esprimevano una reale e coraggiosa dissacrazione del modello borghese dominante; di contro, la spregiudicatezza di molte opere moderne, *"audace e priva di inibizioni, fa parte integrante della società in cui queste cose succedono, ma non è mai la sua negazione. Quel che succede è certo folle e osceno, virile e piccante, affatto immorale – e appunto per questo è perfettamente innocuo"*²⁴⁷.

La libera espressione dell'*Eros* investirebbe quindi tutto l'essere e l'agire umano, poiché anche la presunta contrapposizione tra spirito e corpo è in realtà una diretta conseguenza del «principio di prestazione»; essa minimizzerebbe le manifestazioni della sessualità pura e semplice, integrandole in un ordine più ampio, ivi compreso quello del lavoro, in quanto – concetto fondamentale – *"il libero sviluppo della libido trasformata 'al di là' delle istituzioni del «principio di prestazione», differisce essenzialmente dalla liberazione della sessualità costretta entro il dominio di queste istituzioni"*. Nel contesto della società così com'è, la cosiddetta liberazione sessuale si traduce semplicemente in una

²⁴² Ricapitolando con le parole di Marcuse: il «principio di prestazione» è *"la forma storica prevalente del «principio di realtà»"*, mentre la «repressione addizionale» è costituita dalle *"restrizioni rese necessarie dal potere sociale, o dominio sociale. Essa si differenzia dalla «repressione fondamentale», o di base, cioè dalle «modificazioni» agli istinti strettamente necessarie per il perpetuarsi della razza umana nella civiltà"*. H. MARCUSE, *Eros...* op. cit. (1955), pagg. 80 e 79.

²⁴³ H. MARCUSE, *Eros...* op. cit. (1955), pag. 91.

²⁴⁴ H. MARCUSE, *Eros...* op. cit. (1955), pagg. 216 e 218.

²⁴⁵ H. MARCUSE, *Eros...* op. cit. (1955), pag. 219.

²⁴⁶ A proposito dell'elaborazione concettuale dei temi della felicità e del piacere da parte di alcune correnti filosofiche (ed ovviamente a maggior chiarimento delle posizioni dell'Autore), cfr. H. MARCUSE, *Per la critica dell'edonismo* (1938), in *Cultura e società* (1965), Torino 1982, pagg. 109-145.

²⁴⁷ H. MARCUSE, *L'uomo...* op. cit. (1964), pag. 96. L'intero capitolo di cui fa parte questo passo è dedicato alla disanima di alcuni aspetti cruciali della cultura letteraria: *La conquista della coscienza infelice: la desublimazione repressiva*, pagg. 75-101.

*"esplosione della sessualità soffocata e rimossa", e pertanto non può che assumere le "forme orride e ben note nella storia della civiltà: nelle orge sadiche e masochistiche di masse disperate, di «élites sociali», di bande fameliche di mercenari, di guardiani di prigionieri e di campi di concentramento. Una siffatta 'liberazione' della sessualità offre un necessario sfogo periodico a un'insoddisfazione insostenibile; essa rafforza più che indebolire le radici della costrizione degli istinti, e di conseguenza essa viene usata di quando in quando come sostegno di regni repressivi"*²⁴⁸.

Al contrario, il vero, libero sviluppo della libido sfuggirebbe al contenuto perverso delle fasi precivili ed infantili, sublimandosi in positivo. L'ampliamento del tempo libero, il recupero della corporeità alla sua funzione di organo di piacere e non di fatica (nel senso specificato, quindi di trasfigurazione del sesso in *Eros*), la trasformazione dell'esistenza in «gioco» creativo e liberante, spazzerebbero via l'alienazione del lavoro insita nel sistema repressivo, in quanto – ribadiamo ancora questo punto essenziale – si tratterebbe di una *"libido trasformata entro istituzioni trasformate, [che] erotizzando zone, tempo e rapporti previamente considerati tabù, «minimizzerebbe» le manifestazioni della sessualità «pura», integrandole in un ordine molto più ampio, che comprende anche l'ordine del lavoro"*²⁴⁹. In definitiva, *"la libido può prendere la strada dell'autosublimazione soltanto come fenomeno «sociale»: come forza non repressa, essa può promuovere la formazione di cultura soltanto in condizioni che associno fra di loro gli individui in modo tale da creare un ambiente adatto allo sviluppo dei loro bisogni e delle loro facoltà"*, andando oltre, addirittura, all'artificiosa separazione tra il corpo e lo spirito, in quanto la natura dell'*Eros* non è affatto limitata, di per sé, alla sola sfera corporea; l'estensione 'liberata' dell'istinto potrebbe quindi sanare la millenaria frattura indotta da un'ininterrotta tradizione teologico-filosofica. *"Se la separazione antagonistica della parte fisica da quella spirituale dell'organismo è essa stessa il risultato storico d'una repressione, il superamento di questo antagonismo aprirebbe all'istinto la sfera spirituale. L'idea estetica di una ragione sensuale fa intuire una tendenza di questo genere. Questa tendenza è essenzialmente differente dalla sublimazione in quanto la sfera spirituale diventa l'oggetto «diretto» dell'Eros e rimane un oggetto libidico; non c'è cambiamento di energia né di meta"*²⁵⁰.

Marcuse, comunque, rimane sempre fedele ad una visione filosofico-esistenziale mai avulsa dalla concretezza del singolo essere umano; la sua insistenza sulla dimensione sociale del cambiamento e della trasformazione della realtà non prescinde dalla finalizzazione *ultima* alla felicità dell'individuo. *"La libertà umana non è soltanto una questione privata – ma non è nulla se non è «anche» una questione privata. Quando la vita privata non dovrà più essere tenuta separata e in opposizione con l'esistenza pubblica, la libertà dell'individuo e quella dell'insieme potranno forse essere conciliate da una «volontà generale» che si concretizzerà in istituzioni intese a soddisfare bisogni individuali"*. Un possibile varco potrebbe essere aperto dal fatto che *"quanto più l'individuo rimane esterno al lavoro necessario, tanto meno è coinvolto nel regno della necessità. Liberata dalle esigenze del dominio, la riduzione quantitativa del tempo lavorativo e delle energie lavorative porta a un cambiamento qualitativo dell'esistenza umana: le ore più libere più che le ore lavorative determinano il suo contenuto. Il regno della libertà, espandendosi sempre più, diventa veramente il regno del gioco – del libero gioco di facoltà individuali. Così liberate, esse genereranno nuove forme di realizzazione e di scoperta del mondo, e queste a loro volta daranno una nuova forma al regno della necessità, alla lotta per l'esistenza"*²⁵¹.

Marcuse è ben attento, nel prosieguo, a connotare con lucida razionalità le enormi difficoltà di un processo rivoluzionario che si dovrà scontrare con un apparato sociale ed un sistema repressivo che, sviluppatosi nei secoli, sono diventati non solo esterni, ma anche *interni* all'essere umano (*"come può*

²⁴⁸ H. MARCUSE, *Eros...* op. cit. (1955), pag. 219.

²⁴⁹ H. MARCUSE, *Eros...* op. cit. (1955), pag. 219. È giusto per smentire certi banali luoghi comuni, grezzamente materiali, sulla concezione marcusiana dell'*Eros*, è il caso di riportare quanto egli dice poco più avanti, a pag. 221: *"con questa restaurazione della struttura primaria della sessualità, il primato della funzione genitale è infranto (...) L'organismo nella sua integrità diventa il sostrato della sessualità, e simultaneamente l'obiettivo dell'istinto non viene più assorbito da una funzione specializzata – cioè da quella di mettere «i propri genitali in contatto con quelli di una persona di sesso opposto» [Sommario di psicanalisi, 1953]. Ampliati in questo modo, il campo e l'obiettivo dell'istinto diventano la vita dell'organismo stesso. In virtù della sua logica interna, questo processo suggerisce, quasi naturalmente, la trasformazione concettuale della sessualità in Eros"*.

²⁵⁰ H. MARCUSE, *Eros...* op. cit. (1955), pagg. 225 e 226.

²⁵¹ H. MARCUSE, *Eros...* op. cit. (1955), pagg. 238 e 236-237.

la civiltà generare liberamente la libertà, se la mancanza di libertà è diventata una parte integrante dell'apparato psichico?"²⁵²); e l'articolazione delle sue proposte è altrettanto meticolosa nell'individuare *possibili* e concrete prospettive di cambiamento, evitando di indulgere in facili schematismi. E tuttavia rimane forte l'influenza di un certo afflato utopico: il che è comprensibile in un testo scritto a metà anni cinquanta, quando i primi progressi tecnologici indussero le più rosee aspettative sul futuro dell'umanità, destinato tra l'altro a ridimensionare il peso sacrificante del lavoro, ampliare il tempo libero, sprigionare nuove energie.

Dieci anni dopo, fu lo stesso Marcuse, nella nuova edizione di *Eros e civiltà*, a correggere il tiro, limandone gli entusiasmi in eccesso. "Con questo titolo intendevo esprimere un'idea ottimistica, eufemistica, anzi concreta, la convinzione che i risultati raggiunti dalle società industriali avanzate potessero consentire all'uomo di capovolgere il senso di marcia dell'evoluzione storica, di spezzare il nesso fatale tra produttività e distruzione, libertà e repressione (...) Questa visione ottimistica si basava sull'ipotesi che non predominassero più i motivi che in passato hanno reso accettabile il dominio dell'uomo sull'uomo, che la penuria e la necessità del lavoro come fatica venissero ormai mantenuti in essere «artificialmente», allo scopo di preservare il sistema di dominio. Allora avevo trascurato o minimizzato il fatto che questi motivi ormai in via di estinzione sono stati notevolmente rinforzati (se non sostituiti) da forme ancor più efficaci di controllo sociale". La nuova conclusione di Marcuse è che "nella società organizzata integralmente, la necessità biologica non si traduce immediatamente in azione: l'organizzazione richiede la contro-organizzazione. Oggi la lotta per la vita, la lotta per Eros, è la lotta «politica»"²⁵³. Il «Sessantotto», evidentemente, era ormai alle porte ... ma questa è un'altra storia.

L'ASPRA POLEMICA CON IL POSITIVISMO E LA RILETTURA DELL'ILLUMINISMO

[1] MARXISMO E POSITIVISMO. I complessi rapporti fra Positivismo e Marxismo rappresentano un tema di notevole rilievo nell'ambito del dibattito culturale, e ben oltre i limiti di uno studio meramente specialistico della storia della filosofia. In senso generale, esiste un innegabile influsso del clima positivista di fine Ottocento – soprattutto nella versione evoluzionista – sul pensiero di Marx, ma fu soprattutto la mediazione di Engels ad accentuare, per la verità in modo discutibile, il legame tra una certa lettura delle originarie teorie marxiste e le correnti scientiste del tempo. Engels fece del materialismo dialettico una sorta di legge assoluta dell'universo. In linea di principio, ad un materialismo meccanicistico e statico di matrice sostanzialmente illuminista – criticato peraltro dallo stesso Marx – egli contrappose il dinamico dispiegarsi della dialettica hegeliana; e coerentemente, per correggerne la riduttività idealistica, la rilesse alla luce dell'apporto materialistico della riflessione marxiana. Ma nella sua chiave interpretativa, Engels accentuò oltre misura la valenza del materialismo dialettico in senso scopertamente naturalistico, con la conseguenza di connotare le strutture sociali e produttive come prodotti naturali *tout court*. Da qui la diversa concezione della *praxis* in Marx e in Engels: per il primo trasformazione umana dei rapporti di produzione, per il secondo azione della natura sull'uomo – il quale deve quindi 'rovesciare' la *praxis* stessa per modificare, appunto, i rapporti di produzione.

L'analisi engelsiana, tuttavia, fu ampiamente recepita come la genuina interpretazione del pensiero di Marx. Inevitabilmente, quindi, anche l'influenza del Positivismo sulle posizioni di Engels venne interiorizzata dal mondo marxista, che in linea generale si orientò verso una valutazione globale dell'opera di Marx più da *scienziato* che non da *filosofo*: un orientamento che, in estrema sintesi, può essere tradotto nella convinzione che la filosofia, giunta al suo capolinea con Hegel, sia stata assorbita dalla scienza, secondo una logica – come si può notare – tipicamente positivista. E su questa strada si mossero per molto tempo i marxisti di tutta Europa.

Il cambio di prospettiva iniziò, fundamentalmente, con la riscoperta dei testi filosofici di Marx. Lo stesso Lenin, che pure rimase fermo all'interpretazione engelsiana del materialismo dialettico, prese atto della scarsa robustezza filosofica della cultura comunista: "non si può comprendere appieno «Il Capitale» di Marx, in particolare il suo primo capitolo, se non si è studiata attentamente e capita tutta la logica di Hegel. Di conseguenza, dopo mezzo secolo, nessun marxista ha capito

²⁵² H. MARCUSE, *Eros...* op. cit. (1955), pag. 238.

²⁵³ H. MARCUSE, *Prefazione politica* (1966) alla nuova edizione di *Eros e civiltà* (1955), Torino 1967, pagg. 33 e 45.

Marx"²⁵⁴. Ma nonostante ciò, l'ortodossia sovietica continuò a muoversi con la massima cautela sul terreno del ripensamento del rapporto positivismo-marxismo; e con l'avvento dello stalinismo chiuse definitivamente, di fatto, ogni spazio di riflessione culturale degno di questo nome²⁵⁵. Al contrario, in Occidente, come abbiamo già visto, la rilettura filosofica di Marx non solo tese ad espungere dal Marxismo ogni e qualsiasi ipotesi scienziata, ma in genere rifiutò – o comunque ridimensionò – la prospettiva engelsiana. Del Positivismo, per rimanere nell'ambito del presente paragrafo, i marxisti occidentali evidenziarono soprattutto i suoi limiti di scienza «borghese», inficiata da un naturalismo determinista di stampo quasi mistico, e gravato da un *provvidenzialismo* evolucionista che ebbe in Kautsky il suo interprete più esemplare.

[2] HORKHEIMER E LE CONTRADDIZIONI DELL'OPZIONE SCIENTISTA. Anche la «Scuola di Francoforte» si è mossa su questa linea di tendenza, e peraltro la riflessione sul ruolo del Positivismo è un tema di fondo che ha attraversato, direttamente o indirettamente, tutta l'opera dei nostri tre autori. Il dato di partenza, per Horkheimer, è il luogo comune secondo il quale *"la società non ha perso nulla con il declino del pensiero filosofico, perché uno strumento di conoscenza assai più potente ha preso il suo posto: il pensiero scientifico. Si sente spesso dire che tutti i problemi affrontati dalla filosofia o sono privi di senso o si possono risolvere con i moderni metodi sperimentali. In effetti, una delle tendenze predominanti nella filosofia moderna è quella di passare alla scienza, perché lo esegua, tutto il lavoro lasciato incompiuto dalla speculazione tradizionale. Questa tendenza all'ipostatizzazione della scienza caratterizza tutte le scuole chiamate oggi positiviste"*²⁵⁶.

In prima battuta, Horkheimer tributa «il più grande rispetto» a quei positivisti che si sono battuti e si battono contro concezioni filosofiche obsolete, tradizionaliste e autoritarie nonché contro i moderni ma artificiosi tentativi di rivitalizzarle sotto forma di «*revivals di ontologie antiquate*»; e ci tiene a precisare, pertanto, che le sue osservazioni critiche chiamano esclusivamente in causa divergenze di ordine squisitamente teoretico. In tal senso, egli rimprovera ad una esaltazione tanto apologetica quanto acritica della scienza, il fatto che anche i contenuti, i procedimenti e le specificità delle discipline scientifiche non possono essere comprese a prescindere dal contesto sociale in cui esse si inseriscono, e di cui rappresentano, nei fatti, uno strumento ideologico e 'pratico'. La pretesa del Positivismo di elevare la scienza a valore in sé *"è fallace come qualunque altra glorificazione della tecnica. La tecnocrazia economica si attende tutto dall'emancipazione degli strumenti materiali di produzione; e se Platone voleva mettere a capo del suo stato ideale i filosofi, i tecnocrati vorrebbero che la società fosse governata dagli ingegneri. Il Positivismo è tecnocrazia filosofica; per esso, il requisito essenziale a chi voglia far parte degli organi dirigenti è una fede incrollabile nella matematica"*²⁵⁷.

Ed allora, qual è la differenza tra le dogmatiche certezze di una metafisica assolutizzante o di una filosofia religiosa, rispetto alla glorificazione altrettanto dogmatica della scienza? *"I neopositivisti vorrebbero farci accettare «una filosofia di vita scientifica o sperimentale, in cui tutti i valori sono saggiati in base alle loro cause e conseguenze»²⁵⁸ (...) A leggere Hook, uno non immaginerebbe mai che certi nemici del genere umano, come Hitler, abbiano riposto la massima fiducia nei metodi scientifici, o che il ministero tedesco della propaganda fece uso con coerenza di esperimenti controllati, saggiando tutti i valori «in base alle loro cause e conseguenze». Come qualunque altro credo, la scienza può essere piegata al servizio delle più diaboliche forze sociali, e lo scientismo non ha vedute meno ristrette della religione militante"*, soprattutto quando bolla d'infamia qualunque

²⁵⁴ N. LENIN, *Quaderni...* op. cit. (edizione postuma, 1933), volume XXVIII, pag. 167.

²⁵⁵ Cfr., ad esempio, quanto disse IOSIF STALIN (1878-1953) nel 1952: *"il marxismo intende le leggi della scienza – si tratti di leggi delle scienze naturali o di leggi dell'economia politica – come un riflesso di processi obiettivi che si svolgono indipendentemente dalla volontà degli uomini. Gli uomini possono scoprire queste leggi, conoscerle, studiarle, tenerne conto nelle loro azioni, utilizzarle negli interessi della società, ma non possono cambiarle o abolirle"*. Convinzioni così semplicistiche e superficiali erano state sistematizzate in una imbarazzante 'filosofia' ufficiale, che aveva avuto il suo fulcro in *Materialismo dialettico e materialismo storico* (1938) e che rispondeva ad una visione generale tanto intollerante quanto incapace di cogliere le complessità della realtà. Essa non poteva che appartenere ad una mente singolarmente ottusa: che purtroppo, però, era quella di un sanguinario tiranno. Le due cose, evidentemente, non sono scollegate. Cfr. I. V. STALIN, *Problemi economici del socialismo in Urss* (1952), Roma 1952, pag. 3.

²⁵⁶ M. HORKHEIMER, *Eclisse...* op. cit. (1947), pag. 55.

²⁵⁷ M. HORKHEIMER, *Eclisse...* op. cit. (1947), pag. 56.

²⁵⁸ S. HOOK, *The new failure of Nerve* (1943), in «Partisan Review», gennaio-febbraio 1943, X, I, pag. 10.

altro approccio alla realtà e pretende che nessuno osi porre limiti alla sua autorità. *"I positivisti metterebbero al bando qualunque tipo di pensiero non si conformi perfettamente al postulato della scienza organizzata"*: un delirio di onnipotenza che manifesta la stessa intolleranza dei nemici giurati di un tempo. *"La scienza si avventura su un terreno malsicuro quando afferma il proprio diritto a un potere censorio di cui, nel suo passato rivoluzionario, denunciò l'esercizio da parte di altre istituzioni"*²⁵⁹.

Le conseguenze di certi atteggiamenti pseudo-scientifici e finto-filosofici sono ben espresse in una densa pagina che, sebbene incentrata, per la verità, su altre tematiche, è comunque utile segnalare, in quanto coglie in senso più generale una serie di connessioni tra 'astratti' pensieri e concrete determinazioni. Horkheimer punta il dito sulla *"insistenza pedantesca sui fatti positivi"*, che non può che condurre ad *"un feticismo dei pensieri. Oggi li si prende sul serio in un senso molto caparbio; ognuno è subito preso come grandezza fissa, come ricetta che guarisce la società, o come veleno che conduce alla morte (...) Il fatto che, di conseguenza, i pensieri siano ormai intesi solo come verdetti, direttive o segnali, contrassegna la debolezza del soggetto nel presente. Molto prima dell'affermazione dei regimi autoritari la sua funzione intellettuale era stata ridotta alla constatazione dei fatti. Il movimento del pensiero si interrompe al cospetto di slogan, diagnosi e prognosi. Ciascuno viene classificato: come borghese, comunista, fascista, ebreo, straniero, o «uno dei nostri» – e ciò determina una volta per tutte l'atteggiamento assunto nei suoi confronti (...) Essi sogliono essere uniti sotto delle «idee», ossia dei prodotti del pensiero, trasformatesi in feticci. Viceversa il pensiero che rimane fedele a sé stesso si vive in ogni istante come totalità e come incompiuto"*²⁶⁰.

D'altro canto, chi ha stabilito che solo i procedimenti della scienza – in particolare quelli della fisica e delle sue derivazioni – debbano essere universalmente accettati come unico criterio di osservazione e di valutazione del reale? La presunzione positivista secondo la quale anche la concezione della scienza si fonda sull'osservazione di sé stessa, e che quindi essa venga sottoposta al medesimo trattamento che riserva ai suoi oggetti – cioè sulla base di un metodo verificabile e sperimentale – è in realtà fallace. Perché *"la questione cruciale è questa: com'è possibile stabilire che cosa può essere chiamato a buon diritto scienza e verità, se tale determinazione presuppone a sua volta metodi idonei a stabilire la verità scientifica? Lo stesso circolo vizioso è insito in ogni giustificazione del metodo scientifico mediante l'osservazione della scienza: come si giustifica il principio di osservazione? Quando si chiede una giustificazione, quando qualcuno domanda perché l'osservazione sia la miglior garanzia di verità, i positivisti tornano semplicemente ad invocare l'osservazione. Ma in realtà i loro occhi sono chiusi. Invece di interrompere il meccanismo della ricerca – stabilire i dati, verificarli, classificarli, eccetera – per riflettere sul significato e sul suo rapporto con la verità, i positivisti si limitano a ripetere che la scienza procede per via d'osservazione e a descrivere circostanziatamente come funziona"*²⁶¹. Ma se secondo uno dei cardini della dottrina positivista, nessuna affermazione ha senso se non è verificata, non sottoporre a verifica anche tale principio è *scientificamente* inaccettabile; e pretendere di esonerarlo dall'onere della prova, è una forzatura dogmatica al pari delle asserzioni inverificabili che i positivisti hanno sempre rinfacciato, spesso in modo sprezzante, ai sistemi di pensiero metafisici e religiosi²⁶².

Con il giusto puntiglio, Alfred Schmidt ci spiega esemplarmente che *"la teoria critica trascende il*

²⁵⁹ M. HORKHEIMER, *Eclisse...* op. cit. (1947), pagg. 65 e 66.

²⁶⁰ M. HORKHEIMER, *Arte nuova e cultura di massa* (1941), in *Teoria critica* (1968), Torino 1974, volume II, pag. 320.

²⁶¹ M. HORKHEIMER, *Eclisse...* op. cit. (1947), pag. 70.

²⁶² Qualche pagina dopo, con una buona dose di ironia, Horkheimer afferma che proprio *"l'empirismo distrugge i principi che potrebbero giustificare la scienza e l'empirismo stesso. In sé, l'osservazione non è un principio, ma uno schema di comportamento, un «modus procedendi», che in qualsiasi momento potrebbe condurre alla propria negazione. Se a un dato momento la scienza cambiasse i propri metodi, e l'osservazione così come è praticata oggi non fosse più osservabile, sarebbe necessario modificare il principio «filosofico» dell'osservazione e rivedere di conseguenza tutta la filosofia, oppure mantenere il principio come dogma irrazionale. Questa debolezza del Positivismo è messa in ombra dall'implicito assunto positivista che i generali procedimenti empirici usati dalla scienza corrispondono naturalmente alla ragione e alla verità. Una tale ottimistica convinzione è perfettamente giustificata, per lo scienziato che si dedica a ricerche non filosofiche; ma quando chi la nutre è un filosofo, essa appare come l'autoillusione di un assolutismo ingenuo. In un certo senso, persino il dogmatismo irrazionale della chiesa è più razionale di un razionalismo così fervido da oltrepassare sé stesso. Un'équipe ufficiale di scienziati, secondo la teoria positivista, è più indipendente dalla ragione del collegio dei cardinali, che quantomeno deve tener conto dei Vangeli!"*. M. HORKHEIMER, *Eclisse...* op. cit. (1947), pag. 72.

soggettivismo e il relativismo dei positivisti (la cui interpretazione della scienza non può essere affatto equiparata al suo contenuto) nella misura in cui essa «ha per oggetto gli uomini come produttori della totalità delle loro forme storiche di vita»²⁶³. Essa si sforza di scoprire il contenuto «cognitivo» della pratica storica, di comprenderla come ciò che supera realmente, non solo nel pensiero, il positivistico «dualismo pensiero-essere, intelletto-percezione»²⁶⁴. In analisi dettagliate Horkheimer sviluppa la concezione che il mondo stabile, per sé stante, degli oggetti quotidiani dell'esperienza che sono da studiare scientificamente – il quale viene accettato passivamente dalla coscienza individuale, precritica – è «al tempo stesso il prodotto della pratica sociale generale». I fatti sensibili, che i positivisti giudicano dati irriducibili, «sono doppiamente preformati da un punto di vista sociale: dal carattere storico dell'oggetto percepito e dal carattere storico dell'organo che percepisce»²⁶⁵.

Il punto è decisivo, in quanto la presunta valutazione asettica di un dato o di un'ipotesi rispetto ad una teoria, non può essere considerata come una questione unicamente e puramente scientifica; per Horkheimer, in realtà, si tratta pur sempre di un processo storico-sociale, in cui la relazione soggetto-oggetto non permette di separare gli ambiti in modo (ingenuamente) cristallino. Ognuno dei due poli interagisce sull'altro, e la realtà storica, sempre in movimento, non permette neppure al positivista di escludere la propria influenza *soggettiva*, consapevole od inconscia, sul cosiddetto contenuto *oggettivo* della scienza. "Noi – dice Horkheimer – *dobbiamo rappresentare l'interazione di entrambe [=le grandezze soggettive ed oggettive] in quanto momenti umani ed extraumani, individuali e di classe, metodologici e oggettivi, senza poter isolare perfettamente ciascuno di questi momenti dagli altri nel suo operare*"²⁶⁶. In caso contrario, la cosiddetta 'scienza' positivista, che illusoriamente pensa di vedere nel mondo cose e fatti oggettivi, si condanna a cogliere solo "fenomeni di superficie che oscurano, più che illuminarla, la realtà che sta dietro di essi"; ed una simile concezione, che li considera avulsi dal contesto e dalla trasformazione sociale, non può che determinare una "frattura meccanica fra origine e cosa [che] è uno dei punti deboli d'ogni pensiero dogmatico; e rimediare a questa deficienza è uno dei compiti più importanti d'una filosofia che non scambi la forma cristallizzata della realtà con una legge di verità"²⁶⁷.

E' di tutta evidenza, peraltro, quale gravissimo pericolo sia racchiuso in un abbaglio di tal fatta. "Identificando il sapere con la scienza, il Positivismo attribuisce all'intelligenza solo le funzioni necessarie a organizzare un materiale già modellato sugli schemi di quella cultura commerciale che sarebbe invece compito dell'intelligenza criticare". L'idolatria del «fatto» a cui esso si riduce sprigiona un potenziale di servile acquiescenza alla realtà che preclude ogni prospettiva di cambiamento; e la ragione non può che diventare "la serva dell'apparato di produzione, non già la padrona di essa", come vorrebbero i positivisti. Le categorie della scienza non solo non sono indipendenti dai conflitti sociali, ma soprattutto non stanno al di sopra di essi; la scienza, pertanto, lungi dall'essere un criterio assoluto, svolge una funzione *relativa*, che può essere compresa solo all'interno di una compiuta visione filosofica. Il disprezzo dei positivisti per la «teoria» in quanto tale, conduce all'inevitabile conclusione che "tutti i mezzi teoretici di trascendere la realtà diventano assurdità metafisiche"; il reale così com'è, pertanto, non può che essere distorto, glorificato e svuotato "di tutti i caratteri oggettivi che grazie alla loro logica interna potrebbero condurre a una realtà migliore"²⁶⁸.

In modo ancor più secco, Horkheimer lancia un ulteriore affondo, che mette il dito nella piaga senza troppi complimenti. "Il Positivismo moderno non ci pensa neppure ad affermare che i «fatti» siano originari in senso ontologico, non gliene importa un'acca, considera sé stesso come una scienza ausiliaria, lasciando la verità assoluta là dove essa è stata sbattuta da Nietzsche". Eppure esso, incoerentemente, non nutre dubbi su sé stesso, ed anzi, finisce con l'allinearsi – paradossalmente ma non troppo – addirittura all'atteggiamento «positivo» della teologia. Ed infatti, se "la teologia dice: alla fine ci sarà giustizia; il Positivismo dice: le cose andranno sempre meglio. Entrambi finiscono

²⁶³ M. HORKHEIMER, *Teoria tradizionale...* op. cit. (1937), appendice, in *Teoria critica* (1968), Torino 1974, volume II, pag. 187.

²⁶⁴ M. HORKHEIMER, *Teoria tradizionale...* op. cit. (1937), volume II, pag. 143.

²⁶⁵ M. HORKHEIMER, *Teoria tradizionale...* op. cit. (1937), volume II, pag. 146. Il commento è di A. SCHMIDT, *Postscritto...* op. cit. (1974), volume II, pagg. 344-345.

²⁶⁶ M. HORKHEIMER, *Materialismo...* op. cit. (1933), volume I, pagg. 49-50.

²⁶⁷ M. HORKHEIMER, *Eclisse...* op. cit. (1947), pag. 75.

²⁶⁸ M. HORKHEIMER, *Eclisse...* op. cit. (1947), pag. 75.

per accettare l'esistente come presupposto logico"²⁶⁹.

Del resto, come potrebbe essere altrimenti? Se i *sentimenti* non hanno, né debbono avere, alcun influsso sulla «verità oggettiva», essa va valutata, a livello conoscitivo, indipendentemente da ogni e qualsiasi *reazione* umana; e pertanto, *"che uno reagisca agli avvenimenti con soddisfazione oppure con disagio"*, che un uomo agisca in base ad un principio etico o in ossequio alla «soluzione finale» nazista, non è rilevante, se non nella misura in cui tale azione o reazione debba essere valutata sempre e solo come un «fatto». All'interno di un simile ordine di idee, i positivisti non possono riconoscere, in base ai loro stessi principi, che *"l'odio per una persona onesta e la venerazione per una infame sono impulsi perversi, capovolti non solo rispetto al costume, ma rispetto alla verità oggettiva"*: perché se l'unico criterio valido è *"l'obiettivo di volta in volta previsto"*, come si possono definire *perverse* azioni, reazioni ed esperienze che raggiungono «positivamente» il loro scopo? *"Oh, voi positivisti illuminati!"*, sbotta l'austero Horkheimer: *"poiché non volete ammettere altro che i fatti, bandite dal regno della ragione la differenza che esiste tra intenzione retta e intenzione malvagia, affidando esclusivamente al sussistente il compito di determinare le finalità e le modalità del giudizio"*. Ed ancora una volta, l'asettica visione dello scienziato 'imparziale' diventa in realtà la copertura ideologica del *"funzionario della grande organizzazione dominante"*, asservito, più o meno inconsciamente, al ruolo di guardiano contro *"ogni teoria che assuma a presupposto immanente l'idea di uno Stato più adeguato, più umano, più giusto di quello dominante"*²⁷⁰.

Ma in ultima analisi, l'accusa di Horkheimer al Positivismo – più irriverente che mai – è di aver dato un decisivo alimento, paradossalmente, proprio a quel pensiero metafisico che esso, con l'esaltazione del valore assoluto dei nudi fatti *positivi*, riteneva di aver definitivamente liquidato; e lungi dall'essere un capriccio del caso, questo è la logica conclusione della degradazione della scienza, per l'appunto, ad un «ottuso accatastamento di fatti». *"Se la scienza contemporanea e la filosofia si sono rifugiate nei due poli opposti della ricerca – l'estesa statistica e la più vuota astrazione – la metafisica ha espresso questa situazione falsa, e ha intrattenuto una relazione, per quanto problematica, con i problemi che la scienza aveva trascurato. Come nella storia contemporanea gli avversari fascisti del liberalismo approfittano del fatto che quest'ultimo ignorò l'estraneità dello sviluppo sfrenato dell'economia capitalistica ai bisogni reali degli uomini, la metafisica contemporanea è stata rafforzata dalle carenze della scienza e della filosofia positivista; essa è la sua vera erede, come il fascismo è il legittimo erede del liberalismo"*²⁷¹.

Proprio per aver trattato *"con disprezzo quasi tutti i grandi sistemi filosofici del passato"*, per aver accomunato in un univoco giudizio di condanna ogni e qualsiasi pensiero metafisico, in quanto non empiricamente verificabile, il Positivismo si è ridotto alla povertà concettuale di *"pochi principi relativamente isolati"*, dati per scontati e dogmaticamente imposti ad una visione astrattamente intellettuale della realtà. *"La debolezza filosofica del Positivismo – conclude Horkheimer – va attribuita non alla poca plausibilità dell'antropologia naturalistica, ma all'incapacità di riflessione, all'incapacità di rendersi conto delle implicazioni filosofiche del Positivismo stesso, così nell'etica come nella epistemologia"*²⁷². E che ci sia, in questo giudizio, una buona dose di malignità, non è affatto casuale...

[3] LA FALLACIA POSITIVISTA SECONDO ADORNO. Per quanto riguarda Adorno, possiamo partire da alcune riflessioni affidate a una raccolta collettiva di saggi, che risale al 1969²⁷³. Adorno vi svolge una critica corrosiva ed estremamente efficace del Positivismo, smontandone i presupposti e le conclusioni, in linea con le analoghe considerazioni dell'amico Horkheimer. Abbagliato da un vero e proprio *"feticismo dei fatti"*, il Positivismo dimentica che i presunti fatti non sono una realtà 'pura' che può essere valutata con strumenti neutrali, ma il prodotto di un processo storico in cui l'influenza della struttura sociale gioca un ruolo determinante. I «dati» non esistono: esistono dei «problemi» che, per essere

²⁶⁹ M. HORKHEIMER, *Vuota mediazione* (1959), in *Taccuini 1950-1969* (edizione postuma 1974), numero 189, Genova 1988, pag. 87.

²⁷⁰ M. HORKHEIMER, *Ai positivisti* (1959), in *Taccuini 1950-1969* (edizione postuma 1974), numero 193, Genova 1988, pagg. 89-90.

²⁷¹ M. HORKHEIMER, *Sulla metafisica bergsoniana del tempo* (1934), in *Teoria critica* (1968), Torino 1974, volume I, pagg. 174-175.

²⁷² M. HORKHEIMER, *Eclisse...* op. cit. (1947), pagg. 76-77.

²⁷³ Cfr. AA.VV., *Dialettica e Positivismo in sociologia* (1969), Torino 1972.

interpretati, necessitano di criteri di scelta che non possono che influenzare i risultati della ricerca, soprattutto perché inficiati da pregiudiziali teorie *a-priori*, funzionali ad una ideologia di partenza più o meno consapevole.

Il Positivismo, insomma, *"cade nel circolo vizioso di pretendere di indagare una cosa mediante uno strumento di ricerca che decide, con la propria formulazione, che cos'è la cosa"*²⁷⁴; di conseguenza, esso *"tratta disinvoltamente la società, che è potenzialmente il «soggetto» che determina sé stesso, come se fosse senz'altro e semplicemente un «oggetto» che, come tale, deve essere determinato dall'esterno. Esso oggettivizza, alla lettera, ciò che è per parte sua la causa dell'oggettivazione, e in base a cui l'oggettivazione deve essere spiegata. Tale sostituzione della società come «soggetto» con la società come «oggetto» costituisce la coscienza reificata della sociologia. Non ci si rende conto che se il soggetto viene considerato come una realtà oggettiva ed estranea, si altera il soggetto che si intende determinare, e cioè, se si vuole, appunto l'oggetto della sociologia"*²⁷⁵.

Da queste premesse, Adorno approda alla radicale contestazione del frutto maturo del Positivismo, cioè la sociologia empirica. Anch'essa vive di illusorie pretese di neutralità e di scientificità; ma in realtà, la sociologia empirica non può fare a meno dei tanto aborriti «concetti generali», di teorie pregiudiziali, in una parola di *filosofie* di fondo. Volendo poi focalizzare la sua attenzione solo su singoli fatti, essa non tiene conto programmaticamente del contesto globale in cui sono inseriti, rendendo perciò vana l'analisi 'scientifica', che non può prescindere dall'influsso reciproco Singolare-Totale: *"lo zelo con cui i dati qualitativi sono subito nuovamente quantificati non è un caso. La scienza vorrebbe che l'omogeneità del proprio sistema togliesse dal mondo la tensione di universale e particolare, laddove il mondo ha la sua unità proprio nel disaccordo"*. In definitiva, il Positivismo e la sociologia empirica credono di chiamare «scienza» in assoluto ciò che è solo la sua odierna struttura storica; e di conseguenza, *"non appena la sociologia si rifiuta di conoscere, si accontenta di registrare e riordinare ciò che essa chiama il fatto, e scambia le regole astratte così ottenute con la legge che domina sui fatti e secondo cui essi si svolgono, si è già condannata a giustificare l'esistente, anche se non ne ha il minimo sospetto"*²⁷⁶.

Il punto è che *"in generale l'oggettività della ricerca sociale empirica è propria dei metodi, e non dell'oggetto indagato. La preparazione statistica permette di dedurre, da accertamenti relativi a un numero più o meno grande di individui, asserzioni che, secondo le leggi del calcolo della probabilità, sono generalizzabili e indipendenti dalle oscillazioni individuali. Ma i valori medi che si ottengono, per quanto oggettiva possa essere la loro validità, restano tuttavia, per lo più, asserzioni oggettive intorno a soggetti; anzi, intorno al modo in cui i soggetti vedono sé stessi e la realtà"*. Così, per fare un esempio, *"anche nell'ipotesi che un'inchiesta mostrasse con assoluta evidenza statistica che i lavoratori non si ritengono più proletari, e negano che esista ancora qualcosa come il proletariato, ciò non proverebbe affatto l'inesistenza del proletariato"*. Il «dato» di fatto nudo e crudo, insomma, sembrerebbe tanto 'certo' (e scientifico!), in apparenza, quanto in realtà è falso; per il semplice motivo che un'osservazione o una rilevazione asettica, per tutti i motivi addotti, risultano drammaticamente fallaci. Nell'esempio scelto, *"tali risultati soggettivi dovrebbero essere invece confrontati con dati oggettivi, come la posizione che le persone interrogate occupano nel processo produttivo, il controllo che esse hanno o non hanno dei mezzi di produzione, la loro potenza o impotenza sociale"*²⁷⁷; ma ovviamente, per fare questo occorrerebbe rigettare l'«ideologia» di fondo di tutto l'approccio positivista nelle sue varie forme. E certo, se così fosse, quelle rilevazioni statistiche assumerebbero ben altro valore, e permetterebbero – proprio andando al di là del mero «dato» – di comprendere i complessi meccanismi dell'interiorizzazione nella coscienza individuale della pressione sociale, che falsifica nelle stesse 'vittime' la percezione di essere tali.

Dev'essere chiaro, comunque, che non si tratta di opporre alle rilevazioni empiriche *"l'affermazione astratta di un valore oggettivo contrapposto all'opinione"* (nell'esempio di prima, «tu dici che non

²⁷⁴ T. W. ADORNO, *Sociologia e ricerca empirica* (1957), in *Scritti sociologici* (edizione postuma 1972), Torino 1976, pag. 194.

²⁷⁵ T. W. ADORNO, *Introduzione a «Dialettica e Positivismo in sociologia»* (1969), in *Scritti sociologici* (edizione postuma 1972), Torino 1976, pag. 276. L'opera completa, comprensiva cioè di tutti i saggi, è reperibile anche nella traduzione italiana già citata: AA. VV., *Dialettica e Positivismo in sociologia. Dieci interventi nella discussione*, Torino 1972. Gli autori sono, oltre ad Adorno, Karl Popper, Ralf Dahrendorf, Jurgen Habermas, Hans Albert e Harald Pilot.

²⁷⁶ T. W. ADORNO, *Sociologia...* op. cit. (1957), pagg. 199 e 203.

²⁷⁷ T. W. ADORNO, *Sociologia...* op. cit. (1957), pagg. 192-193 e 206-207.

sei un proletario ma io *so* che lo sei»): si tratterebbe, con tutta evidenza, del banale ribaltamento di un dogmatismo con un altro. Il compito, assai più complesso, è invece quello di costruire *"l'analisi immanente, l'analisi della coerenza o incoerenza dell'opinione in sé stessa, e del suo rapporto con la cosa (...). L'opinione non deve essere respinta con superbia platonica; la sua falsità deve essere invece dedotta dalla verità – dal rapporto sociale che la sostiene –, e infine dalla falsità stessa di quest'ultimo"*²⁷⁸. Il punto dirimente, allora, è uscire dalla falsa coscienza di una lettura *a-priori*, ideologica e quindi preconcepita della realtà; ma proprio lo scientismo positivista, che pretende di essere immune da tale pericolo nella misura in cui rifiuta ogni legame con la filosofia in nome della scienza pura, cade inesorabilmente nella più devastante delle trappole – ed esattamente per aver reciso tali legami.

Il punto di caduta, ancora una volta, è la mistica del «dato». Ciò a cui può pervenire una corretta sociologia empirica, è solo un'«opinione media», che *"non ha affatto il valore di un'approssimazione alla verità; essa rappresenta l'«apparenza» sociale media"* di cui partecipano gli individui, o meglio le persone sottoposte a statistica. Ma il fatto è che la struttura reale di tali soggetti, propriamente il loro *essere-soggetti*, dipende dall'*oggettività* dei meccanismi sociali a cui essi obbediscono, *"e che costituiscono il loro concetto. Ma questo può essere determinato solo a condizione di riconoscere, nei fatti stessi, la tendenza che spinge al di là di essi. E' questa la funzione della filosofia nella ricerca sociale empirica. Se essa non viene assolta, o viene repressa, e cioè si limita alla semplice riproduzione dei fatti, tale riproduzione è insieme la falsificazione dei fatti, la loro trasformazione in ideologia"*. Nella sua ferocia argomentativa, Adorno può dunque concludere che *"proprio il preteso anti-idealismo dell'atteggiamento scientifico torna a vantaggio dell'ideologia: favorisce la sua permanenza"*²⁷⁹; e nello specifico, il Positivismo *"si presta specificamente all'abuso ideologico a causa della sua indeterminatezza contenutistica, del suo modo di procedere che è un incasellare e ordinare, e infine della preferenza accordata all'esattezza rispetto alla verità"*²⁸⁰.

Il tono si fa, se possibile, ancor più aspro, nella misura in cui egli scorge nell'exasperazione scienziata un tragico pericolo per il destino dell'uomo. *"Credere che il pensiero abbia da guadagnare una superiore obbiettività, o, perlomeno, non abbia nulla da perdere dalla decadenza delle emozioni, è già espressione del processo d'inebetimento"*, poiché in realtà *"anche le più remote oggettivazioni del pensiero traggono alimento dagli impulsi"*; e pertanto *"il pensiero, distruggendoli, distrugge la condizione di sé stesso"*. Non è in discussione il fatto che *"con la crescente oggettivazione del mondo, il senso oggettivo delle conoscenze si è sempre più svincolato dal loro fondo impulsivo; e la conoscenza manca al suo compito, quando la sua attività oggettivante resta sotto l'influsso dei desideri"*. Ma ciò concesso, *"se gli impulsi non sono superati e conservati nel pensiero che si sottrae a questo influsso, non si realizza conoscenza alcuna; e il pensiero che uccide suo padre, il desiderio, è colpito dalla nemesi della stupidità"*. La soppressione della dimensione storica della coscienza va di pari passo con l'esaltazione del puro «dato», prigioniero di una raggelante iper-razionalità; e *"che queste tendenze abbiano fatto enormi progressi, appare continuamente nell'attività scientifica, che è in procinto di sottomettere anche gli ultimi resti del mondo, indifese rovine"*²⁸¹.

Ancora una volta, nessuna filosofia è mai neutra; ed il passaggio dal (presunto) piano teorico del pensiero alla realtà concretissima della libertà dell'uomo, si gioca in modo pesante anche su 'dettagli' apparentemente confinati nel campo delle astrazioni concettuali. Il mito positivista del «dato» non fa eccezione, e le riflessioni di Adorno, senza nulla concedere al regno delle forzature, chiamano in causa la superficialità di certi giudizi di parte. *"Se la tesi del libero arbitrio imputa agli individui dipendenti l'ingiustizia sociale, su cui nulla possono, umiliandoli continuamente con pretese che non possono soddisfare, per contro la tesi della non libertà prolunga metafisicamente il predominio del dato, si dichiara immutabile e spinge il singolo – seppure non vi è già disposto – ad adattarsi, visto che appunto non gli resta altro da fare"*²⁸².

²⁷⁸ T. W. ADORNO, *Sociologia...* op. cit. (1957), pag. 209.

²⁷⁹ T. W. ADORNO, *Sociologia...* op. cit. (1957), pagg. 209 e 203. Scriverà l'Autore una decina di anni dopo che *"se si considera la [loro] crescente ostilità verso la filosofia, non si riesce a liberarsi dal sospetto che alcuni sociologi cerchino convulsamente di scuotersi di dosso il proprio passato; che non esita a vendicarsi"*. T. W. ADORNO, *Introduzione...* op. cit. (1969), pag. 243.

²⁸⁰ T. W. ADORNO, *Introduzione...* op. cit. (1969), pag. 272.

²⁸¹ T. W. ADORNO, *Intellectus sacrificium intellectus* (1945), in *Minima...* op. cit. (1951), pagg. 141-142 e 142-143.

²⁸² T. W. ADORNO, *Dialettica...* op. cit. (1966), pag. 236.

Proprio per questo, altrettanto netta è la polemica di Adorno rispetto alle correnti neo-positiviste, in particolare le posizioni anti-dialettiche di Karl Popper (1902-1994); nella fattispecie le sue critiche, come ben evidenzia il Tassinari, sottendono anche la consueta valutazione della connotazione *politica* di una concezione filosofica che, al di là delle apparenti dichiarazioni di principio, continua ad essere del tutto connaturata – come la sua ‘progenitrice’ – ad un ben preciso contesto storico-culturale. *"I neopositivisti (...) ricoprono un ruolo conservatore poiché legittimano la realtà così com'è, e tutt'al più ne sostengono una riforma destinata a non intaccarne la sostanza. Essi, infatti, hanno sostenuto il carattere avalutativo, puramente descrittivo della scienza sociale, e con Popper affermano che la contraddizione appartiene esclusivamente alla conoscenza e non invece alla realtà. Il neopositivismo viene insomma considerato da Adorno come la filosofia più conforme al sistema capitalistico moderno"*²⁸³. Tra il Positivismo ed il Neopositivismo, pur essendo evidenti le profonde differenze storiche e teoriche, permane dunque un filo rosso che Adorno non manca mai di rilevare con caustica asciuttezza: *"fra il neutralismo sociale, un atteggiamento che afferma convulsamente di essere al di sopra dei conflitti di interesse, e la sua utilizzabilità ai fini degli interessi dominanti, c'è un rapporto di affinità elettiva"*²⁸⁴.

Del resto, se per i neopositivisti *"la conoscenza si scinde nell'empiria accumulata e nel formalismo logico"*, è giocoforza ridurre l'attività intellettuale ad una sorta di pragmatismo acritico, dove il pensiero, paradossalmente, soggiace ad un apriorismo strumentale, ligio al potere. Gli stessi *"intellettuali di opposizione, che appartengono a questo giro, ma che vorrebbero modificare il contenuto della società, sono paralizzati dalla configurazione della propria coscienza, che è modellata in anticipo secondo i bisogni di questa società. Il pensiero che ha disappreso a pensare sé stesso, è diventato – nello stesso tempo – l'assoluta istanza di controllo di sé stesso"*. La logica conseguenza, che Adorno evince con ferrea consequenzialità, è che *"pensare non significa ormai che sorvegliare – in ogni istante – la propria capacità di pensare"*²⁸⁵.

In tal senso, osserva giustamente il Ceppa, emerge il problema drammatico della difesa dei «margini di autonomia» della ragione rispetto all'asfissiante ipoteca del potere economico, che Adorno ritiene sempre più aggressivo, pervasivo e condizionante. E pertanto, *"il compito del pensiero critico – se non vuol contribuire anch'esso ad eliminare del tutto quei tali margini di autonomia – sta anche nel falsificare due concezioni parziali, oggi diffuse, della dialettica storica: quella fondata sull'identità positivista di ragione e tecnologia, e quella sottesa all'identità spontaneistica di ragione e dinamica sociale"*²⁸⁶.

In definitiva *"critica non significa solo decidere se le ipotesi proposte possono essere dimostrate come esatte o come false: la critica penetra fino all'oggetto. Se i teoremi sono contraddittori, non è detto che di questo debbano essere sempre e necessariamente responsabili i teoremi (per parafrasare la massima di Lichtenberg). La contraddizione dialettica esprime gli antagonismi reali che all'interno del sistema mentale-logico-scientifico non diventano visibili. Per i positivisti il sistema è – secondo il modello del sistema logico-deduttivo – un valore che ci si deve sforzare di realizzare, è qualcosa di «positivo»; per i dialettici è il nucleo di ciò che bisogna criticare, nella realtà non meno che in filosofia"*²⁸⁷. Per Adorno, dunque, non ci sono margini di dubbio: una «teoria critica» degna di questo nome non può che leggere un contrasto insanabile, nelle proprie più profonde connotazioni, rispetto alle illusioni positivistiche. *Dura lex sed lex*.

[4] LA CRITICA DI MARCUSE E LE RAGIONI DELLA FILOSOFIA. Da quanto detto finora, è facile intuire come la «Scuola di Francoforte» sia stata, nella sua globalità, una delle correnti filosofiche più attive ed efficaci nell'ambito della polemica anti-positivista; ma se vogliamo individuare i toni più aspri e le parole più dure, certamente la palma del vincitore spetta a Marcuse. Nei confronti dei neo-positivisti, non ha esitato a parlare, ad esempio, di *"sodomasochismo accademico, autoumiliazione e autode-nigratura dell'intellettuale"*²⁸⁸, per la loro acquiescenza, Wittgenstein in testa, all'ordine costituito;

²⁸³ S. TASSINARI, *La Scuola di Francoforte...* op. cit. (2002), volume I, pagg. 562-563.

²⁸⁴ T. W. ADORNO, *Sulla statica e la dinamica come categorie sociologiche* (1961), in *Scritti sociologici* (edizione postuma 1972), Torino 1976, pag. 220.

²⁸⁵ T. W. ADORNO, *I.Q.* (1946-47), in *Minima...* op. cit. (1951), pag. 236.

²⁸⁶ L. CEPPEA, *Introduzione...* op. cit. (1979), pagg. VIII-IX.

²⁸⁷ T. W. ADORNO, *Introduzione...* op. cit. (1969), pag. 267.

²⁸⁸ H. MARCUSE, *L'uomo...* op. cit. (1964), pag. 180.

anche per Marcuse, del resto, il *pensiero positivo* è la filosofia 'ufficiale' del sistema repressivo in cui viviamo, ed in particolare è lo scientismo neo-positivista, con la sua tendenza a «*lasciare ogni cosa così com'è*», a fare tutt'uno con la mentalità diffusa del mondo ad «una dimensione». In tal senso, è esattamente per erodere questa strutturazione sociale che occorre sprigionare quella libera espressione dell'*Eros* che rappresenta uno dei punti più qualificanti della filosofia di Marcuse, come abbiamo visto nel precedente capitolo .

Nonostante la durezza del giudizio, Marcuse non si sottrae, ovviamente, dal riconoscere i meriti del metodo positivista, nella misura in cui esso "*demolì certamente molte illusioni teologiche e metafisiche e favorì l'evolversi del libero pensiero, specialmente nelle scienze naturali. La critica positivista alla filosofia trascendentale trovò un aiuto nei grandi progressi di queste scienze intorno alla prima metà del secolo scorso*". Ma di converso, "*l'opposizione positivista al principio secondo cui i dati dell'esperienza devono essere trovati giusti dinanzi alla corte della ragione impedì l'interpretazione di tali dati alla luce di una fondamentale «critica ai dati in quanto tali»*. Un tale criticismo non aveva più posto nella scienza. La filosofia positiva, in ultima analisi, favorì la resa del pensiero a tutto ciò che esisteva e manifestava il potere di mostrarsi persistentemente all'esperienza". Già a partire da Comte (1798-1857), l'atteggiamento di fondo era tale da implicare "*che gli uomini fossero educati ad assumere un atteggiamento positivo verso lo stato di cose prevalente. La filosofia positiva difendeva l'ordine esistente contro coloro che asserivano la necessità di «negarlo»* (..) *Pertanto i tentativi di stabilire un nuovo ordine sociale attraverso metodi rivoluzionari non hanno posto nella schema comtiano: essi possono essere completamente trascurati*"²⁸⁹.

Una diretta conseguenza di tale acquiescenza è ciò che Marcuse rimprovera con altrettanta forza alla mentalità positivista – ed ai neo-positivisti in particolare – vale a dire la marginalizzazione di tutto ciò che non rientra nel dominio dei «fatti» e dell'empirismo estremo dell'analisi linguistica. La filosofia e le "*nozioni non-positive*" in genere, sono stigmatizzate come "*mera speculazione, sogni o fantasie*", per cadere sotto la mannaia di giudizi inappellabili e sprezzanti: «la filosofia non può in alcun modo interferire con l'uso effettivo del linguaggio», perché «noi non possiamo avanzare alcuna sorta di teoria. Non ci deve essere nulla di ipotetico nelle nostre considerazioni. Dobbiamo smettere di cercare una *spiegazione*, e la descrizione sola deve prenderne il posto»²⁹⁰.

La replica di Marcuse è la vibrante rivendicazione del ruolo e del valore del pensiero filosofico, ovviamente nella direzione di una teoria critica dell'esistente, e quindi di una prassi politico-sociale di trasformazione. "*Si può chiedere [ai positivisti], che cosa rimane della filosofia? Che cosa rimane del pensiero, dell'intelligenza, senza nulla di ipotetico, senza nessuna spiegazione? Ciò che è in palio, tuttavia, non è la definizione o la dignità della filosofia. E' piuttosto la possibilità di conservare e proteggere il diritto, il «bisogno» di pensare e di parlare in termini diversi da quelli dell'uso comune, in termini che sono densi di significato, razionali, e validi precisamente perché sono diversi. Siamo dinanzi al diffondersi di una nuova ideologia che si pone a descrivere ciò che sta succedendo (e ciò che significa) cominciando con l'eliminare i concetti capaci di comprendere ciò che succede (e ciò che significa)*"²⁹¹. Ancora una volta l'approccio neo-positivista, così feroce nel rigettare qualunque minima sopravvivenza metafisica, si dimostra del tutto funzionale ad una «filosofia» tanto dogmatica quanto ideologica: l'ossequio allo *status quo*.

Dietro la mistica dei «fatti» ed il mito dell'«empirismo», si nasconde dunque ben altro, e le sottili disquisizioni degli analisti del linguaggio si perdono nei meandri di una teoresi asfittica ed astratta. "*Questo maggior contesto di esperienza, questo reale mondo empirico, è ancora oggi quello delle camere a gas e dei campi di concentramento, di Hiroshima e Nagasaki, delle Cadillac americane e delle Mercedes tedesche, del Pentagono e del Cremlino, delle città nucleari e delle comuni cinesi, di Cuba, del lavaggio dei cervelli e dei massacri. Ma il reale mondo empirico è anche quello in cui tutte queste cose sono ritenute ovvie, o dimenticate, o represses, o sconosciute, e quello in cui le persone sono libere*". La funzione sociale della cultura neo-positivista in senso lato si rivela quindi in tutta la sua nudità. "*A forza di classificare e distinguere i significati, e di tenerli distinti, essa purga il pensiero ed il linguaggio da ogni contraddizione, illusione e trasgressione*" di tipo metafisico; le

²⁸⁹ H. MARCUSE, *Ragione...* op. cit. (1941), pagg. 363 e 392.

²⁹⁰ H. MARCUSE, *L'uomo...* op. cit. (1964), pagg. 185 e 191. Le frasi citate dall'Autore sono di LUDWIG WITTGENSTEIN (1889-1951).

²⁹¹ H. MARCUSE, *L'uomo...* op. cit. (1964), pag. 191.

quali trasgressioni, però, sono proprio le chiavi che aprono *"un regno di conoscenza che va oltre il senso comune e la logica formale. Sbarrando l'accesso a questo regno, la filosofia positivista erige per suo uso un mondo autosufficiente, chiuso e ben protetto contro l'ingresso di fattori esterni di disturbo"*. Ma alla fin fine, proprio *"questa radicale accettazione dell'empirico viola l'empirico, perché in esso parla l'individuo mutilato, «astratto», che esperisce (ed esprime) solo quello che gli è «dato» (dato in senso letterale), che tocca solo i fatti e non i fattori, il cui comportamento è unidimensionale e manipolato. Per virtù della repressione di fatto, il mondo come viene esperito è il risultato di un'esperienza ristretta, e la ripulitura positivista della mente porta la mente ad allinearsi con l'esperienza ristretta"*²⁹².

Anche Marcuse, dunque, afferma che la presunta fedeltà positivista ai dati di fatto della realtà quale è, è viziata da un peccato d'origine, e cioè dal fatto che il mondo 'reale' a cui si applica il rigoroso metodo empirico è un mondo purgato e precostituito, ad immagine e somiglianza del cosiddetto imparziale osservatore. Di conseguenza, l'intolleranza per ogni interferenza di pensiero non-allineato diventa d'obbligo; e tale intolleranza è ancor più aspra quando si ammantava sottilmente proprio delle mentite vesti della tolleranza, cioè quando *"un certo valore di verità è concesso ai concetti trascendenti in una dimensione separata di significato e d'importanza (verità poetica, verità metafisica). E' proprio il disporre una speciale riserva in cui venga permesso al pensiero ed al linguaggio di essere legittimamente inesatti, vaghi ed anche contraddittori, infatti, il modo più efficace per proteggere l'universo «normale» di discorso dall'essere seriamente turbato da idee sconvenienti. Qualsiasi verità possa essere contenuta nella letteratura è una verità «poetica», qualsiasi verità possa essere contenuta nell'idealismo critico è una verità «metafisica»; la sua validità, semmai sussista, non impegna né il discorso ed il comportamento comuni, né la filosofia impostata su di essi"*²⁹³. Questa sorta di riformulazione dell'antica teoria della «doppia verità» è il modo più subdolamente efficace per rendere innocuo ogni pensiero 'sovversivo' o minimamente critico²⁹⁴.

Il punto nevralgico è che il compito storico della filosofia, per Marcuse, è proprio la dissoluzione intellettuale e la sovversione dei «fatti» presuntamente dati. Per gli uomini, che sono costretti a vivere e pensare in un contesto repressivo più o meno camuffato (dalle forme più brutali a quelle più morbide), è proprio la capacità di pensare oltre i limiti imposti dalla pragmaticità del sistema, a permettere di conoscere veramente i «fatti» per quello che sono, nella misura in cui si «guardi dietro» di essi. *"L'esperienza ha luogo davanti a un velo che nasconde, e se il mondo è l'apparenza di qualcosa che sta dietro il velo dell'esperienza immediata, allora, nei termini di Hegel, siamo noi stessi che stiamo dietro al velo. Noi stessi: non come soggetti del senso comune, secondo che vorrebbe l'analisi linguistica; non come i soggetti «purificati» della misurazione scientifica; ma come i soggetti e gli oggetti della lotta storica dell'uomo con la natura e la società. I fatti sono ciò che sono come eventi in questa lotta: la loro fattualità è storica"*²⁹⁵. Tutt'altro che illusioni o «fantasmi», i concetti filosofici dimostrano di essere più razionali della loro negazione, in quanto denunciano e smascherano i limiti, gli inganni e l'irrazionalità della realtà.

Contrariamente al credo positivista, la filosofia ha dunque in sé un compito di straordinaria e vitale importanza, perché nel suo andare oltre la realtà, la può interpretare nelle sue patenti contraddizioni, pur con tutti i rischi che ciò comporta, in termini ideologici e pratici. Ed anche per questo, Marcuse rivendica per l'ennesima volta il carattere «politico» della filosofia, per rigettare ogni tentazione di astrattismo ed ogni riduzione asettica a 'puro' pensiero teoretico. *"Nell'era totalitaria il compito terapeutico della filosofia sarebbe un compito politico, giacché l'universo stabilito del linguaggio comune inclina a coagularsi in un universo totalmente manipolato ed indottrinato. La politica apparirebbe quindi nella filosofia, non come una disciplina speciale o un oggetto di analisi, non come una speciale filosofia politica, ma come l'intento concettuale di comprendere la realtà non*

²⁹² H. MARCUSE, *L'uomo...* op. cit. (1964), pagg. 193 e 194-195.

²⁹³ H. MARCUSE, *L'uomo...* op. cit. (1964), pag. 197.

²⁹⁴ *"Sembra a me che l'edificio della letteratura, dell'arte e della musica sia infinitamente più splendido, magnifico e profondo, più complesso ed articolato, e non credo che questa sia semplicemente questione di gusto. Il mondo della cultura non scientifica è un mondo multidimensionale, in cui le «qualità secondarie» sono irriducibili e tutta l'oggettività è riferita qualitativamente al soggetto umano. La modestia della scienza cela spesso un assolutismo spaventoso, uno spensierato modo di relegare il pensiero non scientifico ma razionale nel regno dell'immaginazione, della poesia e dei gusti preferenziali"*. H. MARCUSE, *Note...* op. cit. (1965), pagg. 296-297.

²⁹⁵ H. MARCUSE, *L'uomo...* op. cit. (1964), pag. 197-198.

mutilata. Se l'analisi linguistica non contribuisce a tale comprensione; se, viceversa, contribuisce alla chiusura del pensiero nel circolo dell'universo mutilato del discorso comune, essa è nel migliore dei casi del tutto illogica. E, alla peggio, è una fuga nel non-controveroso, nell'irreale, in ciò che è controveroso solo da un punto di vista accademico"²⁹⁶.

[5] HORKHEIMER, ADORNO E LA DIALETTICA DELL'ILLUMINISMO. La *querelle* anti-positivista dei *francofortesi*, come abbiamo visto, non ha lasciato alcun margine di mediazione fra posizioni inequivocabilmente distanti, che anzi potremmo assumere a paradigma di una delle fratture più significative di tutto il pensiero novecentesco, e quasi simbolica, nella sua nettezza, ben al di là dei confini specifici delle due parti in causa. Diverso è il discorso sull'Illuminismo, perché in questo caso non si tratta di una diatriba fra due correnti tra loro avverse, ognuna con un suo armamentario filosofico riconosciuto – per quanto non condiviso – dalla controparte. Il punto è, infatti, che la posizione critica della «Scuola di Francoforte» – o meglio, soprattutto di Horkheimer e Adorno – è costruita su di una analisi del ruolo, delle conseguenze e della natura dell'Illuminismo che è tanto accurata e stringente, quanto originale e innovativa; il che ha determinato, da un lato, il riconoscimento che tale prospettiva rappresenta forse il contributo più rilevante dei *francofortesi* al dibattito culturale del Novecento, ma dall'altro ha costituito al tempo stesso una chiave interpretativa che ha suscitato perplessità e discussioni, a volte piuttosto aspre, e con strascichi polemici anche all'interno di aree filosofiche ed ideologiche contigue alla «Scuola di Francoforte».

A proposito degli ambienti neo-marxisti, gli esiti della riflessione sull'Illuminismo si erano espressi nel modo più compiuto in Gyorgy Lukács, che nel suo *La distruzione della ragione* aveva elaborato un giudizio globale che recepiva un orientamento di fondo largamente positivo, pur con tutte le sfumature e le eccezioni del caso. Ma come rileva il Nardi, "*analisi lukacsiana, apparsa nel 1954, differisce radicalmente, nello spirito, da quella francofortese. Per il filosofo ungherese, infatti, lo spirito della ragione illuminista rappresenta univocamente il progresso, poi marxianamente incarnatosi nell'impresa politico-rivoluzionaria del proletariato; mentre ogni altra tendenza culturale ricade, come antagonista storico, nella controparte irrazionalista, borghese e conservatrice. Vedremo come per Horkheimer e Adorno, la dialettica progresso-reazione, verità-menzogna, ragione-irrazionalismo, sia invece interna, immanente alla stessa coscienza illuminista e al suo dispiegarsi*"²⁹⁷. Sulla stessa linea si pone il Tassinari, laddove egli afferma che, secondo Lukács, "*la crisi della ragione contemporanea sarebbe determinata dall'aggressione di tendenze esterne ad essa, di natura irrazionalistica, quali quelle indotte dal fenomeno imperialistico*"; mentre al contrario "*i due francofortesi ritengono che è lo stesso Illuminismo, nato per liberare gli uomini dai miti, per avviarli a un ordine razionale e renderli padroni della natura e di sé stessi, a produrre invece nuovi miti: la scienza, la tecnologia, il progresso, l'efficienza*"²⁹⁸. Vediamo come.

Le riflessioni di Horkheimer e Adorno sull'Illuminismo sono affidate soprattutto a due opere fra le più significative della loro produzione, pubblicate entrambe nel 1947: *Dialettica dell'Illuminismo*, scritta congiuntamente, ed *Eclisse della ragione*, del solo Horkheimer. Il motivo di tale interesse sta nel fatto che per entrambi l'Illuminismo necessita di una speciale considerazione e di una accurata analisi, in quanto rappresenta qualcosa di più di una semplice corrente di pensiero storicamente limitata: in realtà, per «illuminismo» Horkheimer ed Adorno intendono tutta la cultura moderna, a partire da Cartesio e Bacone e fino al Positivismo, al Pragmatismo ed al Neo-Positivismo. Esso è il «pensiero borghese» per eccellenza, la storia stessa della civiltà così come oggi è: dunque, non una semplice *teoria*, ma la *prassi* della logica del dominio; e di converso, "*il borghese, nelle forme successive del proprietario di schiavi, del libero imprenditore, dell'amministratore, è il soggetto logico dell'Illuminismo*"²⁹⁹. Lo studio del pensiero illuminista rappresenta dunque un compito ineludibile, e primario, per chi voglia costruire una «teoria critica» della società.

²⁹⁶ H. MARCUSE, *L'uomo...* op. cit. (1964), pag. 211.

²⁹⁷ M. NARDI, *Crisi...* op. cit. (1990), pag. 55, nota 3.

²⁹⁸ S. TASSINARI, *La Scuola di Francoforte...* op. cit. (2002), volume I, pag. 555.

²⁹⁹ T. W. ADORNO e M. HORKHEIMER, *Dialettica...* op. cit. (1947), pag. 89. E si tratta di un «soggetto» che, non a caso, esprime «logicamente» la propria libertà nell'oppressione altrui: "*dal XVII secolo la grande filosofia ha definito come il suo interesse più specifico la libertà, con il mandato implicito della classe borghese di fondarla in modo evidente. Ma quell'interesse è in sé antagonistico: va contro la vecchia repressione e favorisce la nuova, insita nel principio razionale stesso*". T. W. ADORNO, *Dialettica...* op. cit. (1966), pag. 191.

Il dato di partenza, quindi, è ben chiaro: per i *francofortesi* l'Illuminismo è "la ragione occidentale nel suo complesso, (...) la logica che ha costruito e dominato la civiltà umana, il modo specifico in cui tale civiltà si è organizzata praticamente e teoricamente (...) Quella logica – continua Luigi Cortella – si è mossa lungo due direzioni affini: da un lato, riducendo il molteplice all'unità, l'extra-soggettivo al soggetto, la qualità a quantità, dall'altro sistematizzando secondo un complesso di regole questa totalità ricomposta. «Unità e sistema», cioè riconduzione a un fondamento e dominio logico del tutto, sono le due caratteristiche della ragione illuminista. Nella Dialettica negativa Adorno condenserà nel concetto di «identifizierendes Denken» (pensiero identificante) il senso della logica occidentale e della storia stessa della metafisica”³⁰⁰.

Intendendolo in questo senso, cioè come categoria archetipa e non come specifica corrente storica, Horkheimer ed Adorno individuano nella complessa evoluzione dell'Illuminismo una linea di tendenza tanto caratterizzante quanto paradossale. Apparentemente esso si presenta come una tappa decisiva nel percorso secolare ed ascendente del progresso umano: dalle antiche mitologie cosmogoniche e teogoniche della filosofia classica e dalla teologia medievale all'epoca moderna, fino alla scienza sperimentale e «positiva», il pensiero illuminista vuole configurarsi, in una visione ottimistica e auto-esaltatrice, come il passaggio dall'oscurità alla luce, dal dominio della natura al dominio dell'uomo, il quale si affranca dai retaggi 'primitivi' per organizzare la propria vita in modo gradualmente, ma irrevocabilmente migliore.

Ma questo quadro idilliaco è gravato da un lato oscuro, che non può essere sottaciuto. Nella sua essenza più recondita, il cammino dell'uomo verso l'autocoscienza si accompagna ad un ancestrale sentimento di paura – anzi di vero e proprio terrore – nei confronti di quella stessa natura che si vorrebbe dominare; e tale paura si è sedimentata nell'interiorità umana, trasformandosi in un'irrazionale ostilità verso tutto ciò che è diverso, ed altro, rispetto all'universo della coscienza. La dialettica interna dell'Illuminismo è così delineata: essa "riconosce a priori, come essere ed accadere, solo ciò che si lascia ridurre a verità: il suo ideale è il sistema, da cui si deduce tutto e ogni cosa. In ciò non si distinguono le sue versioni razionalistica ed empiristica (...) La molteplicità delle figure è ridotta alla posizione e all'ordinamento, la storia al fatto, le cose a materia (...) La logica formale è stata la grande scuola dell'unificazione. Essa offriva agli illuministi lo schema della calcolabilità dell'universo (...): il numero divenne il canone dell'Illuminismo. Le stesse equazioni dominano la giustizia borghese e lo scambio di merci (...) La società borghese è dominata dall'equivalente. Essa rende comparabile l'eterogeneo riducendolo a grandezze astratte. Tutto ciò che non si risolve in numeri, e in definitiva all'uno, diventa, per l'Illuminismo, apparenza; e il Positivismo moderno lo confina nella letteratura”³⁰¹. Ma se la parola d'ordine, in definitiva, è l'«unità», lo spirito illuminista esige, da Parmenide a Russell, la distruzione "degli dei e delle qualità", cioè della *diversità*: perché assumendo lo stesso ruolo di "signori della natura, dio creatore e spirito ordinatore si assomigliano. La somiglianza dell'uomo con Dio consiste nella sovranità sull'esistente, nello sguardo padronale, nel comando”³⁰².

Più nello specifico, secondo Horkheimer il problema del pensiero antico era di scoprire la razionalità inscritta nella realtà, per ricavarvi anche la *norma* dell'agire etico dell'uomo; ma il tramonto della «ragione classica» e l'ascesa di quella moderna, da Cartesio in poi, ha dato la preminenza – rispetto all'oggettività del *logos* della natura, principio immanente alla realtà – al soggettivismo del *logos* della mente, sua semplice facoltà. Nella prima accezione, "la ragione esisteva non solo nella mente dell'individuo, ma anche nel mondo oggettivo: nei rapporti fra gli esseri umani e fra le classi sociali, nelle istituzioni sociali, nella natura e nelle sue manifestazioni. Grandi sistemi filosofici come quelli di Platone e Aristotele, la Scolastica e l'Idealismo tedesco, furono impostati sulla base di una teoria oggettiva della ragione. Partendo da questa, si era cercato di stabilire una gerarchia di tutti gli esseri, in cui erano compresi l'uomo e i suoi fini. Il grado di ragionevolezza di una vita umana dipendeva dalla misura in cui essa si armonizzava con la totalità; e la struttura oggettiva di questa – non solo l'uomo e i suoi fini – doveva rappresentare la pietra di paragone per saggiare la ragionevolezza dei pensieri e delle azioni individuali. Questa concezione non negava l'esistenza della ragione

³⁰⁰ L. CORTELLA, *Critica e superamento della razionalità occidentale in Adorno e Horkheimer*, in «Fenomenologia e società», IV, n. 16, 1981, pag. 479.

³⁰¹ T. W. ADORNO e M. HORKHEIMER, *Dialettica...* op. cit. (1947), pag. 15.

³⁰² T. W. ADORNO e M. HORKHEIMER, *Dialettica...* op. cit. (1947), pagg. 16 e 17.

soggettiva, ma la considerava solo un'espressione limitata e parziale di un'universale razionalità da cui si deducevano criteri per tutte le cose e per tutti gli esseri. Quel che più contava, nell'ambito di tale concezione, erano i fini e non i mezzi. Scopo supremo di questo tipo di pensiero era riconciliare l'ordine oggettivo del «ragionevole», così come lo concepiva la filosofia, con l'esistenza umana (compresi l'amor di sé, l'interesse egoistico, il desiderio di sopravvivenza)»³⁰³.

Ma il paradosso è che l'Illuminismo, nato e cresciuto per "togliere agli uomini la paura e renderli padroni" assoluti della natura, "liberare il mondo dalla magia (...), dissolvere i miti e rovesciare l'immaginazione con la scienza"³⁰⁴, ha finito per rovesciarsi proprio nel suo contrario, la sua antitesi negativa, nientemeno che la mitologia; e lungi dal liberare l'uomo, per sua stessa interna necessità ha assunto un volto totalitario, perché non avendo potuto costruire e realizzare il vagheggiato ideale di un mondo finalmente razionale, ha dovuto mascherare con miti funzionali a sé stesso la profonda irrazionalità del suo vero essere. "Il mito trapassa nell'Illuminismo e la natura in pura oggettività. Gli uomini pagano l'accrescimento del loro potere con l'estraniamento da ciò su cui l'esercitano. L'illuminista si rapporta alle cose come il dittatore agli uomini: che conosce in quanto è in grado di manipolarli"³⁰⁵.

Del resto, avendo sgretolato ogni riferimento ad una ragione *oggettiva*, cioè nutrita di verità e di parametri universali, l'Illuminismo si è dovuto appiattare su quella ragione *soggettiva* che ha esaltato ad ogni piè sospinto; ma la ragione *soggettiva*, per sua stessa definizione, non ha alcuna attinenza con la scelta dei *fini*, ne ha solo con l'individuazione degli *strumenti* più consoni a raggiungere fini non più controllabili³⁰⁶. Quindi, se il destino di ogni uomo è già stabilito «altrove» (un altrove non localizzabile, ed incomprensibile), il singolo non può far altro che *accontentarsi* di scegliere come viverlo: "se la ragione viene dichiarata incapace di stabilire gli scopi ultimi dell'esistenza umana e deve accontentarsi di ridurre tutto a semplice strumento, le rimane solo un fine, e cioè quello di perpetuare la propria attività coordinatrice"³⁰⁷. La massima del dovere kantiano – «agisci in modo da trattare l'umanità, sia nella tua persona come nella persona di ogni altro, sempre nello stesso tempo come un fine e non mai unicamente come mezzo» – si traduce in un puro formalismo, perché "se non c'è nulla di superiore, che cos'è allora il «fine»? Proprio questo: che tu debba sempre agire così"; il che, in ultima analisi, non è altro che un mero dovere astratto. "In verità, esso porta a un processo all'infinito, enunciante sempre soltanto che il fine dev'essere appunto fine all'uomo, e non mezzo. Ma che cosa sia il fine non si dice (...) In realtà si deve passare dal formalismo alla dialettica; anche nella filosofia morale, in fondo, la conseguenza è già presupposta"³⁰⁸ – e quindi il problema rimane aperto.

Del resto, è propriamente per questo che l'Illuminismo, incapace di andare al di là di una semplice verniciatura «strumentale» del rapporto mezzi-fini, diventa tutt'altro che razionalità: in realtà si rovescia, esattamente al contrario, nella massima irrazionalità, poiché il criterio delle scelte non ha come riferimento la verità – che è ragione – ma la logica del potere, cioè la sua brutale negazione. Il dominio sulla natura implica inesorabilmente anche il dominio sull'uomo, ed anzi, l'individuo, "per soggiogare la natura esterna, umana e non umana, (...) deve soggiogare la natura dentro di sé"; e quindi, "se nella società industriale l'uomo rinuncia a sé stesso, questa rinuncia non ha uno scopo che trascenda la società industriale stessa; essa porta alla razionalità per quanto riguarda i mezzi, ma alla più assoluta irrazionalità per quanto riguarda la vita umana. La società e le sue istituzioni, non meno dell'individuo stesso, recano il segno di questa discrepanza. Siccome l'asservimento della natura, nell'uomo e al di fuori di lui, continua senza nessun motivo, senza una vera giustificazione, la

³⁰³ M. HORKHEIMER, *Eclisse...* op. cit. (1947), pag. 12.

³⁰⁴ T. W. ADORNO e M. HORKHEIMER, *Dialettica...* op. cit. (1947), *Premessa alla prima edizione*, pag. 11.

³⁰⁵ T. W. ADORNO e M. HORKHEIMER, *Dialettica...* op. cit. (1947), pag. 17.

³⁰⁶ "In ultima analisi, la ragione *soggettiva* è la capacità di calcolare le probabilità e di coordinare i mezzi adatti con un dato fine (...) Nell'ambito della concezione *soggettivista*, quando si parla di «ragione» per definire non un atto ma una cosa o un'idea, ci si riferisce esclusivamente al rapporto di quell'oggetto o concetto con un certo fine, non all'oggetto o al concetto in sé (...) Nessun fine è ragionevole in sé, e non avrebbe senso cercare di stabilire quale, di due fini, sia più «ragionevole» dell'altro; dal punto di vista *soggettivista* un paragone del genere è possibile solo quando i due fini servono a un terzo, superiore ad entrambi, se cioè non sono fini ma mezzi". M. HORKHEIMER, *Eclisse...* op. cit. (1947), pag. 13.

³⁰⁷ M. HORKHEIMER, *Eclisse...* op. cit. (1947), pag. 83.

³⁰⁸ M. HORKHEIMER, *Sulla filosofia morale di Kant* (1961-62), in *Taccuini 1950-1969* (edizione postuma 1974), numero 246, Genova 1988, pagg. 135-136. Aggiunge poco dopo l'autore che in fondo "la filosofia kantiana è la traduzione più sublime del cristianesimo nel linguaggio del liberalismo borghese".

natura non è veramente trascesa o riconciliata con le esigenze della realtà sociale, ma solamente repressa"³⁰⁹.

Il processo di formalizzazione della ragione è infatti una deriva i cui esiti, in modo - per così dire - naturale, si pongono al servizio della manipolazione delle idee e della propaganda più sfacciata, in quanto l'Illuminismo, dissolvendo l'idea di ragione oggettiva, nei fatti ha tagliato alle radici concetti come giustizia, eguaglianza, felicità, tolleranza; seppur apparentemente evocati, "non esiste più nessuna entità razionale autorizzata a darne un giudizio positivo e a metterli in rapporto con una realtà oggettiva (..) Chi può dire che uno qualsiasi di questi ideali sia più vicino alla verità del suo opposto?". Dal punto di vista asettico dell'intellettuale medio, che riconosce come unica autorità la scienza, e che quindi si cala in un'ottica coerentemente probabilistica, "l'affermazione che la giustizia e la libertà sono di per sé migliori dell'ingiustizia e dell'oppressione è scientificamente indimostrabile e inutile; e all'orecchio nostro suona ormai tanto priva di significato quanto potrebbe esserlo l'affermazione che il rosso è più bello dell'azzurro o le uova migliori del latte"³¹⁰. Il punto dirimente, dunque, è che Horkheimer intravede "una stretta connessione tra soggettivismo e strumentalismo - come chiosa il Petrucciani - Il pensiero che abbia perso il referente di una verità obiettiva, e si limiti ad applicare a un supposto dato schemi ordinativi ad esso perfettamente estrinseci, e dunque arbitrariamente sostituibili, non disporrà alla fine di altro criterio di scelta tra loro se non quello della maggiore economicità o utilità pratica. Questa conseguenza è esplicitamente tratta dal Pragmatismo, nel quale si rivela in modo palese il carattere strumentale della ragione moderna, culminante nella identificazione di verità e utilità: ragionevole è solo ciò che serve gli interessi economici vitali del soggetto"³¹¹.

Un punto di svolta, in tal senso, è rappresentato dal trascendentalismo di Kant, il quale, peraltro, nel considerare le scienze esatte come unico criterio di conoscenza, cade - secondo Adorno - in una palese contraddizione quando si propone di motivarne la validità: ciò che egli vuole dimostrare, in realtà, lo ha già presupposto come un assioma indiscutibile³¹². Ma al di là di questo, "l'Illuminismo è la filosofia che identifica la verità al sistema scientifico. Il tentativo di fondare questa identità, intrapreso da Kant ancora con intenti filosofici, condusse a concetti che non hanno scientificamente alcun senso, poiché non sono che mere direttive in vista di manipolazioni conformi a determinate regole (..) Con la sanzione - ottenuta come risultato da Kant - del sistema scientifico a forma della verità, il pensiero suggella la propria inutilità, poiché la scienza è esercitazione tecnica, non meno aliena da riflettere sui propri fini che altri tipi di lavoro sotto la pressione del sistema"³¹³.

Il verdetto di Kant, in buona sostanza, è che "non c'è essere al mondo che la scienza non possa penetrare, ma ciò che può essere penetrato dalla scienza non è l'essere"; e pertanto il giudizio «filosofico» non conosce mai alcunché di nuovo, "poiché ripete sempre e soltanto ciò che la ragione ha già posto nell'oggetto. Ma a questo pensiero (..) viene poi presentato il conto: il dominio universale sulla natura si ritorce contro lo stesso soggetto pensante (..) Soggetto e oggetto si annullano entrambi", in quanto la riduzione del pensiero ad un mero tecnicismo matematico si traduce, in concreto, nella "consacrazione del mondo a misura di sé medesimo. Ciò che appare un trionfo della razionalità soggettiva, la sottomissione di tutto ciò che è al formalismo logico, è pagato con la docile sottomissione della ragione a ciò che è dato senz'altro (..): si dà ragione a ciò che è di fatto, la

³⁰⁹ M. HORKHEIMER, *Eclisse...* op. cit. (1947), pag. 84.

³¹⁰ M. HORKHEIMER, *Eclisse...* op. cit. (1947), pag. 27. E più avanti, a pagina 31: "privato delle sue basi razionali, il principio democratico è diventato esclusivamente l'espressione dei cosiddetti interessi del popolo, i quali a loro volta sono funzioni di forze economiche cieche o fin troppo consapevoli. Esse non offrono nessuna sicura salvaguardia contro la tirannia (..) Venute meno le basi filosofiche della democrazia, l'affermazione che la dittatura è un male, è razionalmente valida solo per coloro che non ne beneficiano, e nessun ostacolo teorico impedisce di dichiarare vero l'opposto".

³¹¹ S. PETRUCCIANI, *Ragione e dominio. L'autocritica della razionalità occidentale in Adorno e Horkheimer*, Roma 1984, pag. 77.

³¹² Cfr. T. W. ADORNO, *Terminologia filosofica* (1962-63), Torino 1975, pag. 84.

³¹³ M. HORKHEIMER e T. W. ADORNO, *Dialettica...* op. cit. (1947), pagg. 90-91. Dopo aver citato questo passo, Alessandro Monchietto aggiunge in una nota che, "secondo i «francofortesi», se la ragione viene ridotta a «funzione economica», a strumento di misurazione e registrazione di una molteplicità estranea e caotica, potrà benissimo accadere che persone in totale buona coscienza possano dedicare parte della loro vita a calcolare il modo più veloce e conveniente di far giungere un convoglio ferroviario a Dachau, senza che nasca mai nella loro mente l'interrogativo sul che cosa poi accada a questo convoglio una volta che sia lì pervenuto". A. MONCHIETTO, *Dialettica dell'Illuminismo. La Scuola di Francoforte*, nota 63, in «La filosofia ed i suoi eroi», www.filosofico.net/monchiettofrancoforte.html.

*conoscenza si limita alla ripetizione, il pensiero si riduce a tautologia*³¹⁴.

Proprio per questo, è lo stesso Illuminismo – nel senso lato in cui lo intendono i nostri due Autori – a generare di per sé un vero e proprio processo di auto-distruzione. *"La pretesa dello spirito di poter fondare la vita umana sulla ragione, sulla comprensione razionale, su un significato ragionevole, pare condotta all'assurdo dalla ragione stessa"*: la feroce disumanità dei sistemi totalitari, la crisi dello Stato sovrano, l'invasività dei blocchi di potere internazionali, la proliferazione degli armamenti, sono solo alcuni tra i molti esempi che dimostrano come *"il concetto razionale dell'autoconservazione rischia di trasformarsi in quello di autodistruzione"*. Un processo, scrive icasticamente Horkheimer, nel quale *"il passaggio dall'Illuminismo al Positivismo ha finito per liquidare lo stesso concetto di ragione"*³¹⁵.

Dal punto di vista teorico, *"la storia della ragione e dell'Illuminismo, dai suoi inizi in Grecia fino ai giorni nostri, ha portato ad uno stato di cose in cui la semplice parola ragione è sospettata di stare ad indicare qualche entità mitologica. La ragione ha liquidato sé stessa in quanto strumento di comprensione etica, morale, religiosa"*³¹⁶. Dal punto di vista della prassi, *"moltiplicando la violenza attraverso la mediazione del mercato, l'economia borghese ha moltiplicato anche i propri beni e le proprie forze al punto che non c'è più bisogno, per amministrarle, non solo dei re, ma neppure dei borghesi: semplicemente di tutti. Essi apprendono, dal potere delle cose, a fare infine a meno del potere. L'Illuminismo si compie e si toglie"*³¹⁷, esaurendo il suo processo nel momento stesso in cui raggiunge il culmine storico-ideologico della *"società tecnologica di oggi, così scientifica e razionale nella predisposizione dei mezzi, quanto irrazionale nel perseguire i fini voluti dall'arbitrio di chi detiene il potere: una miscela di razionalità strumentale e di irrazionalismo di fondo che si è espressa sia nella scientifica pianificazione nazista dello sterminio, sia nella programmazione 'razionale' di una società massificata, dominata dall'«industria culturale»"*. Ed essa, prosegue il Tassinari, nelle sue vesti di *"«illuminismo come mistificazione di massa», è responsabile, attraverso l'opera dei mass-media e della pubblicità, diventata l'arte per eccellenza, della riproduzione di uomini sempre più uguali tra di loro, sempre più succubi e conformisti, ridotti a semplici consumatori da classificare e organizzare, in modo tale da impadronirsi saldamente di loro e predeterminarne e condizionarne ogni iniziativa"*³¹⁸.

E' lo stesso Tassinari a scegliere una citazione dei due autori veramente esemplare in tal senso, ed al tempo stesso agghiacciante nel suo brutale realismo. *"Per tutti è previsto qualcosa, perché nessuno possa sfuggire; le differenze vengono inculcate e diffuse artificialmente. L'approvvigionamento del pubblico con una gerarchia di qualità prodotte in serie serve solo alla quantificazione più completa e senza lacune. Ognuno è tenuto a comportarsi, in modo per così dire spontaneo, secondo il «level» che gli è stato assegnato in anticipo dagli indici statistici, e a rivolgersi alla categoria di prodotti di massa che è stata fabbricata appositamente per il suo tipo. Ridotti a materiale statistico, i consumatori vengono suddivisi sulla carta geografica degli uffici per le ricerche di mercato – che non si distinguono praticamente più da quelli di propaganda – in gruppi di reddito: in caselle verdi, rosse e azzurre"*³¹⁹.

³¹⁴ T. W. ADORNO e M. HORKHEIMER, *Dialettica...* op. cit. (1947), pag. 34.

³¹⁵ M. HORKHEIMER, *Sul concetto della ragione* (1951), in *Studi di filosofia della società* (1972), Torino 1981, pag. 48.

³¹⁶ M. HORKHEIMER, *Eclisse...* op. cit. (1947), pag. 23.

³¹⁷ T. W. ADORNO e M. HORKHEIMER, *Dialettica...* op. cit. (1947), pag. 49.

³¹⁸ S. TASSINARI, *La Scuola di Francoforte...* op. cit. (2002), volume I, pagg. 555-556.

³¹⁹ T. W. ADORNO e M. HORKHEIMER, *Dialettica...* op. cit. (1947), pag. 129 [abbiamo riprodotto non il passo trascritto dal Tassinari, ma quello dell'edizione da noi consultata, che comunque differisce in modo assai marginale]. *"Nel periodo liberalistico e certo anche in quello che gli è succeduto – scriveva Horkheimer un decennio prima – la società e tutte le sue istituzioni, l'intera vita culturale, sono state apparentemente dominate dagli uomini; ritenevano di prendere essi stessi le decisioni importanti, sia nelle loro imprese commerciali, sia nei parlamenti e anche nella persona dei loro dirigenti politici, mentre in realtà proprio la sfera che in ultima istanza decide il corso generale della storia, ossia la sfera economica, si sottraeva a ogni regolamentazione razionale. Le necessità che da essa risultano, le effettive questioni vitali dell'umanità agiscono quindi ciecamente, generando cioè inutilmente miseria sociale, guerre e ricadute in situazioni barbariche della società. Poiché il processo di produzione dell'umanità manca di un controllo e di una organizzazione in senso proprio e, anzi, i monopoli moderni, in quanto tentativi isolati di organizzazione accrescono ulteriormente la disorganizzazione generale, anche il tutto della vita sociale, che in ultima istanza dipende dall'economia, si sottrae alla volontà umana. Esso si contrappone agli individui come potenza fatale a essi estranea, come seconda natura"*. M. HORKHEIMER, *A proposito...* op. cit. (1934), volume I, pag. 158.

I concetti di buono e di ricco sfumano l'un l'altro, [già] nell'uso linguistico greco, fin dai tempi di Omero (..) La proprietà stabile è ciò che distingue dal disordine della vita nomade, contro cui è diretta ogni norma sociale: essere buoni e avere beni, coincidono fin dall'inizio. L'uomo buono è quello che domina e controlla sé stesso come la sua proprietà; la sua autonomia morale è modellata sul potere di disposizione materiale. Quindi non si tratta tanto di accusare i ricchi di immoralità (questo rimprovero ha sempre fatto parte dell'arsenale ideologico dell'oppressione politica), quanto di prendere e di far prendere coscienza del fatto che essi rappresentano la morale per gli altri. In essa si riflette il possesso. La ricchezza come 'bontà' e 'generosità' è uno degli ingredienti che tiene insieme il mondo: la tenace parvenza di questa identità impedisce di confrontare le idee morali con l'ordine in cui i ricchi hanno sempre ragione, mentre, d'altra parte, non è stato possibile dare, della moralità, determinazioni diverse da quelle che sono state tratte dalla ricchezza (..)

Il successo materiale unisce l'individuo e la società non solo nel senso edonistico e confortevole (..), ma in un senso molto più radicale; a condizione che l'interesse egoistico, cieco e isolato, sia perseguito coerentemente e fino in fondo, esso trapassa, col potere economico, in potere sociale, e si manifesta così come l'incarnazione del principio che tiene insieme il tutto. Chi è ricco o lo diventa, si apprende come colui che esegue di sua propria iniziativa, «sua sponte», come io, ciò che vuole lo spirito oggettivo, e cioè la predestinazione veramente irrazionale di una società che è tenuta insieme dall'ineguaglianza economica brutale. Così il ricco può benissimo considerare come un titolo di merito, come un'attestazione di bontà, ciò che testimonia [invece] solo della sua assenza. Egli stesso si apprende, ed è appreso dagli altri, come la realizzazione del principio universale; e dal momento che questo principio [in realtà] è l'ingiustizia, ecco che l'uomo ingiusto diventa, regolarmente, il giusto, e non solo per effetto di un'illusione o di un inganno, ma in quanto è sostenuto dall'onnipotenza della legge che governa la riproduzione della società.

La ricchezza del singolo è inseparabile dal progresso nella società della «preistoria» [nel significato marxista della storia della società divisa in classi, ndr]. I ricchi dispongono dei mezzi di produzione. I progressi tecnici a cui partecipa attivamente tutta la società vengono quindi registrati come i «loro» progressi – oggi, nella fattispecie, come quelli dell'industria – e i Ford non possono quindi fare a meno di apparire, nello stesso tempo, in veste di 'benefattori', così come lo sono anche effettivamente, ma nel quadro dei rapporti di produzione esistenti. Il loro privilegio preconstituito suscita l'impressione che essi diano del loro (e cioè l'incremento dal lato del valore d'uso), mentre in realtà, nelle imprese 'benefiche' da loro amministrate, essi non fanno rifluire che una parte dei loro profitti. E' questa la ragione del carattere fantasmagorico della gerarchia morale (..)

Ciò che la ragion di stato dell'economia onnipotente proclama apertamente con tanto cinismo, penetra – senza che lo si voglia ammettere – anche nella condotta e nelle reazioni dei singoli. La generosità dei rapporti privati, come quella che i ricchi, a quanto si dice, sarebbero in condizione di permettersi, l'alone di felicità da cui sono avvolti – e di cui qualche raggio si riverbera anche su quelli che essi ammettono a frequentarli – tutto questo contribuisce a creare quell'illusione, a tessere quel velo. Essi restano le persone ammodo, «*the right people*», la gente per bene, i buoni. La ricchezza distanzia dalla pratica diretta dell'ingiustizia. Il poliziotto si scaglia con lo sfollagente contro l'operaio in sciopero, mentre il figlio dell'industriale può permettersi, all'occasione, di prendere un whisky con lo scrittore progressista, (..) e il dirigente super-stipendiato diventa un uomo affabile e cordiale, se ha l'abitudine di offrire cene sontuose.

La barbarica religione del successo di oggi non è, quindi, semplicemente immorale, ma bisogna dire piuttosto che, con essa, l'Occidente fa ritorno ai costumi venerabili dei padri. Anche le norme che condannano l'ordinamento attuale del mondo, sono state tratte dalla sua essenza funesta. Ogni forma di morale si è costituita sul modello dell'immoralità e l'ha riprodotta, fino ad oggi, ad ogni stadio dello sviluppo. Non c'è che dire: la morale degli schiavi è veramente cattiva, poiché è pur sempre la morale dei signori.

THEODOR W. ADORNO, *Specchio di virtù* (1946-47), in «Minima moralia. Meditazioni sulla vita offesa» (1951). Traduzione di Renato Solmi. Edizioni Einaudi, Torino 1979, pagg. 219-222.

[6] LA METAFORA DI ULISSE. Per chiarire ulteriormente il concetto, Horkheimer e Adorno propongono una celebre reinterpretazione del mito di Ulisse, che del resto in tutte le epoche storiche è sempre stato letto anche al di là dell'immediato significato poetico e mitologico. *"L'elemento borghese-illuministico di Omero è stato sottolineato dall'interpretazione tardo-romantica tedesca dell'antichità"*

classica, che seguì le orme dei primi scritti di Nietzsche. Nietzsche ha compreso, come pochi dopo Hegel, la dialettica dell'Illuminismo; e ha enunciato il rapporto contraddittorio che lo lega al dominio (...). Ma mentre il rapporto di Nietzsche all'Illuminismo, e quindi ad Omero, era anch'esso ambivalente, mentre egli vedeva nell'Illuminismo sia il movimento universale dello spirito sovrano, che si sentiva chiamato a condurre a compimento, sia la forza «nichilistica» e ostile alla vita, nei suoi continuatori prefascisti è rimasto solo questo secondo momento, distorto e perverso in ideologia: che diventa una cieca esaltazione della cieca vita, a cui si vota quella stessa prassi che schiaccia tutto ciò che è vivo. Ciò si esprime nell'atteggiamento che i fascisti della cultura assumono verso Omero. Essi fiutano, nella rappresentazione omerica dei rapporti feudali, un elemento democratico, bollano l'opera come prodotto di marinai e mercanti, e respingono l'epopea ionica come discorso troppo razionale e comunicazione corrente. Lo sguardo maligno di coloro che simpatizzano con ogni dominio (apparentemente) immediato, e condannano ogni mediazione, il «liberalismo» di ogni fase e grado, ha colto qualcosa di giusto", ovviamente dal loro punto di vista; perché in realtà costoro, nella loro mentalità limitata, contestano l'opera omerica in quanto, ironia della sorte, non colgono che "già il mito originale contiene l'elemento di menzogna che trionfa in quello ciarlatanesco del fascismo, e che quest'ultimo attribuisce all'Illuminismo"³²⁰.

I due francofortesi, ricorrendo lucidamente a una suggestiva simbologia, individuano invece nel "lungo errare da Troia ad Itaca (...) l'itinerario del soggetto – infinitamente debole, dal punto di vista fisico, rispetto alle forze della natura, e che è solo in atto di formarsi come autocoscienza –, l'itinerario del Sé attraverso i miti"³²¹. Il viaggio di Ulisse, quindi, al di là della pura «lettera», è il simbolo della progressiva affermazione della soggettività razionale che supera innumerevoli ostacoli, i «demoni» ed i «mostri» che, nella loro singolarità e diversità, vorrebbero arrestarne il cammino: «mostri» che in realtà non popolano la terra ed il mare, ma rappresentano le fantasmagorie della religione tradizionale, che l'eroe ormai maturo – il «Sé» fattosi consapevole – supera e travolge, avendoli compresi nel loro "errore". Ma la vittoria dell'universale sul particolare non può non essere segnata dalla perdita – fatale – della ricchezza della diversità, a favore di una razionalità schematica, rigida, prevaricante. Il pensiero illuminista si rapporta alle cose con il piglio intollerante del dittatore, e la logica del dominio sacrifica tutti sul proprio altare; il volto totalitario delle società moderne non è, dunque, una deriva irrazionale, ma "una sorta di «arcaismo ricorrente»: (...) la barbarie co-appartiene originariamente alla ragione – continua Alessandro Monchietto – [e] la negazione della soggettività non è la preistoria ma l'altra faccia dell'individuazione razionale. La civiltà contemporanea coi suoi orrori non è perciò il tradimento, ma la verità della ragione"³²².

L'episodio di Ulisse e delle Sirene è paradigmatico di questa vera e propria tragedia dell'essere. Se è vero che "il «Sé» rappresenta l'universalità razionale contro l'ineluttabilità del destino", è altrettanto vero che essi sono strettamente intrecciati, e perciò la razionalità cosciente "deve sottrarsi ai rapporti giuridici che lo circondano e lo minacciano da ogni parte (...). Egli soddisfa alla norma giuridica in modo che essa perda il suo potere su di lui nell'atto stesso in cui glielo riconosce. E' impossibile udire le Sirene e non cadere in loro balia: esse non si possono sfidare impunemente"; ma nella sfida trasposta nella sfera del razionale, è l'astuzia a fare la differenza. Ulisse non sceglie un'altra via; egli passa impavidamente davanti all'isola delle Sirene, ma non tenta neppure di "fare assegnamento sul suo sapere superiore e di porgere libero ascolto alle maliarde, nell'illusione che gli basti come scudo la sua libertà". Ulisse sa che, "per quanto possa distanziarsi consapevolmente dalla natura, [egli] le rimane, come ascoltatore, asservito", e pertanto, sebbene "la sua nave segu[a] il suo corso fatale e prestabilito", Ulisse si fa legare: il «Sé» riconosce lo strapotere arcaico del canto mitico, è attratto con forza straziante dal potere ammaliante delle Sirene, ma "ha disposto le cose in modo che, pur caduto, non cada in loro potere"³²³.

I rematori della nave, a maggior ragione, hanno le orecchie tappate, affinché non siano traviati dal richiamo delle Sirene; fuor di metafora, il proletariato, incatenato al proprio *dovere*, non può esimersi neppure per un attimo dallo svolgere disciplinatamente la sua funzione sociale di forza-lavoro, né tantomeno prescindere. Non gli è quindi permesso di ascoltare alcun richiamo di libertà: "è ciò a

³²⁰ T. W. ADORNO e M. HORKHEIMER, *Dialettica...* op. cit. (1947), pagg. 52 e 53.

³²¹ T. W. ADORNO e M. HORKHEIMER, *Dialettica...* op. cit. (1947), pag. 54.

³²² A. MONCHIETTO, *Dialettica...* op. cit., paragrafo 3.

³²³ T. W. ADORNO e M. HORKHEIMER, *Dialettica...* op. cit. (1947), pag. 66.

cui la società ha provveduto da sempre. Freschi e concentrati, i lavoratori devono guardare in avanti, e lasciar stare tutto ciò che è a lato. L'impulso che li indurrebbe a deviare va sublimato – con rabbiosa amarezza – in ulteriore sforzo"³²⁴.

Ma anche il borghese, il «padrone», è vittima del meccanismo di potere che pure crede di dominare. Egli pensa di vincere usando *"l'astuzia come mezzo di uno scambio dove tutto avviene secondo le regole, dove il contratto è rispettato [ma] la controparte tuttavia [è] ingannata"*; Ulisse esprime in tal senso *"il principio originario che ha fondato un tempo la società borghese"*, ove *"la scelta era fra ingannare e perire"*³²⁵. Ma la realtà smaschera e si vendica dell'apparenza. Ulisse *"ode ma impotente, legato all'albero della nave, e più la tentazione diventa forte, più strettamente si fa legare, così come, più tardi, anche i borghesi si negheranno più tenacemente la felicità, quanto più – crescendo la loro potenza – l'avranno a portata di mano. Ciò che ha udito resta per lui senza seguito: egli non può che accennare col capo di slegarlo, ma è ormai troppo tardi: i compagni, che non odono nulla, sanno solo del pericolo del canto, e non della sua bellezza, e lo lasciano legato all'albero per salvarlo e per salvare sé con lui. Essi riproducono, con la propria, la vita dell'oppressore, che non può più uscire dal suo ruolo sociale. Gli stessi vincoli con cui si è legato irrevocabilmente alla prassi, tengono le sirene lontano dalla prassi: la loro tentazione è neutralizzata a puro oggetto di contemplazione, di arte. L'incatenato assiste ad un concerto, immobile come i futuri ascoltatori, e il suo grido appassionato, la sua richiesta di liberazione, muore già in un applauso"*³²⁶.

Come *"l'animismo aveva vivificato le cose, l'industrialismo reifica le anime"*³²⁷. Il sistema di dominio, fabbricato dagli uomini, in un certo senso annulla le differenze tra padroni e schiavi, che essi stessi ritenevano di aver imbrigliato; entrambi i ceti, invece, sono ormai vittime di un meccanismo perverso che li supera e che sfugge ad ogni controllo. *"Nelle condizioni date, l'esclusione dal lavoro significa anche mutilazione, e non solo tra i disoccupati, ma anche al polo sociale opposto. I superiori sperimentano la realtà, con cui non hanno più direttamente a che fare, solo come substrato, e si irrigidiscono interamente nel Sé che comanda (...) Odisseo è sostituito nel lavoro. Come non può cedere alla tentazione della rinuncia di sé, così – in quanto proprietario – manca anche della partecipazione al lavoro, e – da ultimo – anche alla sua direzione; mentre i compagni, per quanto vicini alle cose, non possono godere il lavoro, perché si compie sotto la costrizione, senza speranza, coi sensi violentemente tappati. Lo schiavo resta soggiogato nel corpo e nell'anima, il signore regredisce. Nessuna forma di dominio ha saputo ancora evitare questo prezzo, e la circolarità della storia nel suo progresso trova la sua spiegazione in questo indebolimento, che è l'equivalente, il corrispettivo della potenza (...) La maledizione del progresso incessante è l'incessante regressione"*³²⁸.

Del resto, un tale destino era già latente nel momento originario del processo illuministico: *"misure come quelle prese sulla nave di Odisseo al passaggio davanti alle Sirene sono l'allegoria presaga della dialettica dell'Illuminismo"*³²⁹. Se come già detto, la ragione non si riconosce più all'interno di un quadro oggettivo di riferimento (Dio, bontà, legge morale), ma si pone solo come razionalità strumentale, essa tende logicamente all'auto-conservazione, perché essendo diventata *"finalità senza scopo (...) si può adoperare a tutti gli scopi"*³³⁰. Anzi, affermandosi come «in-sé» non-determinato dall'esterno, la razionalità illuminista, che ha trovato la sua massima espressione «etica» nel kantiano imperativo morale, finisce per entrare nella stessa orbita del suo (apparente) contrario assoluto, cioè l'immoralismo di De Sade (1740-1814) ed il volontarismo 'dispotico' di Nietzsche (1844-1900): una conclusione che, andando al fondo della questione, non ha nulla di paradossale né di forzato. *"La*

³²⁴ T. W. ADORNO e M. HORKHEIMER, *Dialettica...* op. cit. (1947), pag. 41.

³²⁵ T. W. ADORNO e M. HORKHEIMER, *Dialettica...* op. cit. (1947), pagg. 68 e 69.

³²⁶ T. W. ADORNO e M. HORKHEIMER, *Dialettica...* op. cit. (1947), pagg. 41-42.

³²⁷ T. W. ADORNO e M. HORKHEIMER, *Dialettica...* op. cit. (1947), pag. 36.

³²⁸ T. W. ADORNO e M. HORKHEIMER, *Dialettica...* op. cit. (1947), pagg. 42-43. Scriveva Horkheimer in un altro saggio che *"nel decidere sulla sorte di uomini, sull'assunzione e il licenziamento di masse lavoratrici, sulla rovina di contadini in interi distretti, sullo scatenamento di guerre e così via, all'arbitrio non si è sostituita la libertà, bensì il cieco meccanismo economico, un dio anonimo che asservisce gli uomini e al quale si richiamano coloro che, se non lo hanno in proprio potere, ne traggono peraltro vantaggio (...) Gli imprenditori apparentemente liberi sono motivati da una dinamica economica senz'anima, e non hanno alcuna possibilità di opporsi a questo stato di cose, a meno che non rinuncino alla propria esistenza. L'adeguamento possibilmente completo del soggetto all'autorità reificata dell'economia è al tempo stesso la forma che la ragione assume nella realtà borghese"*. M. HORKHEIMER, *Autorità...* op. cit. (1936), volume I, pag. 306.

³²⁹ T. W. ADORNO e M. HORKHEIMER, *Dialettica...* op. cit. (1947), pag. 42.

³³⁰ T. W. ADORNO e M. HORKHEIMER, *Dialettica...* op. cit. (1947), pag. 94.

peculiare struttura architettonica del sistema kantiano, come le piramidi ginniche delle orge di Sade e la gerarchia di principi delle prime logge borghesi – il suo 'pendant' cinico è il severo regolamento della società libertina delle «120 journées» – preannuncia un'organizzazione di tutta la vita destituita di ogni scopo oggettivo"³³¹. Questi mondi, infatti, si basano sull'autoaffermazione incondizionata della ragione, e pertanto non possono distinguersi negli esiti – che infatti sono convergentemente, e coerentemente assolutistici, al di là dell'involucro esteriore"³³².

Il punto è, insomma, che "se non si dà più una verità oggettiva – come dice il Tassinari – se «Dio è morto» - come anche si può dire, visto che gli autori mettono sullo stesso piano Sade, Kant e Nietzsche - allora «tutto è permesso» alla ragione 'borghese', 'illuminata', essendo ormai «dissolta come mitologica ogni devozione che si ritenesse oggettiva e fondata sulla realtà». La stessa schiavizzazione della donna, ridotta da Sade a pura funzione biologica e privata di ogni soggettività, non è altro che il simbolo del dominio brutale che una civiltà patriarcale, maschile, come quella illuministica, ha realizzato sulla natura, che trova nella condizione della donna, appunto, emblematica espressione"³³³.

In tal senso basta osservare, come esempio concreto pienamente dispiegato, il caso paradigmatico dell'«industria culturale», che della società massificata costituisce, per certi aspetti, la più compiuta rappresentazione. Essa "ha perfidamente realizzato l'uomo come essere generico. Ciascuno si riduce a ciò per cui può sostituire ogni altro: un esemplare fungibile della specie. Egli stesso, in quanto individuo, è l'assolutamente sostituibile, il puro nulla"³³⁴. Andando quindi al di là del caso specifico, e ampliando lo spettro visivo, Horkheimer e Adorno possono sentenziare che "c'è una cosa, senza dubbio, su cui l'ideologia svuotata del suo contenuto non scherza: si provvede a tutto e tutti. «Nessuno soffrirà il freddo e la fame; e se qualcuno non terrà conto di questo divieto, finirà in campo di concentramento». Questa battuta, proveniente dalla Germania hitleriana, potrebbe brillare come un'insegna su tutti i portali dell'industria culturale. Essa presuppone, con finta ingenuità, la condizione che caratterizza la società più recente; e cioè il fatto che essa sa rintracciare e individuare benissimo i suoi. La libertà formale di ciascuno è garantita. Nessuno deve rendere conto ufficialmente di ciò che pensa. In cambio ognuno è racchiuso fin dall'inizio in un sistema di chiese, di circoli, di associazioni professionali e di relazioni d'altro tipo che costituiscono, nel loro insieme, uno strumento ipersensibile di controllo sociale. Chi non vuole andare in rovina deve fare in modo di non risultare troppo leggero sulla bilancia graduata di questo apparato"³³⁵.

E tuttavia, al termine di questa metodica destrutturazione del mito razionalista, Horkheimer e Adorno non concludono affatto – ed ovviamente! – che l'Illuminismo vada rigettato. Innanzitutto perché "il passaggio dalla ragione oggettiva alla soggettiva non avvenne per caso, né il processo di sviluppo delle idee si può invertire arbitrariamente quando meglio piaccia. Se la ragione oggettiva, sotto forma di Illuminismo, ha potuto distruggere le fondamenta filosofiche di convinzioni che erano state parte essenziale della cultura occidentale, ciò significa che quella fondamenta erano troppo deboli"³³⁶. In secondo luogo, perché "la libertà della società è inseparabile dal pensiero illuministico. Ma riteniamo di aver compreso, con altrettanta chiarezza, che il concetto stesso di questo pensiero, non meno delle forme storiche concrete, delle istituzioni sociali a cui si è strettamente legato, impli-

³³¹ T. W. ADORNO e M. HORKHEIMER, *Dialettica...* op. cit. (1947), pag. 94.

³³² Tra le molte, ecco due citazioni scelte dagli autori, la prima del marchese de Sade, la seconda di Nietzsche. "Bisogna dunque – dice il principe di Francavilla ad un ricevimento del re Ferdinando di Napoli – sostituire le chimere religiose con l'estremo terrore; liberate il popolo dalla paura dell'inferno, ed esso, appena distrutta quella paura, si permetterà subito qualunque cosa; ma sostituite quella paura chimerica con leggi d'inaudito rigore, destinate, peraltro, a colpire solo il popolo, poiché è solo il popolo a creare disordine nello stato: i malcontenti nascono solo nella classe inferiore. Che cosa importa al ricco l'immagine di un morso che non deve mai provare su sé stesso, quando con questa vuota parvenza ottiene il diritto di spremere a sua volta tutti coloro che vivono sotto il suo giogo? Non troverete nessuno, in quella classe, che non sarebbe disposto ad accettare che cali su di lui la più fitta ombra della tirannide, purché essa, in realtà, pesi solo sugli altri" (D.A.F. DE SADE, *Histoire de Juliette*, Hollande 1797, V, pagg. 319-320). "I deboli e i malriusciti debbono perire: primo principio della nostra «carità». E bisogna aiutarli a perire al più presto. Che cosa è più nocivo di qualunque vizio – la compassione attiva per tutti i deboli e i malriusciti – il cristianesimo..." (F. NIETZSCHE, *Werke*, Kroner, VIII, pag. 218). Riprese da T. W. Adorno e M. Horkheimer, *Dialettica...* op. cit. (1947), pagg. 93-94 e 103.

³³³ S. TASSINARI, *La Scuola di Francoforte...* op. cit. (2002), volume I, pag. 558.

³³⁴ T. W. ADORNO e M. HORKHEIMER, *Dialettica...* op. cit. (1947), pag. 156.

³³⁵ T. W. ADORNO e M. HORKHEIMER, *Dialettica...* op. cit. (1947), pag. 160.

³³⁶ M. HORKHEIMER, *Eclisse...* op. cit. (1947), pag. 58.

cano già il germe di quella regressione che oggi si verifica ovunque. Se l'Illuminismo non accoglie in sé la coscienza di questo momento regressivo, firma la propria condanna"³³⁷.

La risposta, dunque, non è l'abbandono della ragione «soggettiva» per ritornare a quella «oggettiva» del passato. *"Come la ragione soggettiva tende al materialismo volgare, così la ragione oggettiva rivela un'inclinazione al romanticismo, e il più grande tentativo filosofico di costruire un sistema della ragione oggettiva, il tentativo hegeliano, deve la sua forza incomparabile all'acutezza con cui Hegel ha messo in luce questo pericolo"*. Se da un lato, dunque, la ragione soggettiva soggiace al rischio congenito del materialismo volgare, cioè la trasmutazione nel nichilismo più bieco e cinico, dall'altro la ragione oggettiva rischia di implodere in un sistema fascinoso ma fundamentalmente ideologico, e quindi falso. *"Il compito della filosofia – conclude Horkheimer – non sta nel difendere ostinatamente una di queste due concezioni a spese dell'altra, ma nell'incoraggiare la critica reciproca, e così, se possibile, preparare nel regno delle idee la loro riconciliazione nella realtà (..) Come il dualismo assoluto di spirito e natura, così anche quello di ragione oggettiva e soggettiva è solo apparente, benché in esso si esprima un'antinomia reale. I due concetti sono strettamente connessi l'uno con l'altro, nel senso che la conseguenza dell'uno non solo dissolve l'altro ma riconduce ad esso. Falso non è uno o l'altro di questi due concetti, bensì l'ipostatizzazione di uno di essi a spese dell'altro"*³³⁸.

Il compito è tutt'altro che accademico: perché – come abbiamo più volte ripetuto – le conseguenze pratiche dell'apparente astrattezza delle discussioni filosofiche non sono mai neutre, soprattutto nell'epoca del trionfo tecnologico. Già negli anni quaranta e cinquanta, Horkheimer notava che *"ciò che vi è di caotico e di inquietante nella civiltà attuale non ha origine né nel suo concetto né, d'altra parte, nella tecnica in sé stessa. Nella società moderna la tecnica ha assunto piuttosto una forma specifica, una struttura, una posizione che sta in un rapporto falso con i bisogni degli uomini. Responsabile dello sviluppo fatale non è la razionalizzazione del mondo, ma l'irrazionalità di questa razionalizzazione. La tecnica possiede gli uomini non solo sul piano fisico, ma anche su quello spirituale"*³³⁹.

E' il caso di sottolineare che ai tempi di Horkheimer la pervasività della tecnologia non era neppure lontanamente paragonabile agli sviluppi che oggi ben conosciamo; eppure egli già avvertiva, con grande lungimiranza, come *"nel momento stesso in cui le conoscenze tecniche allargano l'orizzonte del pensiero e dell'azione degli uomini, diminuiscono invece l'autonomia dell'uomo come individuo, la sua capacità di difendersi dall'apparato sempre più potente e complesso della propaganda di massa, la forza della sua immaginazione, la sua indipendenza di giudizio. Al progresso delle risorse tecniche che potrebbero servire ad «illuminare» la mente dell'uomo si accompagna un processo di disumanizzazione; così il progresso minaccia di distruggere proprio quello scopo che dovrebbe realizzare: l'idea dell'uomo"*³⁴⁰. E da par suo, evocando l'immane tragedia dell'Olocausto, Adorno affermava, con amara drammaticità, che *"Auschwitz ha dimostrato inconfutabilmente il fallimento della cultura. Il fatto che potesse succedere in mezzo a tutta la tradizione della filosofia, dell'arte e delle scienze illuministiche, dice molto più che essa, lo spirito, non sia riuscito a raggiungere e modificare gli uomini"*. Non si può non cogliere, dunque, tutto il peso e la responsabilità di un compito a cui nessuno può sottrarsi: *"Hitler ha imposto agli uomini nello stato della loro illibertà un nuovo imperativo categorico: organizzare il loro agire e pensare in modo che Auschwitz non si ripeta, non succeda niente di simile"*³⁴¹.

Su questa linea, è Horkheimer ad esaltare *"i martiri che passarono attraverso inferni di sofferenza e di degradazione nella loro lotta contro la conquista e l'oppressione"*, esseri umani veri, e non i *"personaggi, gonfiati dalla pubblicità, della cultura popolare. Quegli eroi, che nessuno ha cantato, esposero consapevolmente la loro esistenza individuale a [quella] distruzione che altri subiscono senza averne coscienza, vittime dei processi sociali. I martiri anonimi dei campi di concentramento*

³³⁷ T. W. ADORNO e M. HORKHEIMER, *Dialettica...* op. cit. (1947), pag. 5.

³³⁸ M. HORKHEIMER, *Eclisse...* op. cit. (1947), pagg. 149-150.

³³⁹ M. HORKHEIMER, *Responsabilità e studi universitari* (1954), appendice a *Studi di filosofia della società* (1972), Torino 1981, pag. 222.

³⁴⁰ M. HORKHEIMER, *Eclisse...* op. cit. (1947), pagg. 9-10.

³⁴¹ T. W. ADORNO, *Dialettica...* op. cit. (1966), pagg. 331 e 330. Con una delle sue tipiche espressioni aforistiche, a pagina 195 l'Autore dice che *"il male non è che uomini liberi agiscano in modo radicalmente cattivo, ma che non c'è ancora un mondo in cui non abbiano più bisogno di essere cattivi, come ha intuito Brecht"*.

sono i simboli dell'umanità che lotta per venire alla luce. Il compito della filosofia sta nel tradurre ciò che essi hanno fatto, in parole che gli uomini possano udire, anche se le loro voci mortali sono state ridotte al silenzio dalla tirannia"³⁴². E dunque, se il rischio della barbarie umana non è mai inscindibile neppure dalle presunte conquiste della razionalità, "se per progresso intellettuale e scientifico intendiamo la liberazione dell'uomo dalla fede superstiziosa nell'esistenza di forze malvagie di demoni e fate, di un cieco destino – in breve, l'emancipazione dalla paura – allora la denuncia di ciò che viene comunemente chiamato ragione è il più grande servizio che la ragione possa rendere all'umanità"³⁴³.

LA QUESTIONE POLITICA ED IL PROBLEMA RELIGIOSO

[1] I FRANCOFORTESI ED IL «SESSANTOTTO». Abbiamo delineato fin qui i tratti salienti della riflessione filosofica e culturale della «Scuola di Francoforte», rapportandoli ai punti di riferimento ideali del complesso itinerario speculativo dei suoi tre principali esponenti. Sarebbe interessante, a questo punto, tirare le conclusioni e verificare quali siano stati gli esiti di quarant'anni di studi ad alto livello, ma si tratterebbe, evidentemente, di un'impresa assai complessa, a meno di circoscriverne i limiti all'interno di una serie essenziale di punti-chiave. In ogni caso, tanto per cominciare, è bene sgombrare il campo da un giudizio ormai diventato quasi un luogo comune, secondo il quale Horkheimer, Adorno e Marcuse sarebbero stati tra i principali teorici del Sessantotto; in tal senso, secondo una certa storiografia cosiddetta *liberale* – che non di rado è semplicemente revisionista e reazionaria – essi dovrebbero essere considerati fra i «*cattivi maestri*» di una intera generazione di giovani, e quindi gravemente corresponsabili delle degenerazioni esasperate e violente degli anni della contestazione.

Questo genere di analisi difficilmente può servire da stimolo ad un dibattito serio e costruttivo, in quanto è macchiata all'origine da un vizio di *parte* che preclude ogni spazio di discussione; se il (pre)giudizio che sta a monte indica nel Sessantotto il vaso di Pandora di ogni male, è ovvio che tutto ciò che in qualche modo ne è legato non può che essere bollato col marchio d'infamia. Lo si può vedere, ad esempio, negli strali di Alfio Squillaci che, assodata "l'ispirazione ebraico-freudiano-marxista" dei diversi protagonisti della «Scuola di Francoforte», si lascia andare ad argomentazioni veramente di alto spessore. "Non tutti ebbero immediata presa (...) Erich Fromm ebbe invece un immenso, imbarazzante e alberoniano successo con «L'arte di amare», il libro che fu visto passare di mano in mano a delle assortite e speranzose signorine in metrò, ignare del tutto del diverso uso che robusti giovanotti del servizio d'ordine del 'movimento' facevano dell'opera «L'uomo ad una dimensione» del suo collega di scrivania Marcuse. Da Walter Benjamin (non pronunciare Volter Béngiamin, please!) molti studenti di filosofia fummo torturati in quegli anni col bel libro, ma sigillato come un'ostrica «Il dramma barocco tedesco», la cui inintelligibile 'premessa gnoseologica' rimase per molti di noi un cocente scacco intellettuale. Né ci consolò sapere che esimi professori tedeschi avevano dichiarato di «non capirci niente», confortati peraltro dal giudizio di Gershom Golem, amico di Benjamin".

Dopo un'altra dose di illuminanti rivelazioni al volgo, la conclusione della reprimenda del nostro impareggiabile censore è che "come una dottrina così raffinata potesse diventare il «baedeker» di una generazione in rivolta è uno dei misteri della circolazione delle idee. Certo è che nessuna generazione come quella del '68 conobbe il godimento delle merci e la gioia dei consumi. Essi furono i figli primogeniti della 'affluent society'. A tutti i componenti di quella generazione toccò perciò coniugare nevroticamente comunismo e consumismo, a molti di accettare nella pratica ciò che rifiutavano in teoria, ad alcuni di pensare a sinistra e di vivere a destra"³⁴⁴.

³⁴² M. HORKHEIMER, *Eclisse...* op. cit. (1947), pag. 139.

³⁴³ M. HORKHEIMER, *Eclisse...* op. cit. (1947), pag. 160.

³⁴⁴ A. SQUILLACI, *La ricezione della "Scuola di Francoforte" in Italia*, in «La frusta letteraria», rivista on-line, www.lafrusta.homestead.com. Ma veramente straordinaria è la sua spiegazione, in nota, della misteriosa fortuna dei francofortesi fra i giovani contestatori: "In una intervista rilasciata a «Liberal» in un vecchio numero che non sono riuscito più a rintracciare, Daniel Cohn-Bendit [ex leader del '68, oggi 'pentito' e deputato Verde, ndr] riferisce che il libro di Marcuse divenne la 'bibbia' del Movimento Studentesco per puro caso. Intervistato infatti di corsa all'aeroporto di Francoforte con la domanda a bruciapelo su che libro stesse leggendo, Daniel il Rosso rispose indicando «L'uomo a una dimensione» che aveva in quel momento in tasca»! E noi che pensavamo alla consonanza tra le analisi di Marcuse e l'evidenza delle contraddizioni del

Verrebbe da dire, mettendosi per un attimo sullo stesso livello, che per *vivere a destra* non c'è bisogno di alcuna nevrotica contraddizione: non solo perché è molto più semplice *pensare a destra e vivere a destra*, ma soprattutto perché per *vivere bene a destra*, in certi ambienti si può anche evitare di *pensare*. Battute a parte, il fatto è che non è possibile ricavare alcunché di positivo da posizioni così palesemente inficcate da una congenita incapacità di confronto; ma per fortuna sono molti gli studiosi che, pur avversi ai *francofortesi*, hanno saputo contribuire in modo serio ad una preziosa analisi critica delle loro opinioni, a volte in modo aspro ma intellettualmente rispettoso. Più in generale, ci permettiamo solo di far notare, tornando per l'ultima volta ai nemici giurati ed intolleranti del Sessantotto, che quasi tutti costoro – sia a livello accademico che tra la folla del generico uomo della strada – hanno attinto, e continuano ad attingere a pienissime mani, nelle sue conquiste; e nessuno di questi signori, ovviamente, si sogna di rinunciare agli spazi di libertà, alle tutele sindacali, ai diritti civili, ai progressi sociali e culturali che il Sessantotto ha garantito a *tutti*, compresi coloro che l'hanno combattuto con ogni mezzo. Ed a proposito di violenza, non ci risulta che si parli con altrettanta verbosità della *repressione*, spesso sanguinosa (ed impunita), che ha mietuto tante vittime tra quei *contestatori* che, con il loro sacrificio, hanno costruito le condizioni per una evoluzione democratica del mondo occidentale che, a partire dal solo liberalismo, non sarebbe stata neppure concepibile.

Ciò premesso, è comunque ovvio che non è questo il punto. Qui non possiamo impantanarci su un (presunto) piano etico-politico, ma dobbiamo invece attenerci ad una analisi di tipo teoretico (nel senso pieno del termine, evidentemente). Ed allora, rispetto al problema della violenza, le accuse ad Horkheimer ed Adorno non solo sono inconsistenti, ma vieppiù calunniose, in quanto censurano con una buona dose di malafede il loro esplicito impegno dichiaratamente non-violento; su questo punto certe ambiguità marcusiane non hanno nulla a che fare con la nitidezza degli altri due, peraltro nemici, da sempre, di ogni forma di spontaneismo rivoluzionario. Ed infatti, rispetto a taluni elementi della propria riflessione filosofica che potevano prestarsi a strumentalizzazioni o fraintendimenti, Adorno prese posizione, in modo inequivocabile, in più d'un'occasione. *"Io ho elaborato un modello teorico – disse, ad esempio, negli anni caldi della contestazione – ma non ho mai pensato che qualcuno dovesse realizzarlo con delle bottiglie molotov"*; e per essere ancor più chiaro, e non dare neppure la minima impressione di volersela cavare col giochino facile facile del *«sono-gli-altri-che-hanno-capito-male»*, in pieno clima di scontro sociale (maggio 1969) ribadì in una intervista a *«Der Spiegel»* che *"chi, dopo l'assassinio di milioni di persone negli stati totalitari, ancora oggi continua a predicare la violenza, non mi avrà mai come seguace"*. Alcuni mesi prima, a Francoforte, dopo l'irruzione di un gruppo di studenti nei locali dell'Istituto, che lo aveva costretto ad interrompere il suo corso di lezioni, Adorno aveva chiesto l'intervento della polizia, che aveva proceduto all'arresto di una ottantina di persone³⁴⁵; registriamo il fatto non per dare giudizi, ma solo per far notare che, forse, per i contestatori del sistema il prototipo ideale dell'intellettuale alla guida della rivoluzione avrebbe dovuto avere altre caratteristiche...

Anche Horkheimer prese le distanze immediatamente dalle degenerazioni estremiste, finendo poi per optare, come abbiamo già visto, per posizioni riformiste, convinto degli esiti peggiorativi delle scorciatoie rivoluzionarie³⁴⁶. Tutto questo lo fecero, l'uno e l'altro, senza curarsi della brusca perdita

capitalismo, la crisi generazionale del dopoguerra e l'eredità dell'opposizione al nazi-fascismo... Restiamo in attesa di nuove clamorose rivelazioni, magari tramite altri documenti segreti scovati da WikiLeaks, sul vero ma *casuale* ruolo di Diabolik e l'Uomo Ragno nella manipolazione occulta dei libri di Horkheimer, per traviare uno dopo l'altro milioni di giovani ribelli degli anni settanta!

³⁴⁵ Cfr. *Breve storia della Scuola di Francoforte e dell'Istituto per la Ricerca Sociale*, in *Seminario di Teoria Critica*, prof. Lucio Cortella, Università di Venezia, www.venus.unive.it/cortella.crtheory/, a cura di Alessandro Bellan.

³⁴⁶ Come opportunamente spiegava Alfred Schmidt nel presentare l'edizione italiana di *Teoria critica* (1968), raccolta di vari saggi di Horkheimer del periodo 1932-1941, *"occorre ritornare sulle concezioni originarie di Horkheimer anche perché attualmente, e anzi proprio tra gli studenti che giustamente si ribellano a una struttura universitaria inadeguata e ad altri abusi, si delinea la tendenza a passare dall'insufficienza della teoria (più spesso evocata che compresa a fondo) all'astratta immediatezza di un praticismo che giudica a priori ogni idea in base alla sua utilizzabilità o inutilizzabilità politico-agitatoria; che in tal modo viene inconsciamente a patti con quella ragione ristrettamente strumentale contro cui la teoria critica era diretta fin da principio. Chi si propone di comprendere la situazione mondiale con il suo ausilio, dovrebbe aver appreso da Hegel che, nonostante tutte le mediazioni che tra esse sussistono, occorre sempre anche distinguere le categorie dell'universale, del particolare e del singolo; che di conseguenza i giudizi esistenziali sulla società formulati negli articoli di Horkheimer sono attuali in misura assai diversa, a seconda che si riferiscano al carattere universale dell'epoca borghese,*

di popolarità che ne sarebbe inevitabilmente seguita: ed infatti gli insulti, le intimidazioni, le accuse di *tradimento* non si fecero attendere. In compenso molti intellettuali, di ben altra impostazione filosofica e collocazione politica, preferirono saltare sul carro 'vincente' e civettare per ogni dove... salvo poi voltar gabbana al nuovo cambio di vento.

Ma l'elemento veramente decisivo è un altro, e lo spiega esemplarmente Salvatore Tassinari. *"Adorno e Horkheimer hanno sempre rifiutato la traduzione della loro «teoria critica» della società in concreti programmi d'azione, poiché questo avrebbe comportato, ai loro occhi, la compromissione con la realtà oggetto di critica. Estranei al convincimento marxiano dell'inerenza della teoria alla «praxis» trasformatrice del mondo, essi hanno sempre rivendicato l'autosufficienza della teoria, considerata di per sé pratica contestativa dell'esistente"*. E non a caso, *"proprio negli anni del successo delle loro dottrine tra i giovani contestatori del '68, Horkheimer e Adorno si [erano] già distanziati dal marxismo e dalle prospettive rivoluzionarie cui fino ad allora avevano guardato"*; soprattutto per un semplice – per quanto sofferto – motivo: *"la disincantata consapevolezza dell'improbabilità della rivoluzione socialista"*; all'origine dell' *"aristocratico quanto amaro isolamento intellettuale"*³⁴⁷ a cui entrambi si erano progressivamente votati.

Per quanto riguarda Marcuse, è indubbio che la sua implicazione nell'area culturale e politica della sinistra rivoluzionaria fu diretta e consapevole; non a caso, una delle fotografie più celebri di quegli anni lo ritrae proprio a Francoforte mentre si rivolge ad una folla di studenti (era il periodo del vasto movimento internazionale di solidarietà per l'attivista americana Angela Davis). Ci permettiamo però di sottolineare come anche le sue pagine più esplicite sul delicato tema, ad esempio, del «soggetto rivoluzionario», vadano lette e valutate nella loro integrale compiutezza. Perché in fondo il problema della rivoluzione si pone in una società profondamente ingiusta, anche quando si ammanta delle candide vesti della *democrazia*; perché la rabbia degli oppressi non sempre, purtroppo, può essere curata con un certo perbenismo 'riformista'; perché lo scandalo di tre quarti di pianeta schiavizzato ad uso e consumo del capitalismo globale, è possibile solo ad una condizione: la più inaudita, feroce e disumana *violenza* di pochi privilegiati su molti 'sfortunati' (e non *una tantum*, ma ogni minuto, di ogni giorno, della vita di miliardi di persone). E visto che ormai anche il *quarto* di pianeta che si credeva beneficiato dai fasti del liberal-capitalismo sta pagando a duro prezzo l'epoca consolidata della crisi continua, e non più ciclica, forse qualche riflessione più meditata su certe pagine di Marcuse non farebbe male; quantomeno suonerebbero un po' stonate le sottili disquisizioni sulla «violenza» e sui «cattivi maestri» di molti professionisti dell'ipocrisia.

*"Non coloro che muoiono – ci ricorda proprio Marcuse – ma coloro che muoiono prima di quando debbano e vogliono morire, coloro che muoiono tra sofferenze, costituiscono il grande atto di accusa contro la civiltà. E sono anche i testimoni della colpa imperdonabile dell'umanità. La loro morte crea la dolorosa consapevolezza che essa non era necessaria, che poteva essere altrimenti. Ci vogliono tutte le istituzioni e tutti i valori di un ordine repressivo per far tacere la cattiva coscienza per questa colpa"*³⁴⁸. Una colpa che è Horkheimer ad esprimere, in modo intensamente evocativo, in un breve aforisma significativamente intitolato «I complici», laddove sibila che noi *"non abbiamo il diritto di lamentarci, qualunque cosa avvenga: giacché sediamo comodi e tranquilli nelle nostre poltrone, pranziamo e discettiamo, pur sapendo che si è scatenato l'inferno. Anche noi facciamo parte dei demoni – anche noi"*³⁴⁹.

a particolari tendenze e strategie a lungo termine o a singoli passi condizionati tatticamente. Una confusione fra questi piani può, come insegnano le più recenti esperienze, avere conseguenze pratiche molto negative". A. SCHMIDT, *Postscritto* ... op. cit. (1974), volume II, pagg. 324-325.

³⁴⁷ S. TASSINARI, *La Scuola di Francoforte...* op. cit. (2002), volume I, pagg. 548-549 e 552.

³⁴⁸ H. MARCUSE, *Eros...* op. cit. (1955), pag. 247. *"C'è un fondo di verità nel detto che ciò che accade al corpo non può toccare l'anima. Ma questa verità ha assunto nell'ordine esistente un volto terribile. Si è fatto ricorso alla libertà dell'anima per giustificare la miseria, il martirio e la servitù del corpo. Essa è servita a mettere ideologicamente l'esistenza in balia dell'economia del capitalismo. Ma, se ben intesa, la libertà dell'anima non indica che l'uomo partecipi di un aldilà eterno, dove tutto andrà bene alla fine, quando l'individuo non potrà più trarne vantaggio. Essa anticipa piuttosto la verità più alta, secondo cui è possibile in «questo» mondo una forma di esistenza sociale, in cui non sia l'economia a decidere già di tutta la vita degli individui. L'uomo non vive di solo pane: di questa verità non ci si può affatto sbarazzare falsandone il significato, come se il nutrimento dell'anima fosse un surrogato sufficiente per il troppo poco pane"*. H. MARCUSE, *Sul carattere affermativo della cultura* (1937), in *Cultura e società* (1965), Torino 1982, pagg. 62-63.

³⁴⁹ M. HORKHEIMER, *I complici* (1956), in *Taccuini 1950-1969* (edizione postuma 1974), numero 64, Genova 1988, pag. 32.

Sin dall'inizio la libera iniziativa non fu propriamente una benedizione. In quanto libertà di lavorare o di far la fame, essa voleva dire fatica, insicurezza e paura per la grande maggioranza della popolazione. Se l'individuo non fosse più obbligato a provare quanto vale sul mercato, nella sua qualità di «libero» soggetto economico, la scomparsa di questo genere di «libertà» sarebbe uno dei più grandi successi della civiltà. I processi tecnologici di meccanizzazione e di unificazione potrebbero liberare l'energia di molti individui, facendola confluire in un regno ancora inesplorato di libertà al di là della necessità. La stessa struttura dell'esistenza umana ne sarebbe modificata; l'individuo verrebbe liberato dal lavoro di un mondo che gli impone bisogni e possibilità a lui estranei. L'individuo sarebbe libero di esercitare la sua autonomia in una vita che sarebbe ormai veramente sua. Se fosse possibile organizzare e dirigere l'apparato produttivo verso la soddisfazione dei bisogni vitali, il controllo di esso potrebbe benissimo venire accentrato; tale controllo non sarebbe d'ostacolo all'autonomia individuale, ma la renderebbe possibile.

Questo obiettivo è pienamente alla portata della società industriale avanzata, rappresentando il *fine* della razionalità tecnologica. Nella realtà sembra però operare la tendenza contraria: l'apparato impone le sue esigenze economiche e politiche, in vista della difesa e dell'espansione, sul tempo di lavoro come sul tempo libero, sulla cultura materiale come su quella intellettuale. In virtù del modo in cui ha organizzato la propria base tecnologica, la società industriale contemporanea tende ad essere totalitaria. Il termine «totalitario», infatti, non si applica soltanto a una organizzazione politica terroristica della società, ma anche ad una organizzazione economico-tecnica, non terroristica, che opera mediante la manipolazione dei bisogni da parte di interessi costituiti.

Essa preclude per tal via l'emergere di una opposizione efficace contro l'insieme del sistema. Non soltanto una forma specifica di governo o di dominio partitico producono il totalitarismo, ma pure un sistema specifico di produzione e di distribuzione, sistema che può essere benissimo compatibile con un «pluralismo» di partiti, di giornali, di «poteri controbilanciatisi» [...]

Nello stadio più avanzato del capitalismo, questa società è un sistema moderatamente pluralistico, nel quale le istituzioni in concorrenza fra loro convergono nel solidificare il potere dell'insieme sull'individuo. D'altra parte, per l'individuo amministrato un'amministrazione pluralistica è assai meglio di una amministrazione totale. Nel primo caso un'istituzione può sempre proteggerlo contro l'altra; un'organizzazione può moderare la spinta dell'altra; si può calcolare quali possibilità esistono di sfuggire e mutare rotta. Il governo di diritto, quali che siano le sue limitazioni, è pur sempre infinitamente più sicuro del governo al di sopra o in assenza del diritto.

In vista delle tendenze che oggi prevalgono, bisogna tuttavia chiedersi se questa forma di pluralismo non acceleri la distruzione del pluralismo stesso. La società industriale avanzata è veramente un sistema di poteri che si controbilanciano l'uno con l'altro. Ma queste forze si elidono a vicenda e finiscono per riunirsi a livello superiore, nell'interesse comune che hanno a difendere ed estendere la posizione acquisita, a combattere le alternative storiche, a contenere il mutamento qualitativo. I poteri controbilanciatisi non includono quelli che vanno contro l'insieme del sistema (...).

La realtà del pluralismo diventa ideologica, ingannevole. Esso sembra estendere più che ridurre la manipolazione e la coordinazione, sembra promuovere l'integrazione funesta piuttosto che contrapporsi ad essa. Le istituzioni libere competono con quelle autoritarie nel fare del «Nemico» una forza mortale che opera 'entro' il sistema (...) perché il Nemico è un dato permanente. Non fa parte della situazione d'emergenza ma del normale stato di cose (...)

Né la produttività crescente, né l'alto tenore di vita dipendono dalla minaccia esterna, ma da questa dipende il fatto di usarli per contenere il mutamento sociale e perpetuare la servitù. Il Nemico è il denominatore comune di ciò che si fa e non si fa. Ed esso non si identifica con il comunismo o il capitalismo quali sono in realtà; nei confronti dell'uno come dell'altro, il Nemico è lo spettro reale della liberazione.

HERBERT MARCUSE, *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata* (1964). Traduzione di Luciano Gallino e Tilde Giani Gallino. Edizioni Einaudi, Torino 1991, pagg. 22-23 e 70-71.

[2] GLI ESITI POLITICI DEL PENSIERO DI ADORNO E HORKHEIMER. Polemiche e banalità a parte, se volessimo individuare uno sbocco finale per la complessa vicenda intellettuale della «Scuola di Francoforte», non potremmo che ricavarne la desolante impressione di una pessimistica resa al mondo. *"Io credo che gli uomini, in siffatto mondo amministrato – disse Horkheimer nel 1970 – non potranno sviluppare liberamente le loro capacità, ma si adatteranno a regole razionalizzate. Gli uomini del mondo futuro*

*agiranno automaticamente: a un segnale rosso si fermeranno, a un segnale verde proseguiranno. Obbediranno a segnali*³⁵⁰. Vero è che Marcuse, pochi anni prima della morte, scrisse che *"l'orizzonte della storia è ancora aperto: se il ricordo di ciò che è passato diventerà una forza motrice per la trasformazione del mondo, si sarà intrapresa con ciò la lotta per una rivoluzione finora soffocata in tutte le precedenti rivoluzioni storiche"*³⁵¹; ma non si può fare a meno di ricordare che era il 1977 l'anno di questo messaggio di speranza, e che oggi l'eredità di Marcuse si è letteralmente sbriciolata nel panorama culturale e sociale degli anni Duemila.

Tuttavia, è possibile avvertire un cambio di prospettiva uscendo dal campo propriamente filosofico e sociologico, concentrando cioè la nostra attenzione sulla fase finale delle riflessioni di Horkheimer, che per le sue sofferte aspirazioni a qualcosa di sovra-umano esprime un anelito 'religioso' drammaticamente dirompente. Si tratta, a scanso di equivoci, della *laica* esternazione di un profondo disagio esistenziale, una sorta di grido d'aiuto a una realtà che convenzionalmente possiamo definire divina; e quindi difficile da digerire sia nell'ottica banalmente superficiale del sazio agnosticismo irreligioso dell'uomo moderno, ma anche, paradossalmente, per larga parte del cristianesimo cloroformizzato, statico e pesante che ci circonda.

A fine anni sessanta, nel corso di un'intervista, Horkheimer, riferendosi all'amico Adorno, disse a un giornalista tedesco che *"egli ha sempre parlato della nostalgia dell'Altro, però senza utilizzare mai la parola cielo o eternità o bellezza o qualcosa di simile. Ed io credo, e questo ha del grandioso nella sua problematica, che egli, interrogandosi sul mondo, in ultima analisi ha inteso l'«Altro», ma era convinto che questo «Altro» non è possibile comprenderlo descrivendolo, ma solo interpretando il mondo, così come esso è, con riferimento al fatto che esso, il mondo, non è l'unico, non è la meta in cui possano trovare riposo i nostri pensieri"*³⁵². Ed infatti Adorno, non a caso, assegnava alla filosofia un compito che andava oltre il semplice riferimento all'immediatezza mondana. *"La filosofia, quale solo potrebbe giustificarsi al cospetto della disperazione, è il tentativo di considerare tutte le cose come si presenterebbero dal punto di vista della redenzione. La conoscenza non ha altra luce che non sia quella che emana dalla redenzione sul mondo"*, perchè si tratta, addirittura, della necessità di individuare le prospettive in cui il mondo possa rivelare le sue fratture, *"come apparirà un giorno, deformato e manchevole, nella luce messianica"*. In definitiva, per Adorno il punto cruciale è proprio ottenere tali prospettive *"senza arbitrio e violenza, dal semplice contatto con gli oggetti: questo, e questo soltanto, è il compito del pensiero"*³⁵³.

Per Horkheimer, comunque, è impossibile, *"di fronte al dolore del mondo, di fronte all'ingiustizia, (...) credere nel dogma dell'esistenza di un Dio onnipotente e sommamente buono"*³⁵⁴; e tuttavia, dire qualcosa di definitivo, pro o contro, su di Lui, non è alla portata delle facoltà umane. Quel che è certo, comunque, è che il rifiuto dell'ingiustizia del mondo induce nell'uomo la speranza dell'esistenza di Dio. Dio non è, dunque, una certezza metafisica, oggetto del sapere umano, ma un anelito insopprimibile, la *nostalgia del Totalmente Altro* – e tale deve essere.

Già nella tesi di laurea, quindi negli anni giovanili, Horkheimer aveva affrontato il problema religioso. Analizzando il tema del rapporto teologia-filosofia-scienza in Kant, Horkheimer, a partire dalla propria interpretazione della teoria della *Gestalt*, giungeva al rifiuto del pregiudizio antiessenzialistico della scienza galileiana e quindi al riconoscimento della legittimità delle domande ontologiche, proprio per quanto attiene al loro contenuto specifico. Ma come sottolinea Buttiglione, *"questo recupero della domanda filosofica e teologica non implica ancora un recupero di una risposta teologica al problema. Esistono infatti logicamente tre soluzioni possibili: la via hegeliana che rende la ragione immanente alla storia, con inclusa la sua possibile continuazione nel senso di un ateismo prometeico, che vede*

³⁵⁰ M. HORKHEIMER, *La nostalgia del Totalmente Altro* (1970), Brescia 1990, pagg. 97-98.

³⁵¹ H. MARCUSE, *La dimensione estetica* (1977), Milano 1978, pag. 93.

³⁵² M. HORKHEIMER, *Himmel, Ewigkeit und Schonheit*, in «Der Spiegel», n. 33, anno 1969, pagg. 108-109; ripreso da R. Gibellini, *Religione e teologia in Max Horkheimer* (1972), editoriale introduttivo a *La nostalgia del totalmente altro* di M. Horkheimer, Brescia 1990, pagg. 11-12.

³⁵³ T. W. ADORNO, *Per finire* (1946-47), in *Minima...* op. cit. (1951), pag. 304. La conclusione merita di essere riportata: *"il pensiero che respinge più appassionatamente il proprio condizionamento per amore dell'incondizionato, cade tanto più inconsapevolmente, e quindi più fatalmente, in balia del mondo. Anche la propria impossibilità esso deve comprendere per amore della possibilità. Ma rispetto all'esigenza che così gli si pone, la stessa questione della realtà o irrealtà della redenzione diventa pressoché indifferente"*.

³⁵⁴ M. HORKHEIMER, *La nostalgia...* op. cit. (1970), pag. 69.

*nell'uomo il soggetto capace di trasformare integralmente secondo ragione la natura; un pessimismo che concluda per la estraneità reciproca di mondo e ragione, non riconoscendo alla totalità 'razionale' che l'applicazione della casualità teleologica permette di scoprire nella natura un carattere di razionalità sostanziale, ma piuttosto il segno evidente della irragionevolezza della ragione; una nuova forma di religiosità"*³⁵⁵.

La questione rimane aperta, ma *"in ogni caso – prosegue l'autore – il rapporto tra religione e vita mondana fondato da Kant ed il dualismo fra ispirazione dell'agire e sfera della volontà etica da un lato, e contenuti materiali dell'azione e sfera dell'analisi scientifica dall'altro, viene rimesso in discussione. Usando un linguaggio, che Horkheimer farà proprio in un periodo alquanto posteriore, si può già dire che il ruolo della filosofia e della teologia, nella forma che esse vengono ad avere quando si sottopongono alla divisione borghese del lavoro e rinunciano alla pretesa di totalità, per adattarsi ad occupare quello degli spazi precostituiti nell'ordinamento delle scienze che verrà loro assegnato dal potere dominante, è contestato radicalmente fin da questi scritti giovanili"*³⁵⁶. In sostanza, già nel ventisettenne Horkheimer si scorge, accanto ad un materialismo sostanzialmente *pessimista*, la coscienza di un possibile 'ruolo' della religione, come alternativa alla riduzione totalitaria dell'uomo; il desiderio di libertà e di giustizia, destinato storicamente ad un inesorabile scacco, trovano nell'anelito al «Totalmente Altro» – per usare ancora la terminologia dell'Horkheimer maturo – una *chance* di possibile affermazione.

L'adesione al Marxismo sembrò a Horkheimer il naturale compimento di tali premesse; la disillusione fu graduale ma inesorabile, soprattutto dopo l'analisi di fondo della barbarie nazista e la comprensione della natura tirannica dello stato sovietico. Già nel corso degli anni trenta, l'amico Friedrich Pollock aveva lucidamente criticato le convinzioni comuni dell'ortodossia marxista sull'*imminente crollo* del sistema capitalista, alla luce di una acuta analisi del *New Deal* di Roosevelt³⁵⁷; in piena sintonia con lui, anche Horkheimer intuì ben presto come la tendenza all'intervento statale nell'economia, al di là della polemica tra liberisti e riformisti, non solo garantisce la sopravvivenza del sistema ma tracciasse la strada maestra verso un sempre più invasivo «capitalismo di Stato»³⁵⁸. La conseguenza non poteva che essere l'innalzamento del livello di autoritarismo, in un coacervo di interessi incrociati fra i grandi monopoli industriali e finanziari e le «burocrazie governative» (come le chiamava Pollock); e pertanto il totalitarismo nazista, al di là delle apparenze, fu *"la più piena esplicitazione della natura intrinsecamente autoritaria del capitalismo di stato (...), avendo in comune con il liberalismo, [di cui] non ne sarebbe che una variante, la medesima base sociale: la proprietà capitalistica"*³⁵⁹. Nella piena condivisione di questi giudizi, mutuati sia da Pollock che da Marcuse³⁶⁰, Horkheimer giunse ad affermare che *"il fascismo è la verità della società moderna"*, nella misura in cui l'origine stessa della 'modernità', cioè la rivoluzione illuminista del 1789, recava già in se, *"fin dall'inizio, la tendenza al nazismo"*³⁶¹. Non che ciò fosse *necessario*: ma in determinate fasi storiche, la logica stessa del sistema liberale *esige* di trascinare nella sua insita e connaturata deriva autoritaria³⁶².

Scrivendo verso la fine degli anni trenta, e quindi nel periodo culminante del nazi-fascismo europeo, Horkheimer ribadiva che *"il fascismo non contrasta con la società borghese ma, al contrario, in determinate condizioni storiche ne è la forma conseguente. In forza delle leggi immanenti al suo*

³⁵⁵ R. BUTTIGLIONE, *Dialettica...* op. cit. (1975), pag. 62 (1412).

³⁵⁶ R. BUTTIGLIONE, *Dialettica...* op. cit. (1975), pag. 62 (1412).

³⁵⁷ Cfr. F. POLLOCK, *Die gegenwertige Lage des Kapitalismus und die Aussichten einer planwirtschaftlichen Neuordnung*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», I, 1-2, anno 1932. Ripreso da S. Tassinari, *La Scuola di Francoforte...* op. cit. (2002), volume I, pag. 547.

³⁵⁸ Tra i saggi più significativi in argomento, cfr. M. HORKHEIMER, *Lo Stato autoritario* (1942), in *La società di transizione* (1972), Torino 1979.

³⁵⁹ S. TASSINARI, *La Scuola di Francoforte...* op. cit. (2002), volume I, pag. 547.

³⁶⁰ Cfr., in particolare, H. MARCUSE, *La lotta contro il liberalismo nella concezione totalitaria dello Stato* (1934), in *Cultura e società* (1965), Torino 1982, pagg. 3-41.

³⁶¹ M. HORKHEIMER, *Gli ebrei e l'Europa* (1939), in *Crisi della ragione e trasformazione dello Stato*, Roma 1978, pagg. 36 e 55.

³⁶² Peraltro accompagnata, spesso, da uno sconcertante consenso di massa, che i regimi fascisti riescono a guadagnare anche tra le classi più povere. Diceva con drammatica consapevolezza WILHELM REICH (1897-1957): *"non sarebbe più logico chiedersi che cos'è, nelle masse e dentro le masse, a render loro impossibile di riconoscere la vera funzione del fascismo? Le solite formule: «i lavoratori devono rendersi conto che...», o le autocritiche del tipo «noi non abbiamo capito che...» non servono a nulla. «Perché» i lavoratori non si rendono conto e «perché» noi non abbiamo capito?». W. REICH, *Psicologia di massa del fascismo* (1933), Milano 1971, pag. 52.*

sistema, nell'attuale periodo il capitale non è più in condizione di occupare parti sempre più grandi della popolazione per il soddisfacimento di bisogni vitali. Esso assume il carattere di cricche oligarchiche che si apprestano a ripartirsi il mondo per sfruttarlo con mezzi moderni. Questa è l'evoluzione attualmente in atto in Europa. Le categorie che in passato hanno svolto un ruolo di mediazione, in questo periodo si sbarazzano della loro apparenza umanitaria (..) Il controllo delle finanze viene assunto anche formalmente dal capitale e dal suo stato. E' esso a decidere come devono vivere i gruppi dominati (..) Diventa inoltre chiaro che alla base del rapporto di lavoro c'era solo formalmente il contratto; ora gli si sostituiscono apertamente il decreto e l'ingiunzione (..) Se nel liberalismo la disuguaglianza era velata dal diritto uguale – il che, non essendo il velo stesso privo di sostanza, garantiva un minimo di libertà – ora i diritti dell'uomo vengono liquidati come ideologia”³⁶³ – e fra l'allucinante tripudio della folla.

Il nocciolo della questione, in definitiva, è che "alla base dell'ideologia ufficiale del liberalismo" c'è, in realtà, il "principio astratto dell'interesse egoistico", il quale, però, nelle società industrializzate, determina una frattura sempre più evidente, e sempre meno mascherata, fra i 'sacri principi' di facciata e la realtà della disgregazione sociale; ma "una volta che l'opinione pubblica diventa consapevole di questa frattura, non rimane nessun efficace principio razionale di coesione sociale", per cui l'unica risorsa a disposizione del potere è il terrore della dittatura rivelata, nuda e cruda nella sua evidenza³⁶⁴. "Questo spiega la tendenza del liberalismo a trasformarsi in fascismo, e la tendenza dei rappresentanti intellettuali e politici del primo a far pace con i suoi nemici"³⁶⁵. Insomma, il passo è breve per un processo che non è degenerativo, ma consequenziale; ciò che fa implodere il sistema, e ne esprime la sua intima tendenza, è l'impossibilità, in un determinato contesto storico – e cioè quando sono troppo a rischio gli interessi dei ceti dominanti – di simulare ancora quell'apparenza di democrazia che in realtà esso non possiede. Se all'origine della «rivoluzione» liberale "la debolezza dello Stato, delle organizzazioni politiche e anche ecclesiastiche era uno dei postulati della borghesia, allo stesso modo che un suo tratto caratteristico era costituito da un atteggiamento critico nei confronti di ogni autorità", sotto la pressione delle nuove classi emergenti essa "scopre l'utilità del governo [forte] contro i concorrenti all'interno e all'estero"³⁶⁶.

Del resto, da un punto di vista più 'individuale', i francofortesi polarizzarono la loro attenzione anche sul livello, per così dire, antropologico del problema. Come spiega a tal proposito Alessandro Monchietto, il punto dirimente sta nella verifica che "il materiale umano di cui sono formate le società democratiche e gli stati totalitari è sostanzialmente lo stesso: attraverso l'utilizzo di strumenti empirici (test, questionari, eccetera), si calcolò il tasso di potenziale fascismo che alberga all'interno di ogni individuo, giungendo alla messa a punto di una «SCALA F» capace di quantificare l'intensità del fascismo potenziale presente in ognuno di noi. In U.S.A. si riscontrò un tasso altissimo; Adorno affermò che questo fatto dimostrava quanto i convincimenti democratici fossero radicati in uno strato molto superficiale della personalità – ed in realtà si fosse «democratici» e «tolleranti» per conformismo – ed esistesse un pericoloso potenziale di totalitarismo presente in ogni società liberale avanzata”³⁶⁷.

³⁶³ M. HORKHEIMER, *Montaigne...* op. cit. (1938), volume II, pagg. 238-239.

³⁶⁴ E peraltro, aggiunge Adorno con la consueta asprezza, "il fascismo è anche effettivamente meno «ideologico» degli altri regimi politici nella misura in cui professa apertamente il principio del dominio, che altrove si preferisce nascondere". T. W. ADORNO, *Pseudomenos* (1945), in *Minima...* op. cit. (1951), pag. 122.

³⁶⁵ M. HORKHEIMER, *Eclisse...* op. cit. (1947), pagg. 24-25.

³⁶⁶ M. HORKHEIMER, *Invarianza e dinamica* (1951), in *La società di transizione* (1972), Torino 1979, pag. 61. A Siegfried Marck che declamava, nel 1938: «liberalismo dell'educazione, principio della critica, religione della libertà, diritti dell'uomo che 'inalienabili erano sospesi in alto', costituiscono gli elementi difensivi del liberalismo al cospetto dello stato forte, senza i quali nessuna civiltà è possibile, con la cui distruzione comincia la barbarie», Horkheimer ribatteva con sarcasmo che "gli elementi difensivi non hanno impedito che i liberali che lo potevano, in Germania, passassero dalla parte dello «stato forte»: non perché erano cattivi liberali, ma perché nel liberalismo i diritti dell'uomo 'sospesi in alto' hanno un loro senso e supporto reale, una loro ragione d'essere nel diritto, saldamente ancorato, di disposizione sui mezzi di produzione; e di conseguenza vengono abbandonati ove, appunto, questo diritto è minacciato"; e non potendo più difenderlo "con la separazione dei poteri e con il governo parlamentare, la borghesia (..) volente o nolente ha dovuto ricorrere al fascismo". M. HORKHEIMER, *La filosofia della concentrazione assoluta* (1938), in *Teoria Critica* (1968), Torino 1974, volume II, pagg. 257 e 262.

³⁶⁷ A. MONCHIETTO, *Dialettica...* op. cit., paragrafo 1. L'Autore, tra l'altro, cita un corrosivo giudizio di Adorno sulla cruda realtà della cosiddetta società del «libero mercato»: "non sono state le leggi dello scambio a condurre all'attuale dominio come forma storicamente adeguata della riproduzione dell'intera società al livello attuale, bensì è stato il vecchio dominio

In tal senso, è appena il caso di dire che le caratteristiche tipiche di ogni sistema di potere non solo sono connaturate a meccanismi sociali e politici che si perpetuano da secoli, ma chiamano in causa anche tendenze psichiche ed istinti profondamente radicati nell'essere umano; ed è proprio su queste tendenze che ogni forma di totalitarismo – qualunque sia l'apparenza esteriore della sua essenza fascista – ha sempre fatto aggio per manipolare le coscienze. *"Gli impulsi che il soggetto si rifiuta di ammettere come suoi e che tuttavia gli appartengono – affermano i nostri due Autori – vengono attribuiti all'oggetto: alla vittima potenziale. Nel comune paranoico la scelta di essa non è libera, ma obbedisce alle leggi della sua malattia. Nel fascismo questo contegno è investito dalla politica, l'oggetto della malattia è determinato secondo criteri pratici, il sistema allucinatorio diventa norma razionale nel mondo, e la deviazione nevrosi. Il meccanismo che l'ordine totalitario assume al proprio servizio è antico come la civiltà (..) Sempre il cieco omicida ha visto nella vittima il persecutore, da cui era costretto disperatamente a difendersi, e i regni più potenti hanno sentito, prima di assalirlo, come una minaccia intollerabile anche il più debole dei loro vicini. La razionalizzazione era un pretesto, e coatta, ad un tempo. Chi è stato scelto a nemico è già percepito come tale. La disfunzione è nell'incapacità di distinguere, da parte del soggetto, fra la parte propria e quella altrui nel materiale proiettato"*³⁶⁸.

E per colorare il dramma a tinte ancor più fosche, la spietata analisi dei *francofortesi* investe anche il presunto ruolo delle opposizioni, che non di rado solo in apparenza esprimono una vera alternativa al sistema, poiché in realtà anch'esse rischiano di precipitare nel vortice seriale dei mille compiti precostituiti dell'alveare sociale: nella fattispecie, nei tanti *clichés* di un anticonformismo del tutto organico, al di là della facciata, alla conservazione dello *status quo*. Pessimista più che mai, è Adorno a spiegarci come *"la società è integrale prima ancora di essere governata in modo totalitario. La sua organizzazione abbraccia e ricomprende in sé anche quelli che la combattono, e uniforma e modella la loro coscienza. Anche gli intellettuali che conoscono perfettamente, dal punto di vista politico, tutti gli argomenti che si possono addurre contro l'ideologia borghese, soccombono, per così dire, a un processo di standardizzazione che, pur nel contrasto radicale dei contenuti, facendo leva sulla loro disponibilità ad adattarsi a loro volta, li avvicina talmente allo spirito dominante che la loro posizione diventa, di fatto, sempre più casuale, e finisce per dipendere solo da preferenze sottili e impalpabili o dalla valutazione che ciascuno di essi può fare delle proprie 'chances'. Ciò che appare loro «soggettivamente» radicale e di sinistra, obbedisce «oggettivamente» a tal punto e in modo così rigido a un settore dello schema riservato apposta per loro e per i loro simili, che il radicalismo si riduce a una questione di astratto prestigio, alla legittimazione di chi sa per che cosa e contro che cosa un intellettuale deve essere al giorno d'oggi"*³⁶⁹.

Passando all'altro versante degli anni della «guerra fredda», quello dei cosiddetti Stati «comunisti» dell'Europa dell'est, il giudizio è altrettanto duro. Adorno parla di un *"materialismo arrivato al potere politico"* che, esattamente come quel *"mondo che esso un tempo voleva mutare (..) incatena ancora la coscienza, invece di comprenderla e di mutarla a sua volta. Apparati terroristici dello stato si barricano, diventando istituzioni stabili, dietro il pretesto frusto di una dittatura (..) del proletariato"* che è un *"insulto alla teoria con cui si sciacquano la bocca: essi incatenano i loro sudditi ai loro interessi più prossimi"*³⁷⁰. Analogamente, anche Horkheimer nega ogni rapporto fra gli ideali del comunismo e la cruda realtà delle *"tirannidi sovietiche"*, e riconducendo tale esperienza nell'alveo del «capitalismo di Stato», la giudica alla stessa stregua del totalitarismo fascista³⁷¹. Di più, entrambi

a penetrare in certi momenti nell'apparato economico, e, una volta assoggettato pienamente, a frantumarlo, rendendosi così più facile il compito. Con tale abolizione delle classi il dominio di classe afferma veramente se stesso. La storia, stando al quadro dell'ultima fase economica, è storia di monopoli. Se si guarda alle manifeste usurpazioni oggi esercitate concordemente da coloro che sono a capo del capitale e del lavoro, essa è storia di lotte per bande, storia di gangs e di rackets". T. W. ADORNO, *Reflexionen zur Klassentheorie*, in *Gesammelte Schriften*, volume 8, pag. 381; la versione italiana da noi reperita, in una traduzione leggermente diversa, è *Riflessioni sulla teoria delle classi* (1942), in *Scritti sociologici* (edizione postuma 1972), Torino 1976, pagg. 338-339.

³⁶⁸ M. HORKHEIMER e T. W. ADORNO, *Dialettica...* op. cit. (1947), Torino 1980, pagg. 201-202.

³⁶⁹ T. W. ADORNO, *Stampe Piper* (1946-47), in *Minima...* op. cit. (1951), pagg. 248-249.

³⁷⁰ T. W. ADORNO, *Dialettica...* op. cit. (1966), pagg. 182-183.

³⁷¹ Cfr. M. HORKHEIMER, *Il futuro della borghesia* (1956), in *Taccuini 1950-1969* (edizione postuma 1974), numero 67, Genova 1988, pag. 33. E se in queste tirannidi lo Stato è diventato *"il raggianti carro pilotato dalle cricche più scaltre"* (che più avanti, a pagina 58, non esita a definire *"gli assassini del Cremlino"*), su Stalin il giudizio di Horkheimer è ancor più sprezzante. *"A proposito di Stalin e di tipi simili ci si fanno spesso idee sproporzionate: si attribuisce loro una personalità*

si convinsero che il fallimento pratico del «socialismo reale» fosse anche la conseguenza di gravi limiti teorici: non un incidente di percorso, ma il risultato di presupposti cruciali della stessa dottrina marxista.

Il fatto è che *"l'avverarsi inevitabile dell'evento rivoluzionario – afferma il Galeazzi – può essere sostenuto, da chi accetta questa impostazione, solo a patto di una concezione deterministica della storia, che riduce l'uomo ad una marionetta manovrata dai meccanismi economici, dalle condizioni strutturali che determinerebbero il processo storico. Ancora una volta l'uomo è considerato come uno strumento, non è padrone di sé, è alienato, cioè privato della sua umanità perché ridotto a cosa (...). Se l'uomo è uno strumento del processo storico, una rotella del meccanismo, senza possibilità di incidere sul suo procedere ineluttabile, come si può affermare, se non gratuitamente e contraddittoriamente, che alla fine ne diventerà il protagonista?"*³⁷².

A tal proposito, già nell'immediato dopoguerra, quando ancora la realtà dell'Unione Sovietica era immersa in una mistificante esaltazione, Adorno diceva che anche *"i marxisti non sono immuni da questo pericolo. Ormai guariti dalla fede socialdemocratica nel progresso culturale, e messi di fronte alla barbarie crescente, essi sono continuamente tentati – in nome della tendenza oggettiva – ad appellarsi ad essa, e – in un atto di disperazione – ad attendere la salvezza dal nemico mortale, che, come «antitesi», dovrebbe produrre, in modo cieco e misterioso, il lieto fine"*³⁷³. Per Adorno e Horkheimer, al contrario, la reale possibilità dell'uomo in ordine al proprio riscatto è racchiusa nel rifiuto di ogni concezione deterministica dell'esistenza, segnatamente nel rigetto della violenza come metodo storico; andando più in profondità, i due autori riconoscono i limiti umani dell'azione sociale e politica, incapace di rinnovare di per sé la vera fonte originaria dei mali che affliggono la vita, e cioè l'egoismo³⁷⁴. Da qui la necessità del trascendimento della dimensione intra-mondana, in un'ottica di superamento dell'immanenza della condizione umana: *"così – afferma ancora Galeazzi – è recuperata una corretta condizione esistenziale-conoscitiva per affrontare il problema. Horkheimer dice che «voler salvare un senso incondizionato senza Dio è presuntuoso»*³⁷⁵, che è esattamente il motivo per cui *"la teoria critica contiene almeno un rimando teologico all'Altro"*³⁷⁶.

[3] HORKHEIMER E LA QUESTIONE RELIGIOSA. L'analisi del Galeazzi è quantomai opportuna, perchè evita di cadere in una interpretazione superficialmente 'apologetica' dell'ultima fase del pensiero di Max Horkheimer. Qualcuno, infatti, non ha perso l'occasione per parlare di una sorta di conversione – addirittura la *"confessione di un eretico sul letto di morte"*³⁷⁷ –, e questo non è affatto vero; non diamo, sia ben chiaro, un giudizio di merito (le convinzioni religiose o meno appartengono alla sfera più intima della coscienza individuale, e meritano in ogni caso il massimo rispetto), ma ci limitiamo a registrare i fatti³⁷⁸, senza forzature strumentali né banalizzazioni di dubbio gusto.

«grandiosa, profonda», semplicemente perché hanno tanto potere. Ma la circostanza che un tale si arrampichi così in alto, e poi possa fare tanto danno, non testimonia affatto della grandezza del suo carattere o anche solo del suo pensiero. Si sottovaluta quanto può essere ottenuto con la brutalità, una volta che un individuo abbia raggiunto un posto importante. E' probabile che Stalin personalmente non sia niente di più di un gangster, un capomafia brutale che non sopporta critiche e tratta gli altri come merda, eccetto quando sono più potenti di lui (...). Quanto appaiono insignificanti i suoi colleghi Al Capone e Mickey Cohen rispetto a questo protagonista mondiale!". M. HORKHEIMER, *La personalità storica* (1956), in *Taccuini 1950-1969* (edizione postuma 1974), numero 48, Genova 1988, pag. 27.

³⁷² U. GALEAZZI, *Responsabilità personale e peccato sociale*, in «Communio» n. 78, Milano, novembre-dicembre 1984, pag. 103.

³⁷³ T. W. ADORNO, *Il bagno...* op. cit. (1944), pag. 41.

³⁷⁴ *"Abitualmente gli uomini sono poco inclini a occuparsi degli aspetti confusi della loro vita privata e pubblica: si sentono insicuri e sanno di muoversi su un terreno pericoloso. Nella nostra attuale divisione del lavoro questi problemi sono affidati al filosofo o al teologo. Oppure gli uomini si consolano con l'idea che le dissonanze sono passeggere e che in fondo tutto va bene. Tuttavia l'ultimo secolo di storia europea ha dimostrato inconfutabilmente che, per quanto ostentino sicurezza, gli uomini sono incapaci di organizzare la propria vita in conformità con le loro idee di umanità. Un abisso separa le idee in base alle quali giudicano sé stessi e il mondo, dalla realtà sociale che essi producono con le loro azioni".* M. HORKHEIMER, *La funzione...* op. cit. (1940), in *Teoria critica* (1968), volume II, pag. 300.

³⁷⁵ U. GALEAZZI, *Responsabilità...* op. cit. (1984), pag. 105.

³⁷⁶ M. HORKHEIMER, *La nostalgia...* op. cit. (1970), pag. 90.

³⁷⁷ L'affermazione è citata da Rosino Gibellini, ma per essere poi contestata. R. GIBELLINI, *Religione...* op. cit. (1972), pag. 11.

³⁷⁸ Nelle sue linee essenziali, Horkheimer è sempre rimasto fedele ad una opzione ateistica che si rispecchia, ad esempio, in pagine come questa: *"ciò che è accaduto agli uomini che sono morti non sarà più sanato da nessun futuro. Essi non saranno mai più risvegliati affinché siano felici nell'eternità. Natura e società hanno compiuto verso di loro la loro opera, e*

Restiamo ancorati, dunque, all'onestà intellettuale ed alla sobrietà di pensiero. Dice Helmut Gumnior che *"appartiene forse – a guardar le cose un po' superficialmente – a ciò che si chiama l'«ironia dello spirito», il fatto che oggi ci siano teologi che annunciano la morte di Dio, e ci siano invece filosofi o sociologi, che cercano l'infinito e costatano la finitezza dell'uomo. Ad uno sguardo approssimativo sembra che stiamo assistendo ad un mutamento intellettuale di fronti di proporzioni quasi gigantesche (..) In tutto questo stupisce di più la conversione di taluni marxisti che non la «nuova prassi» (Metz) di alcuni cristiani. Ma lo stupore dura solo finché i marxisti – ed anche i cristiani – sono visti come marionette di una visione del mondo istituzionalizzata e per lungo tempo considerata in astratto"*³⁷⁹.

In tal senso, aveva ben sintetizzato i termini della questione Quirino Principe, laddove affermava che *"il discorso dell'ultimo Horkheimer procede tra ambiguità e illuminazioni, e queste ultime sono, in fondo, altrettanti atti di coraggio. Così, egli afferma oggi che piuttosto che garantire la conservazione dell'esistenza, l'impegno più essenziale è quello di dare un senso all'esistenza. E' escluso, peraltro, che la storia futura dia un senso all'esistenza presente: vuole Horkheimer suggerire che è l'eterno ad offrire una spiegazione? Non pare, o almeno un simile enunciato non avrebbe, come egli dice, un significato filosofico; può essere però una nostalgia o un postulato etico, un «come se»"*³⁸⁰: una differenza, evidentemente, non di poco conto.

Due anni prima della morte, Horkheimer ribadì ad un giornalista, che gli aveva chiesto di chiarire l'influenza della religione sul suo campo di studi, che *"lo sforzo di ricondurre una moralità umana naturale a delle radici teologiche"* è un'opzione da salvare, ma ciò *"non significa affermare la «verità» di tale origine teologica. La «teoria critica» ha imparato la lezione di Kant, secondo cui non si può parlare dell'aldilà, ma proprio questa enunciazione negativa, in fondo, è un salto che oltrepassa l'aldiquà. Le nostre conoscenze si riferiscono al mondo dei fenomeni, e noi chiamiamo realtà il modo con cui i dati della coscienza vengono ordinati dalle funzioni intellettuali del soggetto. Ma la realtà empirica non è l'assoluto".* E tuttavia, prosegue Horkheimer, *"malgrado il mio tentativo di salvare la presenza dei cosiddetti valori spirituali all'interno dello sviluppo tecnico dell'uomo, io non ho mai attribuito allo spirito una sostanzialità indipendente, un'«essenza». Per quanto riguarda la religione, e in particolare la religione cristiana, ho notato spesso che i suoi protagonisti più eminenti sono stati in gran parte, nel loro modo di agire, dei veri anticristiani e nemici dello spirito (..). Malgrado tutto ciò, la conseguenza pratica dell'analisi della società prevede, accanto a tendenze rivoluzionarie, anche la difesa di elementi culturali di origine teologica"*³⁸¹.

Horkheimer, insomma, non ha mai mutato il suo giudizio di fondo sul Cristianesimo, espresso in varie occasioni, e non di rado in modo duro e provocatorio. *"La pretesa apparentemente oppositoria di riferire concetti aggressivi – quali quelli di dominio di classe e imperialismo – unicamente agli stati capitalistici e non, in pari misura, ai sedicenti stati comunisti, contrasta con gli impulsi che oggi come in passato ci determinano, non meno dei pregiudizi corrispondenti degli altri. Il socialismo, l'idea della democrazia realizzata nei suoi contenuti, nei paesi del materialismo dialettico è stato ormai da tempo pervertito in strumento di manipolazione, come il verbo cristiano nei secoli sanguinosi della cristianità"*³⁸². Analisi altrettanto graffianti si riscontrano in decine di altre pagine, per le quali c'è solo l'imbarazzo della scelta. *"Quei monaci che ritenevano che la vita terrena non valesse nulla (..) avevano ragione, per quanto concerne la vita terrena. Che il loro concetto dell'eternità, in cui atten-*

l'idea del giudizio universale, che ha dato forma all'infinita aspirazione degli oppressi e dei morenti, non è altro che un residuo del pensiero primitivo, che non riconosce come l'uomo non svolga alcuna funzione nella storia naturale, e umanizza l'universo. In questa immensa indifferenza, l'unico luogo in cui l'ingiustizia patita possa essere soppressa, l'unica istanza che non l'accetti è la coscienza umana. La bontà onnipotente che cancellerebbe il dolore nell'eternità non è mai stata altro che la proiezione della partecipazione umana nel cieco universo. Arte e religione, in cui ha trovato espressione questo sogno, sono, da un lato, testimonianze immediate di questa insoddisfazione, come dall'altro sono diventate, in molti luoghi dell'umanità, puri strumenti di dominio". M. HORKHEIMER, *Sulla metafisica...* op. cit. (1934), volume I, pag. 195.

³⁷⁹ H. GUMNIOR, *Preistoria e contesto dell'intervista* (1970), introduzione a *La nostalgia del totalmente Altro* di M. Horkheimer, Brescia 1990, pag. 23. L'Autore si riferisce ad una corrente, detta appunto «teologia della morte di Dio», che ebbe un effimero successo negli anni sessanta; JOHANN BAPTIST METZ (1928) è invece noto per la sua «teologia politica».

³⁸⁰ Q. PRINCIPE, *Ritorno della filosofia* (1972), saggio per l'edizione italiana di *Rivoluzione o libertà?* di M. Horkheimer, pagg. 97-98.

³⁸¹ M. HORKHEIMER, *Un nuovo modo di giudicare la rivoluzione. Conversazione con Gerhard Rein* (1971), in *Rivoluzione o libertà?*, Milano 1972, pagg. 105-106.

³⁸² M. HORKHEIMER, *Premessa...* op. cit. (1968), volume I, pag. VIII.

devano la ricompensa, fosse pura follia nei confronti del pensiero (..), non toglie nulla alla verità del giudizio di fondo sull'esistenza. Essi avevano ragione. L'importanza enorme che oggi viene attribuita ai fatti del giorno, grandi e piccoli, indica la decadenza della civiltà (..) La verità del cristianesimo viene in luce nel momento in cui esso si svuota, decadendo a pura ideologia. La scomparsa di quella che in Europa si chiamò «cultura» si identifica con l'assolutizzazione dell'aldilà, che si scatena non appena scompare la fede superstiziosa nell'aldilà. Del resto, per la maggioranza dei cristiani al potere è già sempre stato così³⁸³. Ma il giudizio si fa ancor più corrosivo, se possibile, quando al centro viene posta la figura stessa di Cristo: "chi legge il Vangelo senza intuire che Gesù è morto «contro» quelli che oggi lo difendono, semplicemente non sa leggere. Questa teologia è lo scherno più feroce che un pensiero abbia mai subito"³⁸⁴.

Horkheimer, tuttavia, non confonde mai la dimensione storica della cristianità e della Chiesa con il profondo anelito spirituale espressosi nel Cristianesimo. E' del tutto evidente, infatti, quanto egli abbia sempre avvertito un profondo rimpianto per le «certezze perdute» della religione: soprattutto per le sue conseguenze in termini propriamente umani. "Gli uomini accettano senza reagire la ricomparsa della religione nella nostra epoca. Essi vedono la netta antitesi tra religione e scienza, vedono la frattura che non può più essere colmata, come al tempo della Riforma, dall'identificazione della religione con la pura e semplice fede, o, come nella filosofia moderna, dall'affermazione che le idee religiose trovano il loro superamento e inveramento nella pura razionalità. Al contrario, gli uomini che sanno pensare, e soprattutto i giovani, ritengono decisamente impossibile conciliare le dottrine teologiche con le dottrine scientifiche (..). Questo spiega i grandi sforzi con cui i teologi contemporanei tentano di dare un nuovo volto alla fede, affinché la religione possa accordarsi di nuovo con la scienza"³⁸⁵.

Horkheimer dichiara esplicitamente di non avere fede in Dio. "Oggi non possiamo più ammettere che su questo piccolissimo granello da sabbia che è la Terra rispetto all'Universo, non possiamo più credere che su questo puntino, miliardi di volte più piccolo della Galassia di cui fa parte, gli esseri viventi che vi brulicano abbiano un'anima immortale, e che quindi dopo la morte vengano puniti o premiati per le loro insignificanti azioni. Pure, malgrado queste considerazioni, esiste il profondo rimpianto che quella giustizia di cui la religione e la teologia hanno parlato e ancora oggi parlano non ci sia; e, in ultima analisi, questo è motivo di tristezza. Ogni vero uomo non può che provare dolore al pensiero che tutti gli orrori accaduti sulla Terra e anche oggi frequenti e diffusi non trovino alcun compenso in ciò che la religione chiama eternità (..). Negli anni trenta (..) credevo veramente nella vittoria della rivoluzione. Poi però continuavo: «E anche dopo la fondazione della nuova società, la felicità di coloro che ne faranno parte non rappresenterebbe alcun compenso per le sofferenze di coloro che oggi sono oppressi nella società presente»"³⁸⁶.

Horkheimer, in definitiva, non ha mai smesso di credere che "la realtà non è né una né eterna, gli uomini soffrono e muoiono solo per sé stessi e in circostanze diverse. L'affermazione che la realtà nella sua sostanza è indivisibile contraddice al fatto che caratterizza la storia almeno nella sua forma passata e presente, che l'umanità è scissa in felici e infelici, dominanti e dominati, sani e malati". I concetti con i quali l'uomo cerca disperatamente di attribuire un senso, o quantomeno un minimo significato, ad una realtà frammentaria e dislocata, non devono cedere alla tentazione del mito di "una unità che non esiste"; e tuttavia anch'essi "appartengono alla verità, quale ci è data oggi. La circostanza che si siano formati in connessione con la lotta sociale per la vita vale anche per l'immagine del mondo a cui appartengono, e tuttavia non la rende né falsa né inutilizzabile, ma le vieta soltanto di erigersi a parte di una quasi immutabile totalità della conoscenza"³⁸⁷.

Tutto ciò premesso, se a rigor di termini è evidentemente discutibile questo tentativo di 'laicizzare' la teologia, sarebbe comunque troppo facile chiuderla così: perché non si può rimanere insensibili di fronte allo straziante disagio esistenziale di un non credente che fa drammaticamente i conti con l'incapacità umana di risolvere il perché della vita. "Questo rimpianto per le verità religiose, che si

³⁸³ M. HORKHEIMER, *Falsa importanza* (1961-62), in *Taccuini 1950-1969* (edizione postuma 1974), numero 254, Genova 1988, pag. 142.

³⁸⁴ M. HORKHEIMER, *Gesù* (1959), in *Taccuini 1950-1969* (edizione postuma 1974), numero 182, Genova 1988, pag. 84.

³⁸⁵ M. HORKHEIMER, *Rivoluzione...* op. cit. (1970), pagg. 52-53.

³⁸⁶ M. HORKHEIMER, *Rivoluzione...* op. cit. (1970), pagg. 54-55.

³⁸⁷ M. HORKHEIMER, *Sulla metafisica...* op. cit. (1934), volume I, pag. 186.

vorrebbe non fossero inaccettabili – continua Horkheimer – indica anche la maniera con cui oggi la religione può essere difesa e conservata. Anche nel regno della libertà continuerebbe a pesare sull'umanità la colpa che nella dottrina teologica è chiamata «peccato originale». Perciò la realizzazione di tutte le possibilità, quale che sia, non significherebbe mai, in ogni caso, quell'assoluto appagamento che in passato la religione ha promesso. Ebbene, mi sembra che ora, pur con tutto il rimpianto per una giustizia eterna, noi facciamo il possibile perché il «peccato originale» non sia una mera formula, e perché la colpa rimanga attaccata alla nostra pelle, alla pelle di ciascuno di noi”³⁸⁸: lo sfruttamento del Terzo Mondo, voluto e pianificato per garantire il benessere di solo una minima parte del pianeta, ne è la dimostrazione più tragicamente evidente.

Ma Horkheimer, ormai giunto al punto nevralgico della questione, non fa sconti neppure a sé stesso, e coscientemente mette il dito nella piaga. *“Questa mia considerazione può essere sostenuta solo entro un ordine di idee che abbia una chiara origine teologica. Dirò una frase alquanto audace: senza una base teologica, l'affermazione che l'amore è migliore dell'odio resta assolutamente immotivata e priva di senso. Perché l'amore dovrebbe essere migliore dell'odio? Appagare il proprio odio arreca spesso più soddisfazione che non appagare il proprio amore. Perciò è necessario riflettere sulle conseguenze prodotte dalla liquidazione della religione”*³⁸⁹.

Argomentando in modo più articolato, Horkheimer ribadisce e sviluppa i medesimi concetti nell'ambito di una contestualizzazione storica della parabola discendente della teologia, che in una prima fase poté ancora contare, per così dire, su tentativi razionalistici di preservarne quantomeno i contenuti etici. *“Kant dichiarò che l'obbligo morale, l'imperativo categorico, è immanente alla ragion pratica, e l'esistenza di Dio un postulato necessario che ne deriva. La sua teoria è ingegnosa ma poco plausibile, poiché la morale deriva dalla teologia sul piano logico, e soprattutto su quello storico. Anche se un comportamento civile, socialmente utile, umano, si può spiegare, di fatto, con l'educazione e con fattori psicologici che ne derivano, tuttavia senza il presupposto del comandamento divino l'amore del prossimo, l'onestà e la sincerità, il senso di responsabilità non hanno un fondamento logico migliore dell'odio, e l'aiuto ai sofferenti non è logicamente giustificato più dell'oppressione”*³⁹⁰. Per usare la parole di Adorno, mentre *“la teologia contrapponeva all'insopportabile caducità dell'uomo nella vita falsa e inappagata la speranza nella vita eterna”*, quest'ultima, nell'evoluzione della cultura moderna, *“scompare nella lode della caducità come assoluto (...) Dolore, male e morte sarebbero, come dice il gergo, da «accettare»: non da cambiare”*, con il corollario che tutti debbono *“rispettare l'autorità come tale a causa dell'innata insufficienza umana. Sebbene solo raramente si definisca ancora come voluta da Dio, l'autorità mantiene i simboli di sovranità che una volta prese in prestito da Dio Padre. Poiché però non ha più altra legittimazione che non sia la sua cieca e impenetrabile esistenza, diviene radicalmente cattiva”*³⁹¹.

Con altrettanta (sofferta) lucidità, Horkheimer individua il possibile esito del secolare processo storico del tramonto della religione, delineandolo entro un drammatico orizzonte sociale e antropologico. *“La necessità pragmatica della teologia verrà meno solo se, un giorno, l'«amministrazione» diventerà totale e capillare al punto da rendere socialmente irrilevanti la morale, le decisioni umane degli individui”*³⁹². Il potere, che per secoli ha cinicamente sfruttato anche la religione, se ne libererà non appena avrà compreso che, per soggiogare i popoli, può ormai farne a meno: con buona pace dei

³⁸⁸ M. HORKHEIMER, *Rivoluzione...* op. cit. (1970), pag. 55.

³⁸⁹ M. HORKHEIMER, *Rivoluzione...* op. cit. (1970), pag. 56. A proposito di certi umanitarismi dottrinali, spiegava Adorno con graffiante sarcasmo che il prototipo del buon borghese si mostra *“tollerante”* nella misura in cui *“il suo amore per la gente com'è, nasce dall'odio per l'uomo come dovrebbe essere”*; e se mettiamo alla prova la sua nobile filantropia, risulta che *“dalla bontà rivolta indiscriminatamente verso tutto e verso tutti minaccia perpetuamente di scaturire la freddezza e l'ostilità verso ciascuno e verso ogni cosa in particolare, che poi, a sua volta, si trasmette al tutto (...) La bontà illimitata si rende complice di tutto il cattivo esistente, attenuando o contribuendo a celare la sua differenza dalle orme del bene e riducendola così al minimo comune denominatore di quella universalità che si risolve ineluttabilmente nella 'saggezza' mefistofelica e borghese per cui «tutto ciò che esiste è degno di perire»”*; come si legge in un celebre passo del *Faust* di Goethe. Ed alle estreme conseguenze, *“nella cella più intima dell'umanesimo, come la sua anima più genuina, si dibatte prigioniero il fanatico che, più tardi, come fascista, ridurrà il mondo intero a una sola prigioniera”*. T. W. ADORNO, *Ultima chiarezza* (1944), in *Minima...* op. cit. (1951), pag. 16; *Per Anatole France* (1944), idem, pagg. 81-82; *Bravate* (1945), idem, pag. 96.

³⁹⁰ M. HORKHEIMER, *Sul dubbio* (1969), in *Studi di filosofia della società* (1972), Torino 1981, pag. 139.

³⁹¹ T. W. ADORNO, *Il gergo...* op. cit. (1964), pag. 48.

³⁹² M. HORKHEIMER, *Sul dubbio...* op. cit. (1969), pag. 139.

tanti chierici – e non – che si sono illusi di costruire le fortune della religione sui compromessi col potere mondano.

E tuttavia, lo stesso processo 'illuministico' del trionfo della ragione sulla religione, presuppone un punto d'approdo i cui esiti sono tutt'altro che nitidi. E' vero che il progresso della conoscenza umana in larga parte ha espunto il "bisogno del dito di Dio" per spiegare i misteri della natura, della società e dell'uomo; il ricorso alla religione, quindi, si è fatto sempre meno necessario, al punto che essa da giudice è diventata 'giudicata', al punto che le è stata imposta dall'esterno la questione della sua verità. Eppure, non sembra altrettanto vero che, proprio al culmine di tale processo, ci sarà ancor più "bisogno della religione, per il fatto che noi dobbiamo continuare a morire, e le altre creature a soffrire, per colpa della natura e soprattutto dell'umanità insensibile? Forse che non ci sarà sempre bisogno della religione, dal momento che la terra resterebbe il regno dell'orrore, anche nell'ipotesi che la società umana fosse perfettamente in ordine?"³⁹³.

E' con questa domanda che possiamo chiudere questo nostro cammino lungo la traiettoria tracciata dall'ultimo Horkheimer. Ed è il caso di segnalare come anche nell'ambito della problematica religiosa, egli non manchi di confermare il sostanziale ripudio di non pochi aspetti della dottrina marxista, qualificati senza mezzi termini come "un messianismo malamente secolarizzato, rispetto al quale quello autentico resta infinitamente superiore"³⁹⁴. Ricapitolando, alla fin fine Horkheimer, pur pervicacemente avvinto ad una concezione materialistica della storia, ne ha sentito tutti i limiti: ma per superarne le intime contraddizioni non ha fatto appello ad un utopismo ultra-mondano, bensì ad un trascendente «Totalmente Altro», e cioè – "di fronte alle scienze e alla odierna situazione complessiva – il concetto di un essere onnipotente e misericordioso non più come dogma, ma come aspirazione vincolante per l'uomo, così che gli eventi atroci, l'ingiustizia della storia finora trascorsa, non debbano essere il destino ultimo e definitivo delle vittime"³⁹⁵. Questo Dio inesistente ma ideale, presuppone una «fede» la cui teologia è concettualmente estranea ad ogni dogmatica religiosa; ed infatti, precisa Horkheimer, "in nessun modo qui teologia significa scienza del divino, o magari scienza di Dio. Teologia qui significa che il mondo è fenomeno, che non è la verità assoluta, la quale solo è la realtà ultima". Ancora una volta, "la teologia è la speranza che (..) nonostante questa ingiustizia, che caratterizza il mondo, non possa avvenire che l'ingiustizia possa essere l'ultima parola"³⁹⁶.

Ciò che Horkheimer chiama teologia è dunque qualcosa di ben diverso dalla sua corrente definizione; ma essa, tuttavia, esprime un desiderio di «religiosità» forte e drammatico, una tensione a superare i limiti dell'umana condizione che in fondo è, o dovrebbe essere, la fonte prima di ogni vera teologia. Comunque sia, ci sembra comunque indiscutibile che l'orizzonte finale di Horkheimer sia ormai fuori, o meglio, oltre la filosofia: che poi si tratti di una strada impercorribile, o di un approdo teoreticamente corretto, è questione che resta affidata al dibattito culturale³⁹⁷.

[4] CONCLUSIONI. Vengono alla mente le riflessioni di un altro importante esponente del Marxismo occidentale, l'italiano CLAUDIO NAPOLEONI (1924-1988), che in uno dei suoi ultimi scritti, si poneva la seguente domanda: "posto che la storia contemporanea culmina nella società opulenta (meglio detta, dopo, società tecnologica, o, meglio ancora, società della secolarizzazione), è possibile un'uscita da essa per via puramente politica? Intendendo per «puramente politica» una via in cui non si diano altre ragioni dell'operazione politica se non quelle interne alla politica stessa, tutt'al più sorretta dal riferimento a una morale strettamente naturale, che metta in evidenza i valori dell'uguaglianza e della libertà"³⁹⁸. Per Napoleoni, la questione rimaneva aperta: ma la messa in discussione della risposta

³⁹³ M. HORKHEIMER, *Illuminismo e religione* (1959-60), in *Taccuini 1950-1969* (edizione postuma 1974), numero 215, Genova 1988, pag. 112.

³⁹⁴ M. HORKHEIMER, *Sulla critica dell'economia politica* (1966-69), in *Taccuini 1950-1969* (edizione postuma 1974), numero 329, Genova 1988, pag. 180. Nel prosieguo, comunque, il giudizio è ben diverso, perché a proposito della più generale "critica dell'economia politica", il Marxismo continua a rappresentare, a suo parere, "una base estremamente razionale per la comprensione dello sviluppo sociale".

³⁹⁵ M. HORKHEIMER, *Differenza tra la teoria critica e l'idea di fede* (1966-69), in *Taccuini 1950-1969* (edizione postuma 1974), numero 356, Genova 1988, pag. 190.

³⁹⁶ M. HORKHEIMER, *La nostalgia...* op. cit. (1970), pagg. 74-75.

³⁹⁷ Per ulteriori approfondimenti, e per un'esposizione sintetica ma puntuale dei punti fondamentali della riflessione di Horkheimer sul problema religioso, cfr. M. HORKHEIMER, *Osservazioni sulla liberalizzazione della religione* (1970), in *Studi di filosofia della società* (1972), Torino 1981, pagg. 148-154.

³⁹⁸ C. NAPOLEONI, *Lettera al senatore Ossicini* (1988), in *Cercate ancora*, Roma 1990, pagg. 5-6.

sostanzialmente affermativa di Franco Rodano (1920-1983) e degli ambienti del «catto-comunismo», era – e rimane – certamente significativa.

Anche Horkheimer ed Adorno ci hanno lasciato il beneficio del dubbio, tanto più prezioso quanto più innervato in una storia personale lontana anni luce da certi ambienti finto-spiritualisti (quelli che troppo spesso confondono l'afflato alle superne vette dei cieli con la gretta acquiescenza alla vil materia, ovviamente in formato conservatore). *"Così una voce ci dice, quando speriamo nella salvezza – scriveva Adorno nei primi anni cinquanta – che la nostra speranza è vana, eppure è soltanto lei, la speranza impotente, a permetterci anche solo di tirare il fiato. Ogni contemplazione e speculazione filosofica non può far altro che ricalcare pazientemente, in figure e abbozzi sempre nuovi, l'ambiguità della malinconia. La verità è inseparabile dall'illusione che un giorno, dalle figure e dai simboli dell'apparenza, possa emergere, nonostante tutto, libera da ogni traccia di apparenza, l'immagine reale della salvezza"*³⁹⁹.

Prendendo atto degli esiti problematici e aperti di una visione materialistica della vita – quale è stata la filosofia della «Scuola di Francoforte» – Massimo Nardi conclude il suo articolo intravedendo una possibile risposta, che dal suo punto di vista si traduce nel riproporre, *"con rinnovata energia, l'indagine sul possibile fondamento di una relazione parentale, non solo conflittuale, fra io e realtà, in cui convenienza e proporzione reciproche non siano pura espressione dell'arroganza soggettiva, ma assegnazione originaria che si trasforma in prospettiva consapevole e compito critico. Un'indagine, insomma, che guardi il livello teologico dell'essere come gratuito e indispensabile interlocutore della impresa conoscitiva umana. Propositi che hanno una vicinanza non letterale al pensiero di Horkheimer e Adorno; del resto, ci sono filosofie grandi nell'esigere di essere trapassate"*⁴⁰⁰.

Qualcuno ha maliziosamente accostato le ultime riflessioni dei *francofortesi* e di altri pensatori di area marxista al celebre epitaffio di Martin Heidegger (1889-1976), quell'intervista resa nota dopo la morte che si concludeva come una sorta di resa della speculazione filosofica: *"ormai solo un Dio ci può salvare"*⁴⁰¹. La malizia sta nel fatto che è ben nota la durissima polemica che nel dopoguerra contrappose molti intellettuali ad Heidegger per la sua adesione al nazismo: polemica che assunse toni e parole piuttosto pesanti anche da parte dei nostri tre autori (i quali, peraltro, ricordavano bene cos'era successo al loro Istituto e le persecuzioni subite da molti collaboratori, sfociate nell'esilio per i più fortunati, e purtroppo nella morte in campo di concentramento per chi non era riuscito a sfuggire alla caccia dei nazisti)⁴⁰².

Lasciamo perdere, dunque, certi giochi di prestigio di pessimo gusto; e magari ricordiamoci tutti, *en passant*, che la famosa intervista di Heidegger andrebbe letta meglio, e forse interpretata con maggiore attenzione. Tornando alla «Scuola di Francoforte», ribadiamo ancora che l'esito del suo percorso non è, come qualcuno vorrebbe, una specie di *hara-kiri* del marxismo per tornare alla casa del Padre; non perché questo sarebbe disdicevole, ma per il semplice motivo che, piaccia o no, *non è vero*. Tutto qui.

Basterebbe, del resto, attenersi ai fatti indipendentemente da ogni (personale) giudizio di merito, evitando quindi, ed accuratamente, di cadere nel solito tranello della infinita disputa – in versione strumentale – fra credenti e non credenti. L'esistenza o meno di un Dio creatore è una questione estremamente seria, e non merita di essere ridotta ad una sciocchezza da *talk-show*; il pensiero religioso appartiene alla grandezza dell'essere umano, e l'ateismo non è un'opzione che si sceglie a cuor leggero. Il confronto delle idee vola alle supreme altezze dell'umanità, e non ha nulla a che spartire con l'ottusità delle tifoserie; ed allora, tirare per la giacca – in un senso o nell'altro – le parole ed i gesti dei grandi protagonisti della straordinaria avventura della filosofia, è un esercizio che può appartenere solo allo squallore della meschinità.

³⁹⁹ T. W. ADORNO, *Al di là dei monti* (1945), in *Minima...* op. cit. (1951), pagg. 140-141.

⁴⁰⁰ M. NARDI, *Crisi...* op. cit. (1990), pag. 69.

⁴⁰¹ M. HEIDEGGER, *Ormai solo un Dio ci può salvare* (1966), intervista a «Der Spiegel», Parma 1987.

⁴⁰² Si veda *Heidegger e il nazismo*, eccellente ricostruzione, in termini generali, della drammatica *querelle*: cfr. G. FORNERO, *Il secondo Heidegger: la centralità dell'essere*, capitolo 25 di *Le filosofie del Novecento*, scritto in collaborazione con Salvatore Tassinari, Milano 2002, volume I, pagg. 772-784. Le sue conclusioni, peraltro, ci sembrano pienamente condivisibili: *"contro coloro secondo i quali «se Heidegger è un grande filosofo non può essere un nazista» e viceversa «se è un nazista non può essere un grande filosofo», vale il principio, enunciato da Rorty, secondo cui si può essere «pensatori grandi, originali e profondi e, contemporaneamente, dei perfetti bastardi»*. La citazione di R. Rorty è tratta da *Prendere sul serio la filosofia*, in «Aut Aut», n. 226-227, anno 1988, pag. 137.

Abbiamo cercato di presentare Adorno, Horkheimer e Marcuse attenendoci alle coordinate essenziali del loro pensiero, nel bene e nel male. Molto succintamente, possiamo dire che essi hanno costruito la loro riflessione a partire dal marxismo e sulla base di un'ottica dichiaratamente materialista, ma non sono mai stati proni né agli spacciatori di un «comunismo» falso né agli adoratori di un gretto e arido utilitarismo; sono rimasti fedeli ad un cosciente ateismo, ma si sono confrontati in sincerità d'animo con le domande e le aspirazioni più profonde della religione; si sono attenuti ad un rigoroso approccio 'scientifico' e politico-sociale, ma senza relegare ai margini gli imperativi di una austera coscienza etica. Naturalmente il loro pensiero e le loro azioni sono materia di discussione sotto ogni punto di vista, come per chiunque; li si può ammirare o criticare, accettare o respingere: ma in modo leale, *leggendo* le loro opere e confrontandosi con quanto hanno detto e fatto per *davvero*.

Nella successiva «appendice» esporremo appunto le osservazioni critiche di alcuni degli studiosi che, dagli anni sessanta in poi, hanno dedicato la loro attenzione alla «Scuola di Francoforte»; e vedremo anche di individuare, sempre in modo sommario, quella che potrebbe essere l'eredità culturale dei *francofortesi*, e se possibile la loro modernità. Ma ora, per concludere, vogliamo affidarci ad una significativa riflessione dedicata ad una figura centrale dell'universo di riferimento dei *francofortesi*, l'onnipresente Hegel, perché a nostro parere questo passo – tratto da un'ottima opera storiografica – chiama in causa, in modo mirabile ed in tutta la sua reale drammaticità, il problema tragico della filosofia, come l'aveva percepito Hegel in prima persona ma, allargando lo spettro visivo, come lo hanno bruciantemente sentito anche i nostri tre autori.

Per Hegel, *«la filosofia è il proprio tempo appreso col pensiero»*: essa non è l'anticipazione del futuro, ma la coscienza del presente, e quindi non apre al futuro, ma conclude il presente. La riflessione filosofica, in quanto è il grado più alto della realtà, giunge quando questa è compiuta: la sapienza sorge al chiudersi dell'epoca storica cui appartiene (...) Qui sta forse l'aspetto più problematico del pensiero di Hegel. Non è tanto importante criticare Hegel (come molti hanno fatto) perché la sua dialettica non riuscirebbe a dedurre tutti gli aspetti accidentali della realtà e quindi fallirebbe nell'obiettivo di intenderla come razionale. Questo tipo di critica, infatti, oltre a non cogliere le intenzioni di Hegel, sembra spesso sottintendere che è necessario abbandonare all'irrazionale certi ambiti di realtà, come la storia, quasi fossero totalmente estranei allo spirito pensante. La vera difficoltà non sta nel fatto che lo spirito abbia penetrato il reale, ma nel fatto che l'abbia totalizzato ed assolutizzato, e quindi ad esso si sia adeguato eliminando ogni scarto tra l'essere e il dover essere, tra il reale e il possibile. Quel pensiero, che ha giustificato la realtà ed in essa si è giustificato, sta ora, al culmine della potenza, nel massimo della sua impotenza: esso 'non trascende più la realtà'. In questo punto fatale sta la grandezza e l'enigmaticità della filosofia di Hegel. Ed insieme essa configura, o meglio apre la crisi della civiltà e del pensiero occidentale. Hegel ha presentito che con lui la civiltà e la filosofia giungevano ad un punto di svolta, che un ciclo era ormai giunto al termine. Una lunga crisi della filosofia comincia da lui e dura ancora oggi, ed è soprattutto una crisi di non creatività e di impotenza della filosofia, che si accompagna ad una suprema consapevolezza di sé, come Hegel ha divinato nell'immagine del crepuscolo”⁴⁰³.

Mai come in questo passo, infatti, Hegel ha intravisto la drammatica contraddizione del pensiero, proprio laddove esso assurge alle vette più elevate: "del resto, a dire anche una parola sulla «dottrina di come dev'essere il mondo», la filosofia arriva sempre troppo tardi. Come pensiero del mondo, essa appare per la prima volta nel tempo, dopo che la realtà ha compiuto il suo processo di formazione ed è bell'e fatta. Questo, che la scienza insegna, la storia mostra, appunto, necessario: che, cioè, prima l'ideale appare di contro al reale, nella maturità della realtà, e poi esso costruisce questo mondo medesimo, colto nella sostanza di esso, in forma di regno intellettuale. Quando la filosofia dipinge a chiaroscuro, allora un aspetto della vita è invecchiato, e, dal chiaroscuro, esso non si lascia ringiovanire, ma solo riconoscere: la nottola di Minerva inizia il suo volo sul far del crepuscolo”⁴⁰⁴.

⁴⁰³ U. PERONE, A. PERONE, G. FERRETTI, C. CIANCIO, *Storia...* op. cit. (1982), volume III, pag. 84.

⁴⁰⁴ G. W. F. HEGEL, *Prefazione* (1820) dei *Lineamenti di filosofia del diritto* (1821), Bari 1954, pag. 18. Questa suggestiva versione è quella ormai classica di F. Messineo, ma vogliamo riportare anche quella di Vincenzo Cicero (Milano 1986, pag. 65): "Per spendere ancora qualche parola riguardo alla pretesa di istruire su come dev'essere il mondo, va detto che, in proposito, la Filosofia giunge in ogni caso sempre troppo tardi. In quanto è il «pensiero» che pensa il mondo, essa si manifesta nel tempo solo dopo che la Realtà ha completato il proprio processo di formazione e si è ben assestata. Anche la storia mostra necessariamente ciò che il Concetto insegna, cioè: l'idealità appare davanti alla realtà soltanto nella maturità della Realtà, e allora l'idealità si costruisce il medesimo mondo, colto nella sua sostanza, nella figura di un regno

APPENDICE

[1] SPUNTI PER UNA RIFLESSIONE CRITICA. La saggistica sulla «Scuola di Francoforte» è vastissima, e quindi non possiamo certo proporci di darne conto, neppure per sommi capi, in questa sede. Non ci è neppure possibile estrapolare una serie di linee-guida attraverso le quali individuare una sorta di griglia interpretativa dei principali obiettivi critici di coloro che si sono confrontati con il pensiero dei *francofortesi*; si tratterebbe, anche in questo caso, di un'impresa estremamente complessa, e probabilmente dagli esiti talmente discutibili da sfiorare l'arbitrio. Ci limiteremo, pertanto, a riportare (per esteso) qualche spunto di riflessione che ci è parso di particolare interesse, dichiarando subito che avendo agito nella più colpevole disorganicità, abbiamo almeno cercato di cogliere le tematiche più ricorrenti della *vulgata* filosofica comune – seguendo nell'esposizione il più neutro dei criteri, e cioè l'ordine cronologico.

1967. Per cominciare, attingiamo all'eccellente ricostruzione di Giovanni Battista Clemente, autore di un saggio metodologicamente puntuale e dettagliato⁴⁰⁵. Dopo aver esposto alcuni rilievi critici, in certi casi piuttosto marcati, della stessa area marxista – da Cesare Cases a Raniero Panzieri – il saggio riporta la vera e propria stroncatura di GALVANO DELLA VOLPE. *"Fautore di un'interpretazione del marxismo in chiave di «galileismo morale», che di Marx privilegiava anzitutto lo sperimentalismo e la cura del concreto, Della Volpe accusava Horkheimer e Adorno per il fatto d'intendere l'«Aufklärung» in un'accezione fin «troppo unilaterale e povera»; di ridurla, cioè, alla sola componente 'utilitaristica' (il «calcolo dell'utile»), colpevolmente astraendo «dalla deontologia laica che l'accompagna»: la «dottrina dei doveri, della "tolleranza", del "rispetto"». La dialettica dell'illuminismo, è dunque – scriveva Della Volpe, inaugurando una linea interpretativa che sarà poi ripresa, ma con ben altri mezzi, da Jürgen Habermas – la conclusione paradossale di un sillogismo viziato fin dalle sue premesse; di un ragionamento, cioè, che, «accentuandone oltre misura l'apporto baconiano e scientifico», non «rende giustizia, né storica né filosofica, al Rischiamento».*

Ma l'accusa d'imperizia era solo l'appiglio della contesa. Più grave il secondo capo d'imputazione: spiritualismo. La «reificazione» di cui discettano i «nostri colti autori» non è, a ben guardare, la reificazione «dell'individuo reale, dell'uomo nella fabbrica e nell'ufficio», bensì la «sclerosi» dello «Spirito»; a partire dalla quale dovrebbe esser possibile – singolare inversione dei poli marxiani – spiegare quell'altra, l'«alienazione umana». In quest'ottica, si capisce pure perché la teoria critica, lungi dal prospettare una critica del capitalismo, si riduca infine a critica della tecnica, «frutto della pretesa "sclerosi" spirituale». Senonché – commentava Della Volpe – «la tecnica è in se stessa ottima»; e la sua valenza più o meno progressiva «dipende dalla maggiore o minore umanità della società che l'impiega». Qui, nel felice connubio di sviluppo tecnico e progresso sociale, sta la «sola possibilità» di realizzare il «contenuto morale storico dell'Illuminismo». Nella misura in cui rinnegano anche quest'ultima possibilità, Horkheimer e Adorno devono perciò annoverarsi fra quei critici tardo-romantici «della "crisi" della "civiltà" (borghese)», che – da Huxley a Jaspers – ne sono in realtà «i principali pazienti»⁴⁰⁶.

1968. A proposito della cultura laico-progressista, il Clemente si sofferma, oltre che su Paolo Rossi, su CARLO AUGUSTO VIANO, evidenziando in modo particolare la sua presa di distanze da Marcuse. *"Profondamente segnata – come, del resto, tutto il marxismo occidentale – dal fenomeno del «ritorno ad Hegel», cui si aggiunge però l'influsso determinante di Freud, la critica marcusiana fa appello alla «forza rivoluzionaria» della «ragione cosmica» (la 'Vernunft' hegeliana) per esortare l'umanità alienata a una «mobilitazione totale» delle energie psichiche addizionalmente represses dalla gabbia d'acciaio della civiltà tecnologica. Senonché, con questo suo programma, Marcuse*

intellettuale. Quando la Filosofia tinge il suo grigio sul grigio, allora una figura della vita è invecchiata, e con grigio su grigio non è possibile ringiovanirla, ma soltanto conoscerla: la civetta di Minerva inizia il suo volo soltanto sul far del crepuscolo".

⁴⁰⁵ Cfr. G. B. CLEMENTE, *La Scuola di Francoforte in Italia (1954-1999)*, in «La création sociale», 1999, www.gianfrancobertagni.it/materiali/filosofiacritica/clemente_ricez_italia.pdf. Il saggio è dedicato alla ricezione in terra italiana – nell'area marxista o laico-progressista – delle opere dei *francofortesi*; tra gli autori da lui citati, Cesare Cases, Renato Solmi, Raniero Panzieri, Galvano Della Volpe, Paolo Rossi, Carlo Augusto Viano, Cesare Pianciola, Gian Enrico Rusconi, Tito Perlini, Marzio Vacatello, Virginio Marzocchi, Stefano Petrucciani, Rino Genovese, Alessandro Ferrara.

⁴⁰⁶ G. B. CLEMENTE, *La Scuola...* op. cit. (1999), pag. 6. Cfr. G. DELLA VOLPE, *Critica di un paradosso tardo-romantico* (1967), in *Critica dell'ideologia contemporanea*, Roma 1967, pagg. 61, 62, 63 e 64.

abbandona 'de facto' – secondo Viano – la «filosofia marxiana della storia», che poco concede «ai fattori di mobilitazione soggettiva», affidandosi piuttosto a «precise diagnosi storiche». Va dunque accettato il giudizio di coloro i quali scorgono nel marcusianesimo «una filosofia romantica e quarantottesca», che, per voler essere radicale, rischia invece di legittimare forme di «ritualismo simbolico» del tutto innocuo e funzionale al sistema”⁴⁰⁷.

1969. Sempre a proposito degli anni sessanta, il nostro autore passa all'area della (allora) «nuova sinistra», certamente la più benevola nei confronti dei *francofortesi*, sebbene non mancassero i *distinguo* anche di una certa nettezza. Decisamente a favore è il giudizio di TITO PERLINI, secondo il quale, "posto che il «paradosso» trainante della teoria critica è quello «per cui, all'apice del proprio arco di sviluppo, la civiltà si rovescia in barbarie», il principale merito di Horkheimer e Adorno consiste nell'averne rintracciato le cause non già – come accade in Lukács – fuori dalla ragione, nell'«irrazionale», ma dentro la ragione stessa, «che tale irrazionale ha prodotto». Bersaglio della teoria critica non è però – come ritengono i suoi detrattori 'illuministi' – la ragione in quanto tale; e neppure la ragione strumentale nel suo uso tecnico, per così dire; bensì l'indebita assolutizzazione della «ratio» di cui oggi si fa portavoce e profeta il positivismo scientifico. Si tratta dunque, nel caso dei francofortesi, di un'autodifesa della ragione filosofica contro la minaccia incombente della sua totale degradazione a «logos del dominio» – giacché «la ragione, ridotta ad intellettualismo astratto, è inerme a resistere alla forza che la converte in mezzo». Con loro, l'«Aufklärung» 'vede' – forse per la prima volta – l'illusorietà di un'emancipazione perseguita soltanto all'insegna della signoria sulla natura (e sull'uomo); la 'contraddizione', cioè, di una ragione ridotta a «techne», ma proprio per questo incapace di risolversi in «praxis»”⁴⁰⁸.

1971. Con i *francofortesi* si schiera anche LUIGI ROGNONI, peraltro in modo piuttosto deciso. Nella fattispecie parla di Adorno, ma lo fa a proposito di una tematica comune a tutta la «Scuola» – la tecnologia – e con l'intento di difenderlo da una delle critiche più ricorrenti (e superficiali) dei suoi detrattori. "Con questo non si vuol condannare la tecnologia in sé come causa del decadimento e dell'avvilimento della cultura artistica, oggi in notevole misura alienata anche quando 'si dà' come tale, bensì l'uso negativo che la civiltà dei consumi ne fa col formalizzare e deificare, ai propri fini classisti, il prodotto spirituale. «E' stupido fare gli schifiltosi di fronte ai mezzi di massa, poiché solo mutandone le funzioni, e non ricadendo nell'impotenza sociale, si può spezzare il monopolio spirituale dell'industria della cultura»⁴⁰⁹. Questa recisa affermazione di Adorno può bastare a tacitare la falsa coscienza e il conformismo di coloro che ancora credono di poter liquidare la dialettica negativa di questo grande pensatore del nostro secolo come tendenza arcaica e nostalgica per una società precapitalistica e aristocratica, nella quale l'arte e la cultura si sarebbero sviluppate in piena armonia con la società”⁴¹⁰.

[Val la pena di riportare un altro passo di Adorno, che ritorna sullo stesso concetto a proposito del delicato problema dei rapporti di classe. "Il fatto che questa situazione instabile nonostante tutto continui, è dovuto al controllo del gioco delle forze sociali che viene esercitato in tutti i paesi della terra. Ma esso rafforza necessariamente le tendenze totalitarie dell'ordine sociale, l'adattamento politico alla socializzazione totale (...) Tutto ciò non deve essere imputato alla tecnica in quanto tale. Essa è solo una delle forme assunte dalla forza produttiva umana, è un prolungamento del braccio umano anche nelle macchine cibernetiche, e quindi è solo un momento nella dialettica delle forze produttive e dei rapporti di produzione, e non una terza entità autonoma e demoniaca. Nella realtà esistente ha una funzione centrale, ma di per sé potrebbe averne una diversa”⁴¹¹].

1972. Da tutt'altro versante, QUIRINO PRINCIPE affronta la spinosa e dibattuta questione degli esiti ultimi del pensiero di Horkheimer e Adorno, con particolare riguardo al loro rapporto con le tematiche di ordine teologico. "Il discorso dell'ultimo Horkheimer – dice l'Autore in un passo che abbiamo già

⁴⁰⁷ G. B. CLEMENTE, *La Scuola...* op. cit. (1999), pag. 7. Cfr. C. A. VIANO, *Marcuse o i rimorsi dell'hegelismo perduto*, in «Rivista di filosofia», n. 2, anno 1968, pagg. 176, 180, 181 e 182-183.

⁴⁰⁸ G. B. CLEMENTE, *La Scuola...* op. cit. (1999), pagg. 8-9. Cfr. T. PERLINI, *Autocritica della ragione illuministica. Aspetti e momenti del pensiero negativo*, in «Ideologie», n. 9-10, anno 1969, pagg. 156, 158 e 229-230.

⁴⁰⁹ T. W. ADORNO, *Musica moderna, interpretazione e pubblico*, in *Dissonanze* (1956), Milano 1959, pag. 200.

⁴¹⁰ L. ROGNONI, *Introduzione* (1971) a *Introduzione alla sociologia della musica* di T. Adorno, Torino 1992, pag. XVI.

⁴¹¹ T. W. ADORNO, *Società* (1965), in *Scritti sociologici* (edizione postuma 1972), Torino 1976, pagg. 10-11.

parzialmente citato –*procede tra ambiguità e illuminazioni, e queste ultime sono, in fondo, altrettanti atti di coraggio. Così, egli afferma oggi che piuttosto che garantire la conservazione dell'esistenza l'impegno più essenziale è quello di dare un senso all'esistenza. E' escluso, peraltro, che la storia futura dia un senso all'esistenza presente: vuole Horkheimer suggerire che è l'eterno ad offrire la spiegazione? Non pare, o almeno un simile enunciato non avrebbe, come egli dice, un significato filosofico; può essere però una nostalgia o un postulato etico, un «come se» (..)*

Questo atteggiamento, che mostra una coraggiosa coerenza – lo stesso Horkheimer lo riconosce – sembra oggi a molti un «tradimento», e analoga accusa per analoghi anche se diversi motivi è stata rivolta ad Adorno. Si rimprovera alla «teoria critica» di avere inglobato in sé elementi conservatori, anche in senso politico. In realtà, l'elemento conservatore è uno solo, e cioè l'indebita speranza di poter salvare una parte – la parte migliore, egli dice – di quella libertà privata che l'età borghese aveva reso possibile; tanto forte è in Horkheimer l'orrore per lo stalinismo burocratico. Non è invece una posizione conservatrice l'aver fatto propria una certezza già luminosamente dichiarata da una tradizione, quella platonico-agostiniana, e riaffermata con forza nel nostro secolo da Simone Weil, la certezza cioè che nel corso delle rivoluzioni gli oppressi possono facilmente assumere i caratteri degli oppressori. Né è posizione conservatrice il rinnovato interesse di Horkheimer per il pensiero metafisico, cioè per quella tradizione che non è rivolta al passato ma a un futuro possibile per il quale esistano alternative. Tale interesse, rettamente inteso, significa invece che il mancato passaggio dalla teoria alla prassi non va attribuito a una cattiva enunciazione della teoria, bensì al fatto che esso è impossibile.

Nella prima pagina di «Dialettica negativa», il suo libro conclusivo mirante a togliere alla negazione della negazione il suo presunto carattere affermativo, Adorno scrive che «la filosofia, che una volta sembrò superata, si mantiene in vita, perché è stato mancato il momento della sua realizzazione (..)». Adorno aggiunge poi che «forse fu insufficiente l'interpretazione, che promise il passaggio alla prassi»; e nel forse è la differenza che separa l'ultimo Adorno dall'ultimo Horkheimer. Fallito ogni tentativo di trasformare la filosofia in storia e la storia in filosofia, come l'atroce realtà presente del mondo industrializzato dimostra, non resta che ritornare alla filosofia”⁴¹².

1974. Nelle sue note alla raccolta di alcuni saggi di Horkheimer degli anni trenta, ALFRED SCHMIDT sottolinea, fra le altre cose, alcuni punti-chiave della «teoria critica», quasi ad esorcizzarne il rischio di cadere in un precoce oblio culturale. *“Se vi è un movimento distintivo della teoria critica, essa è proprio questa irremovibile riflessione sulla propria condizionatezza. Essa non crede di riprodurre su uno specchio senza macchia l'«ordo sempiternus rerum», ma al contrario riconosce di essere condeterminata in modo decisivo da uomini in carne ed ossa e dal loro interesse per condizioni più razionali (..) Finché la società rimane impigliata in pura storia naturale, finché non si è «costituita come soggetto reale», gli uomini, nonostante tutti i trionfi nel dominio sulla natura, rimangono non liberi. Pur non disprezzandone il progresso (il che sarebbe cattivo romanticismo), la teoria critica non mira semplicemente all'ampliamento quantitativo del dominio sulla natura, ma vuole invece che esso sia finalmente controllato e sia spezzata la priorità dell'economico. L'affermazione che l'essere sociale determina la coscienza per il pensiero critico non è una professione di fede di ordine generale, ma è la diagnosi di una situazione da superare”⁴¹³.*

1975. GIAN ENRICO RUSCONI, nell'ambito della presentazione di tre saggi del giovane Marcuse scritti a cavallo degli anni venti e trenta, ne traccia un primo bilancio, con l'occhio dello studioso che ha l'agio di poterne riparlarne a quarant'anni di distanza. *“In verità, più che sviluppare una filosofia della prassi, Marcuse propone una filosofia della «necessità» dell'azione rivoluzionaria. Si delinea così il tratto forse più caratteristico del pensiero marcusiano: quello di volersi «coscienza della crisi» rivoluzionaria, di una situazione cioè vissuta esistenzialmente come intollerabile, che richiede soggettivamente un cambiamento radicale, che a sua volta però deve trascendere il soggetto per configurarsi come rivoluzione collettiva, globale, oggettiva. Essere in questo senso filosofico della crisi rivoluzionaria significa andare oltre il quadro fattuale della crisi, nei suoi indici materiali, per interpretarla come crisi della «esistenza» (..)*

⁴¹² Q. PRINCIPE, *Ritorno...* op. cit. (1972), pagg. 97-100.

⁴¹³ A. SCHMIDT, *Poscritto...* op. cit. (1974), pagg. 348 e 349.

In uno degli ultimi scritti di Marcuse, intitolato non a caso «Controrivoluzione e rivolta», ritorna esplicitamente il tema della crisi del sistema e della contraddizione tra condizioni «oggettive» e «soggettive» della fine del capitalismo. Il discorso più sobrio e controllato di oggi, rivolto alla Nuova Sinistra americana e teso a criticare l'attivismo pseudorivoluzionario cieco e autodistruttore (che magari ha creduto di ispirarsi ad un certo Marcuse della rivolta giovanile degli anni sessanta) ha sotterranei collegamenti con la posizione degli anni trenta (..)

Nei quarant'anni che separano le due [opere], è mutato non solo il linguaggio ma la individuazione dei soggetti portatori della rivoluzione, all'interno del nuovo ripensamento teorico e strategico. «La realtà del capitalismo è cambiata, e ciò va tradotto in termini teorici» – scrive l'ultimo Marcuse. Eppure nella innegabile evoluzione di molte sue posizioni, egli rimane fedele alla radice della sua prima produzione. Qui infatti ha la sua radice originaria la considerazione del capitalismo come situazione esistenziale totale, da negare altrettanto totalmente, la tematica della sensibilità e dei «bisogni» – primo fra tutti il bisogno della rivoluzione.

Il pensiero di Marcuse si presta a molte critiche giustificate, specialmente nei suoi modi di reinterpretazione del marxismo – e noi stessi non le abbiamo lesinate anche in questa sede. Questo non sminuisce il grande merito storico di Marcuse di ripresentarci con passione e ricchezza di suggestioni il problema fondamentale della soggettività come momento costitutivo dei processi sociali e della loro trasformazione – problema semplicemente ineludibile in tema di marxismo e rivoluzione»⁴¹⁴.

1979. Nell'introduzione alla nuova edizione dei *Minima moralia* di Adorno, LEONARDO CEPPEA prende l'avvio da una recisa affermazione del curatore della prima versione italiana dell'opera: «molte delle tesi di Adorno potranno sembrare, a un lettore italiano, paradossali e arbitrarie. E questa impressione sarà, almeno in parte, giustificata»⁴¹⁵. In tal modo, «Renato Solmi metteva allora in luce l'attualità del pensiero adorniano rispetto alla situazione sociale e politica del nostro paese. Alla consorte filosofica italiana degli anni '50 Adorno doveva apparire un autore paradossale. I teologi non avevano ancora buttato alle ortiche san Tommaso, i pochi marxisti in cattedra erano crociani che passavano a Gramsci, i molti ideologi del neilluminismo scoprivano la logica formale o proponevano Dewey come ultimo grido. Se, nell'atmosfera della guerra fredda, ci voleva coraggio a tradurre le ponderose opere del Lukács maturo, figuriamoci per le astruserie dialettiche di un Adorno o di un Benjamin. Che l'americanizzazione ideologica di quegli anni non sopprimesse affatto la nostra arretratezza, ma finisse per rendere ancora più pertinenti le analisi dei critici francofortesi, era ciò che l'introduzione di Solmi riusciva brillantemente a dimostrare: «questo valga di ammonimento ai critici frettolosi: 'de re vestra agitur'»⁴¹⁶.

Da allora è ormai passato un quarto di secolo e sono successe molte cose. Io credo che – dopo le indigestioni ideologiche del Sessantotto, e ciò che seguì – occorra adesso imparare a prendere le distanze dall'immagine vulgata di Adorno. La difficoltà di presentare una sua opera ha cambiato di segno: si tratta di non fare l'autore troppo attuale. Bisogna così collocarlo nella sua prospettiva di ultimo classico tedesco, deporre la mania di volerlo strumentalizzare in senso tattico (..) Lungi dall'esaurirsi in tautologia, la teoria critica dei francofortesi – un tempo esuli dalla Germania nazista – acquista la sua fecondità solo in cambio di una sua precisa collocazione storica. Essa può ancora aiutarci a costruire un progetto di libertà attraverso la scomposizione critica della cultura borghese, la diffidenza verso l'urgenza dei bisogni indotti e desublimati, la necessità di sopportare il peso della cattiva mediazione senza indulgere a gesti liquidatori e autodistruttivi»⁴¹⁷.

1981. «Secondo alcuni – sostiene invece LUCIO CORTELLA – i nostri autori ricadrebbero dentro l'ottica della ragione classica della filosofia tradizionale e ne riproporrebbero le già logorate categorie. La loro battaglia contro la razionalità tecnico-formale sarebbe cioè tutta di retroguardia, di mero recupero verso quelle categorie (totalità, dialettica, fondazione, sostanzialità) spazzate via dalla crisi della razionalità classica. La loro critica della società lungi dal portare ad un superamento del capitalismo si risolverebbe in una riappacificante «presa di coscienza» della negatività del tutto. In particolare, al fondo della loro analisi, si rivelerebbe la nostalgia per la totalità hegeliana nella forma della conci-

⁴¹⁴ G. E. RUSCONI, *Introduzione...* op. cit. (1975), pagg. XVII-XIX.

⁴¹⁵ R. SOLMI, *Introduzione* (1954) a *Minima moralia* di T. W. Adorno, Torino 1954, pag. XVI.

⁴¹⁶ R. SOLMI, *Introduzione...* op. cit. (1954), pag. XVII. «*De re vestra agitur*»: delle vostre cose, di voi, si discute.

⁴¹⁷ L. CEPPEA, *Introduzione...* op. cit. (1979), pagg. VII-VIII.

liazione tra civiltà e natura, tra spirito e materia, tra identico e non-identico. Secondo altri, invece, centrale nel pensiero di Adorno sarebbe la rottura con la 'ratio' occidentale. Ben più importante del contributo hegeliano si rivelerebbe allora l'incidenza della tradizione del pensiero negativo ottocentesco e degli episodi più rilevanti della critica della civiltà emersi nel Novecento. L'apporto della Scuola di Francoforte consisterebbe non già in una critica della società capitalistica contemporanea ma in una critica dell'intera civiltà occidentale.

Agli occhi dei critici di Adorno la sostanza della sua opera sarebbe dunque un irrazionalismo estetico-negativo, confermato poi esplicitamente dalle sue ultime opere, in particolare la «Dialettica Negativa» e la «Teoria estetica». Esse sarebbero la testimonianza del suo rinchiudersi o in un orizzonte del tutto negativo o all'interno della forma artistica, considerate come uniche possibilità di sottrarsi al 'moloch' della razionalità dominante. A differenza di Nietzsche e Heidegger, Adorno non riuscirebbe a superare il momento critico-negativo e a prospettare una via d'uscita dall'Occidente. Egli rimarrebbe così totalmente prigioniero della sua decadenza al pari di molte avanguardie artistiche del Novecento cui egli si sentì tanto legato⁴¹⁸.

Il testo del Cortella ha fornito più di uno spunto ad Alessandro Monchietto, che soffermandosi in particolare su alcuni passi della *Dialettica dell'Illuminismo* di Horkheimer e Adorno, afferma che "il parlare di una «malattia» della ragione, per quanto radicata e strutturale, lascia implicitamente aperta la possibilità di una ragione 'sana'; se infatti è possibile compiere certe diagnosi, vuol dire che il pensiero umano non è completamente reificato e asservito, ma che è «il servo a cui il signore non può imporre a piacere di fermarsi». Il nesso esistente tra razionalità e dominio non è perciò un nesso di identità, ma di identità e differenza: «nel dominio il momento della razionalità si afferma come insieme diverso da esso». La ragione ha cioè in sé la possibilità di svilupparsi differenziandosi dalla volontà di sopraffazione e manipolazione. La «Dialektik der Aufklärung» dà a questo proposito alcune indicazioni. In essa viene affermato che la razionalità legata al dominio è quella reificata, è cioè il pensiero inconsapevole di sé, della sua naturalità e del suo legame con il dominio. Questo accecamento caratterizza quello spirito che inconsapevole di essere natura, si oppone ad essa per dominarla, senza accorgersi di esserne a sua volta dominato; «nell'umiltà con cui esso [=lo spirito] si riconosce dominio e si ritrae in natura, si scioglie la sua pretesa di dominio che è proprio quella che lo asserva alla natura». La ragione può quindi superare la naturalità solo riconoscendo la sua unità con la natura"⁴¹⁹.

Ma a tal proposito, l'Autore cita in nota un altro importante rilievo del Cortella. "Alla base di questo diverso atteggiamento sembra agire un presupposto teorico che Adorno e Horkheimer non hanno mai riconosciuto ed esplicitato completamente. Esso consisterebbe nel concetto hegeliano dello spirito assoluto come identità di spirito e materia, come identità della loro identità e della loro differenza. Infatti la filosofia hegeliana è l'unica teorizzazione che possa stare alla base di quel concetto di razionalità. Il vero senso dell'operazione adorniana sarebbe dunque quello di un ritorno a Hegel, dell'utilizzazione di un punto di vista idealistico (la «Versöhnung») come criterio di critica della civiltà, restaurando il senso hegeliano dell'assolutezza, della totalità e dell'unità". Ma mentre Adorno "usa il concetto di «Versöhnung» come misura critica di un esistente non conciliabile, per Hegel tale concetto esprime la già da sempre presente unità essenziale che lega il mondo dei conflitti reali, che lo spiega, che ne dà il senso. Per Hegel pensare la «Versöhnung» non significa rinunciare al rapporto antagonista con la natura, perché anche questo rapporto è un momento di quell'unità superiore. Per Adorno invece pensare la conciliazione significa opporsi radicalmente ad ogni violenza, ad ogni opposizione, ad ogni antagonismo"⁴²⁰.

1981. La critica di JURGEN HABERMAS necessita di una breve premessa. Egli individua, nella realtà, due forme di agire, l'«agire strumentale» e l'«agire comunicativo», le quali definiscono due livelli distinti, ma complementari, della società: la società come «sistema» e la società come «mondo della vita». Il *sistema*, in quanto basato sull'agire strumentale, si articola negli apparati del potere politico (Stato e burocrazia) ed economico (circolazione del denaro ed interessi organizzati), mentre il *mondo della*

⁴¹⁸ L. CORTELLA, *Critica...* op. cit. (1981), pagg. 478-479.

⁴¹⁹ A. MONCHIETTO, *Dialettica...* op. cit., paragrafo 6.

⁴²⁰ L. CORTELLA, *Critica...* op. cit. (1981), pag. 484.

vita, espressione dell'agire comunicativo, rappresenta la cultura ed i valori della società, in tutta la loro espressività linguistica, simbolica e di senso.

Ebbene, "la «Teoria dell'agire comunicativo» – spiega Giovanni Fornero – sanziona anche la distanza di Habermas dai francofortesi e dalla loro visione pessimistica della modernità. Non distinguendo adeguatamente fra razionalizzazione propria del «mondo della vita» e razionalizzazione propria del «sistema», i francofortesi finiscono per interpretare la razionalizzazione «come un destino intrascendibile della civiltà», le cui lontane origini vengono «miticamente raffigurate nella ragione astuta di Odisseo, la quale, nel piegare la natura, sottostà essa stessa a quella costrizione che condiziona tutta la dialettica dell'Illuminismo. In quanto poi questo destino è l'orizzonte dell'agire dei soggetti, esso è a questi sottratto. Così l'emancipazione è affidata a quei nuclei irrazionali di spontaneità (come l'arte o l'impulso naturale) che non sono ancora stati fagocitati dalla modernità»⁴²¹. Viceversa, in Habermas «traspare una fiducia nel potere emancipativo della ragione comunicativa e nella capacità della modernità di autocorreggersi che non potrebbe essere più distante dallo spirito di 'Dialettica dell'Illuminismo'»⁴²² «423».

1991. La caduta del muro di Berlino è stata uno spartiacque anche per la riconsiderazione delle opere dei francofortesi, che prima dell'Ottantanove si erano spesso trovati nel mirino dai marxisti ortodossi, per la loro netta condanna del cosiddetto «socialismo reale». "Per decenni – scrive LUCIANO GALLINO, uno dei traduttori di Marcuse – l'opposizione assorbita all'interno fu rappresentata, per l'Europa occidentale e gli Stati Uniti, dal blocco orientale, i paesi del comunismo realizzato. Le rivoluzioni dell'89 e la disintegrazione economica e politica dell'impero sovietico hanno di fatto dissolto anche tale opposizione – almeno nella sua forma tradizionale. Su questa interpretazione Marcuse – non a caso maestro della nuova sinistra – non sarebbe forse d'accordo, perché già nel 1964 egli vedeva nell'autoritarismo, nella burocratizzazione e nel feticismo tecnologico dell'Unione Sovietica null'altro che delle varianti locali della società a una dimensione. Resta tuttavia il fatto che per gran parte della coscienza europea, non solo di sinistra, l'URSS ed i suoi alleati rappresentavano culturalmente e moralmente l'alternativa, la diversità, l'«Altro» che obbligava le società occidentali a interrogarsi sui fondamenti della propria esistenza, a sottoporre i propri valori a critica, nonché le proprie strutture sociali ad adattamenti e revisioni. E ciò si doveva fare vuoi per evitare di assomigliargli, vuoi per impedire che crescesse il numero di coloro i quali credevano quel sistema, se non più libero – questo era davvero difficile crederlo – più vicino di quello occidentale a traguardi sempre sognati di giustizia sociale e di sicurezza del destino individuale.

Adesso l'«Altro», nella sua veste tradizionale, non esiste più. Il suo crollo ha lasciato un vuoto denso di terribili incognite, tra l'esplosione dei nazionalismi regionali e l'asprissima scoperta che la libertà non porta seco immediatamente il benessere, ma, almeno per lunghi anni, soltanto un modo più insicuro e meno dignitoso di essere poveri. Si tratta di una nuova alterità che si presenta come un immenso spazio esterno da ricostruire, economico politico e sociale, che non potrà venire ricostruito se le società europee avanzate non lo assumeranno globalmente come un proprio ineludibile problema interno. Intanto a Sud dell'Europa sta crescendo un diverso «Altro», più grande di un continente, la cui situazione disperata, posta a contatto sempre più quotidiano e ravvicinato con un livello di vita incomparabilmente più alto come quello europeo, sta alimentando migrazioni che potrebbero assumere proporzioni bibliche.

E' su queste nuove alterità che circondano l'Europa che l'«Uomo a una dimensione» ha ancora molto da dire, o, meglio, molto su cui far riflettere (...). Libro certo scomodo; sicuramente irritante; non privo dell'arroganza di chi presume di possedere uno strumento per pensare dalle capacità diagnostiche quasi infallibili – come appaiono, d'altra parte, quasi tutte le opere della Scuola di Francoforte. Ma anche un libro che come pochi altri obbliga a riflettere su ciò che dobbiamo decidere e fare, qui e ora, al fine di trasformare noi stessi e la società in cui viviamo (...), stabilendo e interio-

⁴²¹ F. VOLPI, *Ragione, linguaggio, mondo della vita: problemi filosofici della "summa sociologica" di Habermas*, in AA.VV., *La svolta comunicativa. Studi sul pensiero dell'ultimo Habermas*, Milano 1984, pag. 137.

⁴²² A. FERRARA, *Jurgen Habermas*, in AA.VV., *Il pensiero politico. Idee, teorie, dottrine*, a cura di G. Pasquino, Torino 1999, pagg. 485-486.

⁴²³ G. FORNERO, *Dalla riabilitazione della filosofia pratica all'etica del discorso: Habermas e Apel*, capitolo 41 di *Le filosofie del Novecento*, in collaborazione con Salvatore Tassinari, Milano 2002, volume II, pagg. 1249-1251. Cfr. J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo* (1981), Bologna 1986.

rizzando, come causa e come effetto di simile trasformazione, nuovi rapporti con società sin qui sottoprivilegiate che non sono più disposte ad accettare l'attuale disuguaglianza dei privilegi. Prima che sia la storia, se non domani forse d'oggi, a trasformare brutalmente noi in strumenti dei suoi scopi più ciechi"⁴²⁴.

1993. Fra le tematiche classiche della «Scuola di Francoforte» ripercorse da GIUSEPPE BEDESCHI, spicca la questione dei *mass-media*, nella fattispecie a proposito della riflessione di Adorno: un argomento che – è inutile sottolinearlo – è diventato sempre più d'attualità. *"La critica dell'«industria culturale» è stata elaborata da Adorno, il quale dedica ad essa una parte cospicua della sua opera. Egli svolge un'analisi sociologica che è al tempo stesso un'aspra critica dei «mass media», dei mezzi di comunicazione di massa: cinema, radio, pubblicità, televisione, rotocalchi e così via. Qual è l'idea fondamentale che muove Adorno in questa critica? È l'idea che i mezzi di comunicazione di massa fanno introiettare all'individuo il sistema esistente, i valori – o i disvalori, dal punto di vista di Adorno – del mondo e della società esistenti. Al fondo di questa critica c'è un presupposto ben preciso, il quale è comunque ampiamente discutibile: i «mass media» non sono qualcosa di neutro, i mezzi di comunicazione di massa non sono meri contenitori che possono essere riempiti con i contenuti più vari. In realtà per Adorno i mezzi di comunicazione di massa, i «mass media», sono essi stessi «ideologia», in quanto il loro compito precipuo è quello di diffondere un'immagine del mondo che sia accettabile da tutti, di sviluppare linguaggi uniformi e standardizzati che vadano bene per tutti; questo, a giudizio di Adorno, inevitabilmente contribuisce a determinare un conformismo generale.*

I mezzi di comunicazione di massa dunque tendono a integrare l'individuo nella società esistente o, per utilizzare il linguaggio tipico degli esponenti della «Scuola di Francoforte», tendono a integrarlo nel sistema di dominio esistente. Da qui deriva l'attenzione che Adorno, mediante importanti saggi di analisi sociologica, ha dedicato, ad esempio, alla pubblicità: in essa ha visto il tipico strumento di manipolazione delle coscienze. La pubblicità sembra qualcosa di innocente, ma in realtà è uno strumento «diabolico» finalizzato a manipolare la coscienza individuale, a trasformare gli uomini in robot, in manichini, in qualcosa che possa servire agli scopi del sistema sociale dominante"⁴²⁵.

1998. Di notevole interesse è stato il confronto, a fine anni novanta, tra uno dei principali esponenti della cosiddetta *terza generazione* della «Scuola di Francoforte», ed uno dei più acuti studiosi italiani delle loro opere: AXEL HONNETH ed ALESSANDRO FERRARA. *"La tesi di Honneth – spiega il Clemente – è che la «teoria critica» si trova oggi di fronte a un bivio: la prima strada (già imboccata dalla gran parte dei discepoli non-francofortesi, soprattutto anglosassoni, di Habermas) conduce nel senso di una sua progressiva assimilazione al 'mainstream' della filosofia politica contemporanea; benché forse inevitabile o addirittura fruttuosa, una simile opzione (ribattezzata «rawlsianismo di sinistra») segnerebbe la fine della tradizione della teoria critica. La seconda strada, battuta da Honneth, è quella della «filosofia sociale»; di una teoria, cioè, che – fedele, in questo, all'eredità di Horkheimer e Adorno – non si limita a descrivere/denunciare l'ingiustizia, ma si propone di fornire una diagnosi filosoficamente informata delle «patologie» tipiche della società e della cultura tardo-capitalistiche. Comunque vadano le cose, è chiaro – conclude Honneth – che le due strade si escludono vicendevolmente"⁴²⁶.*

Ma è proprio tale dicotomia ad essere respinta dal Ferrara, secondo il quale, al contrario, *"«filosofia sociale» e «rawlsianismo di sinistra» non rappresentano due opzioni alternative, che anzi «l'una costituisce lo sfondo sui cui l'altro spicca come formulazione specifica della medesima tesi generale». Ma, al di là di ciò, è l'articolazione stessa del discorso di Honneth a suscitare perplessità. Da un lato, egli riduce sotto l'etichetta del «rawlsianismo» un fenomeno ben più ampio: il fatto, cioè, che, «in anni recenti, la filosofia politica è venuta assumendo la posizione cruciale che l'epistemologia e la filosofia della scienza occupavano negli anni Sessanta». Da questo punto di vista, «rawlsianismo di sinistra» è soltanto «la componente della teoria critica che si è dimostrata più recettiva» alle*

⁴²⁴ L. GALLINO, *Nota* (1991) a *L'uomo a una dimensione* di H. Marcuse, Torino 1991, pagg. 277 e 278-279.

⁴²⁵ G. BEDESCHI, *La Scuola di Francoforte...* op. cit. (1993), nona domanda.

⁴²⁶ G. B. CLEMENTE, *La Scuola...* op. cit. (1999), pag. 15. Cfr. A. HONNETH, *Philosophy in Germany*, intervista a cura di S. Critchley, in «Radical Philosophy», n. 89, anno 1998, pagg. 35-39; ed in traduzione italiana, *La «Dialectica dell'Illuminismo» nell'ottica dei dibattiti attuali sulla critica sociale*, in «Paradigmi», n. 48, anno 1998, pagg. 501-514.

ragioni che hanno determinato tale dislocazione: su tutte la crisi dei fondamenti, che ha trasportato, per così dire, sul piano (lato sensu) politico il problema della legittimazione del sapere. D'altra parte, riallacciandosi al paradigma della «filosofia sociale», Honneth sottovaluta la frattura intercorsa tra la prima e la terza generazione dei teorici critici: la svolta linguistica. Se i maestri francofortesi poterono interpretare la loro impresa nel senso che Honneth attribuisce all'espressione «Sozialphilosophie», ciò accadde soltanto «perché essi non erano tenuti a prendere sul serio [quello stesso] "fatto del pluralismo" che noi consideriamo inaggirabile». Solo se ritiene che vi sia una e un'unica forma di «vita vera» ('richtiges Leben') si può pretendere di parlare – come fa Adorno nei «Minima Moralia» – in nome della «vita offesa». Laddove, al contrario, si sia convinti – come noi siamo – che la vita «si dà solo al plurale», si dovrà pure riconoscere che la questione «se e quale vita sia stata "offesa" o debba considerarsi "falsa"» può essere sciolta soltanto attraverso un processo di deliberazione democratica.

In quest'ottica, la metafora honnethiana delle «patologie» appare ancora compromessa con una sorta di realismo «pre-postmetafisico». Il problema della «filosofia sociale» non è tanto che essa «tende a 'congelare' la nostra visione della società nei due regni della normalità e della patologia»; quanto piuttosto la sua pretesa che, se qualcosa è patologico, lo è a prescindere da qualsiasi interpretazione. La soluzione consisterebbe nel concepire il filosofo sociale non già come un patologo, ma come un critico d'arte; come qualcuno, cioè, che, in virtù della sua superiore sensibilità estetica, sia capace di far notare al pubblico ciò che nell'opera – nella forma di vita – appare «ben riuscito» (autentico) e ciò che invece sembra «fuori posto» (inautentico o incongruente). E se ciò comportasse pure un ridimensionamento dell'opposizione tra «rawlsianismo» e «filosofia sociale», tanto meglio; poiché solo se questi due momenti restano complementari «v'è una possibilità (...) che la teoria critica torni ad essere qualcosa di più di un semplice nome proprio riferito a un certo gruppo di intellettuali e ai loro legittimi successori accademici»⁴²⁷.

2003. Sull'attualità dei francofortesi convergono vari settori della sinistra italiana, sia riformista che radicale. Una riflessione ampiamente ispirata ad un articolo di BRUNO GAVAGNUOLO nota polemicamente come «la Scuola di Francoforte [sia] stata spesso accusata di essere «apocalittica» e «romantica»; ma molte delle sue analisi si rivelano estremamente efficaci nel mondo liberista e globale di oggi, dominato dalla guerra come strumento di affermazione della propria ideologia (...) È cancellata per questa via la dominanza della relazione economica e di mercato? Magari a beneficio di una onnipotenza metafisica e millenaria della «Ratio» strumentale? Niente affatto. Perché Adorno, Horkheimer e Marcuse ritenevano che fosse l'ipertrofia storicamente determinata del meccanismo capitalistico a cancellare le sue stesse basi ideali di sussistenza (ideologia individualistica, utilità razionale, commisurazione di mezzi e fini). Sino a far coincidere strumentalità tecnologica e produzione di merci.

La tecnica, per i francofortesi, era il mercato alla sua massima potenza: distruzione creatrice che sradica monopolisticamente il mercato e lo reinventa di continuo, senza riguardo a limiti, regole, identità, alterità, natura (...) E tuttavia oggi l'acme della reazione liberista nel mondo unipolare ci mostra anche di quali dinamiche sia intrisa una globalizzazione schiava degli imperativi sistemici monetari e di impresa multinazionale, imperativi volti a creare spazi vitali di mercato sovranazionale che spiantano mercati subalterni, creano dipendenze nuove e flussi di scambio ineguale, eccitano i fondamentalismi. Con le periferie del mondo ridotte ad aree di saccheggio energetico e biologico, a platee di consumo artificiale indotto. E con la guerra ipertecnologica come risorsa (non più estrema, ma «naturale») di controllo geopolitico e penetrazione economica.

Perciò riflettere sulle «profezie negative» dei francofortesi è estremamente salutare. Infatti quelle profezie, oltre essere sottilmente sofisticate rispetto ai meccanismi molecolari del dominio mediatico tardo-moderno (e ad anticipare le lezioni di Bourdieu e Foucault sul «sapere/potere») ci parlano del «cuore di tenebra» dell'Occidente divenuto ormai Mondo. Un cuore sempre in bilico tra libertà e barbarie⁴²⁸.

⁴²⁷ G. B. CLEMENTE, *La Scuola...* op. cit. (1999), pagg. 15-16. Cfr. A. FERRARA, *Left Rawlsianism and Social Philosophy: a response to «Philosophy in Germany»*, in «Radical Philosophy», n. 91, anno 1998, pagg. 32, 33 e 34.

⁴²⁸ *La Scuola di Francoforte*, in www.sitocomunista.it/marxismo/altri/scuolafrancoforte.html. L'articolo di Gavagnuolo è stato pubblicato sull'«Unità» in data 8 febbraio 2003.

2008. Per quanto riguarda GIORGIO GIOVANETTI, il punto di partenza è una frase di Adorno: *«quella che un tempo i filosofi chiamavano vita, si è ridotta alla sfera del privato, e poi del puro e semplice consumo, che non è più se non un'appendice del processo materiale della produzione, senza autonomia e senza sostanza propria»*⁴²⁹. Da qui si innesta una riflessione a tutto campo che però, in via preliminare, vuole – e deve – sgombrare il campo da vecchi ed inveterati pregiudizi. *"Rileggere oggi queste righe, tratte dall'incipit della raccolta di aforismi «Minima moralia», pubblicata da Theodor Wiesengrund Adorno quasi sessant'anni fa, può creare, almeno in coloro che sanno qualcosa della «Scuola di Francoforte», una reazione di spiazzamento: uno dei più importanti esponenti del pensiero francofortese, che la «vox populi» intellettuale dominante considera ormai irrimediabilmente superato, ci parla di qualcosa che è sotto gli occhi di chiunque non abbia perso un minimo di capacità critica, cioè che la nostra vita è fondamentalmente in funzione del consumo di beni impostici dal sistema economico e che fuori dall'atto del consumare di noi rimane ben poco. La tesi che voglio sostenere in questo mio intervento è proprio che molti aspetti delle analisi della società dei teorici francofortesi non solo non sono superati, ma anzi risultano più attuali oggi che non ai tempi in cui furono elaborati".*

Tra le altre cose, anche il Giovanetti si sofferma sul tema dell'«industria culturale» e dell'ossessione consumistica della società moderna, segnatamente sulle riflessioni di Horkheimer e Adorno sullo stretto legame dei prodotti culturali di massa con la pubblicità. *"Non solo buona parte dei «mass-media» utilizzati per la diffusione della cultura prodotta industrialmente veicola quantità massicce di pubblicità, ma anche gli stessi contenuti e le modalità di consumo delle merci dell'industria culturale possiedono una dimensione pubblicitaria (..) Anche il modo con cui vengono fruiti questi prodotti rimanda a una dimensione pubblicitaria: non conta più il valore in sé dell'opera ma il suo valore di scambio. La consumiamo per mostrare, a noi stessi e agli altri, la nostra ricchezza; pertanto, quello che acquistiamo sono i nostri stessi soldi e il prodotto altro non è che la pubblicità di se stesso e della nostra capacità di spesa. «Ciò che si potrebbe chiamare il valore d'uso nella ricezione dei beni culturali è sostituito dal valore di scambio; al posto del godimento subentra il fatto di partecipare e di essere al corrente, al posto della competenza dell'intenditore l'aumento del prestigio»*⁴³⁰.

*Colpisce l'attualità di queste considerazioni, risalenti a sessant'anni fa: esse paiono descrivere il nostro mondo dominato dalle «griffe», in cui il marchio di una merce può aumentarne di molte volte il prezzo, perché quello che la maggior parte delle persone compra è proprio la «firma», che è la prova del valore di scambio del prodotto e del suo proprietario. Altrettanto lungimirante era la loro analisi del legame sempre più stretto tra pubblicità e politica, ovvero della tendenza di quest'ultima a trasformarsi in una delle molte merci sul mercato, di cui importa sempre meno il valore d'uso effettivo – cioè le proposte politiche concrete – rispetto alla sua capacità di attrarre il pubblico mediante un'immagine e una comunicazione efficaci, realizzate mediante un sistematico lavoro di marketing»*⁴³¹.

2010. L'attenzione di ENZO MODUGNO è invece incentrata su un tema più specifico, da lui affrontato nell'ambito della recensione di una antologia di saggi di Hans Georg Backhaus, allievo di Adorno, curata da Riccardo Bellofiore e Tommaso Redolfi Riva. Il raffronto fra il maestro e il discepolo è l'occasione per evidenziare alcune posizioni di Adorno nell'ambito specifico delle teorie economiche marxiane. *"I curatori, si è detto, sono intervenuti anch'essi in questo dibattito tra i più approfonditi sull'opera di Marx. Tommaso Redolfi Riva ripercorre con grande chiarezza la complessa ricerca di Backhaus, evidenziandone lo stretto rapporto, e nello stesso tempo le differenze, col pensiero di Adorno. Riccardo Bellofiore che, come Backhaus, ritiene inseparabili teoria del valore e teoria del denaro, si spinge ancora più in là con un giudizio parzialmente diverso sui primi tre capitoli del «Capitale». La categoria di «scambio», che per Backhaus è metastorica, può determinarsi come «baratto» o come «circolazione» e nel secondo caso essa è intrinsecamente monetaria: parte da qui la 'mossa' di Bellofiore. L'economia dello scambio universale monetario è, da subito, economia capitalistica. Lo scambio universale, chiuso tramite il denaro come equivalente generale, è fondato*

⁴²⁹ T. W. ADORNO, *Minima...* op. cit. (1951), pag. 3.

⁴³⁰ T. W. ADORNO e M. HORKHEIMER, *Dialettica...* op. cit. (1947), pag. 170.

⁴³¹ G. GIOVANETTI, *Tornare...* op. cit. (2008), introduzione e primo paragrafo.

dal rapporto sociale capitalistico, «sfruttamento» del lavoro, in un movimento processuale che è aperto dal credito bancario come finanziamento della produzione. Di nuovo: valore-lavoro-denaro, ma come finanza, neovalore-lavoro vivo.

Bellofiore descrive così la fondazione autentica del valore-lavoro: il (neo) valore è oggettivazione del lavoro (vivo) a livello macro-sociale, perché quest'ultimo deve essere estratto dalla forza-lavoro di soggetti umani socialmente determinati, che possono resistere. Per questo il capitale è sempre e solo, secondo Marx, 'consumo' del 'corpo' dei lavoratori in carne ed ossa (e cervello): che il capitale deve sottomettere 'realmente' nella produzione, ma anche, oggi, nella finanza (e contro un ragionamento del genere non ha presa la critica di ridondanza rivolta dai neo-ricardiani alla teoria marxiana del valore-lavoro).

Il progetto di Adorno così non viene cancellato, ma esteso e approfondito. La critica della società non può che tramutarsi in critica dell'economia politica – analisi della «costituzione» del rapporto di capitale, dove sfruttamento del lavoro vivo e determinazione monetaria del capitale sono le due facce di una stessa medaglia, che si tratta di ricostruire nell'intreccio di conflitto, crisi e ristrutturazione. Ma la critica dell'economia politica rimanda a sua volta alla critica della ragione estraniata. Concludendo potremmo dunque osservare che se l'obiettivo polemico dei suoi allievi era importante (e le loro ricerche necessarie), Adorno ne aveva uno ancora più vasto, il pensiero reificato, che proprio nello «scambio» aveva fondato coazione e gerarchia e che, ormai cristallizzato in un apparato materiale, è diventato mezzo di produzione e prodotto del nuovo «cybercapitale». Il dibattito aperto dai «francofortesi» perciò non ha affatto esaurito la sua «spinta propulsiva» perché proprio oggi sia la critica adorniana che la «ricostruzione» della teoria marxiana del valore diventano fondamentali per l'analisi della forma assunta dal capitale negli ultimi decenni, per criticare, nella teoria e nella pratica, l'«economia della conoscenza»⁴³².

[2] ATTUALITÀ DELLA «SCUOLA DI FRANCOFORTE». Anche a proposito di questo paragrafo non abbiamo alcuna velleità di completezza, e soprattutto non è nostra intenzione avventurarci in una puntigliosa esposizione delle analisi di Horkheimer, Adorno e Marcuse che risultano tuttora di grande attualità. A parte il fatto che già nelle pagine precedenti abbiamo abbondato in citazioni più che sufficienti a confermare la *modernità* della «Scuola di Francoforte» (senza sottacere, ovviamente, ciò che invece è storicamente superato), preferiamo proporre una breve antologia di alcuni passi particolarmente significativi dei nostri tre autori, che ci sembrano più che adatti a tracciare una sorta di «passaggio di testimone» all'uomo di oggi.

Cominciamo da Adorno per replicare alla più ricorrente fra le contestazioni rivolte, da sempre, alla «teoria critica», tanto ricorrente da esser diventata francamente un po' noiosa; ma è singolare il fatto che anche tra i sostenitori della «Scuola di Francoforte» abbia fatto breccia, a volte oltre misura, il *refrain* della presunta insufficienza di una filosofia finalizzata soprattutto alla denuncia dei limiti, delle contraddizioni, delle falsità e delle ingiustizie del nostro mondo, e poco incline, invece, a proporre una compiuta alternativa allo *status quo*, nitida nei suoi contenuti e granitica nelle sue prospettive.

Ora, a parte il fatto che da secoli il pensiero è pensiero *sull'esistente* e *contro l'esistente*, non si capisce perché bisognerebbe mettere all'angolo una brillante riflessione critica sulla realtà quale è – e spesso quale *non* dovrebbe essere – con lo specioso pretesto che quel che conta non sono le domande ma le risposte, non è l'indignazione ma il realismo, non è la ribellione alle ingiustizie ma la saggezza dei piccoli passi. Anche perché, andando al di là delle apparenze, se mutiamo i termini e li traduciamo nei linguaggi della vita quotidiana, da quello della politica a quello della TV e della gente comune, il risultato è sempre lo stesso: una bella collezione di frasi fatte, ispirate al famoso «*sano buon senso*», e soprattutto tanto, tanto rassicuranti. Molto comode, però, in un'unica direzione: quella di chi, cioè, da un lato è sempre afflitto dal sacro terrore della «rivoluzione» (parola inquietante per bollare d'infamia anche la più innocua proposta di cambiamento), e dall'altro vuole, ipocrisie a parte, che il mondo – in particolare il suo piccolo orticello – rimanga *in aeternum* così com'è...

⁴³² E. MODUGNO, *La spinta propulsiva...* op. cit. (2010). Cfr. H. G. BACKHAUS, *Dialettica della forma di valore. Elementi critici per la ricostruzione della teoria marxiana del valore* (1969-1997), Roma 2009.

Il fatto curioso è che i conservatori ad oltranza ed i «moderati» dal sorriso tenue – peraltro sempre pronti, quando occorre, a bere la pozione ed applaudire il Mr. Hyde di turno – sono quasi sempre esentati dalla prova del fuoco secolarmente imposta ai «progressisti» (i quali, tra l'altro, anche se si tengono ben al di qua della sponda socialdemocratica tinta-e-gusto rosé, passano subito da *comunisti, no-global, terroristi* e via discettando). I progressisti – scusate il vezzo – devono sempre giustificare le loro critiche da ingrati, e soprattutto predisporre un *cd-rom* tecnologicamente perfetto che spieghi per filo e per segno il loro futuro «paese di bengodi»; sarà anche giusto così, ma non si capisce perché mai gli altri, della loro pertinace difesa del «più-bello-dei-mondi-possibili», non sono invece tenuti a spiegare alcunché. Per dirla in termini più eleganti, e chiedendo venia per questo tono un po' triviale, torniamo al nostro Adorno, che ovviamente ci soccorre con teutonica finezza: *"il pensiero viene sottoposto alla sottile censura del «terminus ad quem»: nella misura in cui assume una forma critica, esso deve saper indicare che cosa vuole di positivo. Se trova che questa positività è inaccessibile, viene accusato di rassegnazione, di stanchezza, come se l'inaccessibilità fosse una sua colpa, e non la segnatura della cosa"*⁴³³.

Più in dettaglio, Adorno descrive in un altro passo, davvero magistrale, come il difficile mestiere della critica sia esposto, in una società *non* repressiva, alla più funzionale delle tecniche di difesa: screditare ogni forma di dissenso, ed in ultima istanza relegarla nella *riserva indiana* dell'emarginazione. *"Alla critica delle tendenze della società attuale si obietta automaticamente, prima ancora che sia stata interamente formulata, che le cose sono sempre andate così. L'indignazione – che viene prontamente respinta – testimonierebbe solo di una scarsa penetrazione nella invariabilità della storia, di un'irragionevolezza superba, diagnosticata da tutti come isteria. Si rimprovera, inoltre, all'accusatore, di volersi mettere in mostra col suo attacco, di ambire al privilegio del particolare, mentre ciò che suscita il suo sdegno è triviale e noto a tutti, e non ha senso pretendere che gli altri perdano il tempo ad occuparsene. L'evidenza del male torna a vantaggio della sua apologia: poiché tutto lo sanno, nessuno ha più il diritto di dirlo, e il male, coperto dal silenzio, può continuare indisturbato (...) Basta che uno si mostri insoddisfatto, ed è già sospetto come riformatore del mondo. L'intesa si serve di questo trucco: attribuire all'oppositore una teoria reazionaria della decadenza (...); screditare, col suo presunto errore teorico, la concreta percezione del negativo; e calunniare come oscurantista chi si ribella contro l'oscurità"*⁴³⁴.

In realtà, anche il semplice *concetto* di una «teoria critica» continua a rivelarsi non solo una delle più feconde intuizioni dei *francofortesi*; non semplicemente una eredità da rivitalizzare: ma un *compito* che deve andare oltre la «Scuola di Francoforte» ed assumere nuovi criteri, nuovi metodi, nuovi orizzonti. Questa è la vera «eredità» di Adorno, Horkheimer e Marcuse, rettamente intesa nei suoi presupposti e nelle sue prospettive, secondo le stesse coordinate tracciate dai nostri tre autori; e per seguirne le orme, possiamo prendere le mosse da uno dei testi più significativi, in materia, di Max Horkheimer, vale a dire una conferenza tenuta a Venezia negli ultimi anni della sua vita, *La teoria critica ieri e oggi*, dove egli traccia una sorta di bilancio del suo percorso intellettuale, suo e dell'amico Adorno – morto proprio poche settimane prima, e ricordato con commozione all'inizio del suo intervento⁴³⁵.

Ripercorrendo gli anni dell'università, Horkheimer ricorda il professor Hans Cornelius, *"un mirabile insegnante di filosofia"*, che più volte spiegò ad entrambi che *"per essere filosofi – e tutto ciò lo si ritrova nella «teoria critica» – occorre conoscere la scienza della natura, occorre sapere qualcosa dell'arte, della musica e della composizione (...). E solo in questo modo, grazie al suo aiuto, ci siamo formati un concetto della filosofia diverso da quello più diffuso, ossia che non è una materia, una disciplina come le altre"*⁴³⁶.

Ciò premesso, la domanda preliminare e cruciale che Horkheimer si pone è da lui formulata in questi termini: *"che cos'è la teoria nel senso della scienza? Permettetemi di dare una definizione della scienza assai semplificata: scienza è l'ordine dei fatti della nostra coscienza, che alla fine permette*

⁴³³ T. W. ADORNO, *Società...* op. cit. (1965), pag. 13.

⁴³⁴ T. W. ADORNO, «Non esageriamo» (1946-47), in *Minima moralia* (1951), Torino 1979, pag. 285.

⁴³⁵ "Avevo sperato di incontrare qui il mio amico e collaboratore Theodor W. Adorno, e ora, poche settimane fa, egli è morto in modo del tutto inaspettato. Potete immaginare quanto duramente ciò mi abbia colpito. Ho scritto molti articoli su di lui, ho concesso interviste e sono ancora più oberato del solito. Perdonatemi quindi se ciò che dirò non è troppo geniale". M. HORKHEIMER, *La teoria...* op. cit. (1969), pag. 164.

⁴³⁶ M. HORKHEIMER, *La teoria...* op. cit. (1969), pagg. 164-165.

di attendere di volta in volta il giusto nel giusto posto dello spazio e del tempo. Ciò vale persino per le scienze dello spirito: se uno storico fa un'affermazione che pretende di esser scientifica, successivamente si dovrà poter trovare la sua conferma negli archivi". E pertanto, "l'esattezza in questo senso è lo scopo della scienza; ma – ed ecco il primo motivo della «teoria critica» – la scienza stessa non sa perché ordina i fatti in questa direzione particolare e si concentra su determinati oggetti anziché su altri. Alla scienza manca l'autoriflessione che permette di capire i motivi sociali che, per esempio, la spingono sulla luna, invece di indurla a realizzare il bene degli uomini. Per essere vera, la scienza dovrebbe avere un atteggiamento critico rispetto a sé stessa e anche alla società che la produce"⁴³⁷. E tutto ciò, peraltro, non vale solo per la scienza, "ma anche e in uguale misura per il singolo. Egli si fa delle idee, ma non sa che cosa condizioni queste idee, perché abbia proprio queste idee e non altre, perché si interessi appassionatamente di certe cose e non di altre, proprio come la scienza non conosce i motivi che l'hanno indotta a imboccare un determinato indirizzo di ricerca"⁴³⁸.

Sulla scorta di questa consapevolezza, una filosofia 'vera' se non può mai pretendere di costruire una teoria dogmatica della realtà, non può neppure presumere di fissare criteri *scientificamente* certi. Non si tratta, beninteso, di ricorrere alla facile scappatoia del relativismo scettico (ed in ultima analisi cinico), ma di imboccare il difficile sentiero della continua e paziente critica di sé e dell'esistente. Ed infatti, sottolinea Horkheimer, nella sua prima fase la «teoria critica» si era basata su due punti-chiave: primo, che "con il fascismo e il nazismo la società era diventata più ingiusta di prima", e quindi l'unica speranza era la rivoluzione; secondo, che "solo una società migliore può costituire la condizione di un vero pensiero". Il fatto è, però, che "sapevamo che è impossibile determinare a priori questa società giusta. Si poteva dire che cos'era male nella società data, ma era impossibile dire quale sarebbe stato il bene: si poteva solo lavorare perché il male infine scomparisse". Ciò che la realtà politica e sociale esigeva era esattamente la profonda necessità di una «teoria critica», proprio perché "la società dominante (..) aveva generato l'orrore del fascismo e del comunismo terroristico"; e di fronte al fatto che, ieri come oggi, "il «duce», che si chiami Stalin o Hitler, presenta la sua nazione come il bene supremo, afferma di sapere che cos'è il bene assoluto, e gli altri sono il male assoluto", la «teoria critica» ha il dovere morale di "opporsi, perché noi non sappiamo che cos'è il bene assoluto: e certamente non è la nostra nazione o un'altra"⁴³⁹ – non è, a priori, il nostro partito, la nostra idea, il nostro punto di vista, il nostro pregiudizio.

E' proprio a partire da questo tipo di approccio, cioè da questa capacità di mettere costantemente in discussione sé stessi e le proprie convinzioni, anche le più profonde e radicate, che è facile capire e spiegare "come dalla «teoria critica» di allora si sia giunti alla «teoria critica» odierna. In primo luogo abbiamo capito che in molti punti Marx aveva torto", in particolare per il fatto che "ciò che Marx si attese dalla società giusta probabilmente è già sbagliato, perché – e questa massima è importante per la «teoria critica» – libertà e giustizia sono sia collegate che antitetiche: quanto maggiore è la giustizia, tanto minore è la libertà. Se si vuole la giustizia, occorre proibire agli uomini molte cose, soprattutto di elevarsi al di sopra degli altri. Ma quanto maggiore è la libertà, tanto più colui che valorizza le proprie capacità ed è più furbo dell'altro sarà infine in grado di soggiogarlo, tanto minore sarà allora la giustizia". E conseguentemente, "il cammino della società che infine incominciammo a vedere e quale lo giudichiamo oggi, è completamente diverso. Ci siamo convinti che la società si trasformerà in un mondo totalmente amministrato. Che tutto sarà regolamentato, veramente tutto!"⁴⁴⁰.

E' per questo motivo che la "«teoria critica» più recente non si è più battuta per la rivoluzione, perché dopo la caduta del nazismo nei paesi dell'Occidente, la rivoluzione condurrebbe a un nuovo terrorismo, a una situazione terribile. Si tratta piuttosto di preservare ciò che ha un valore positivo, (..) di accogliere in ciò che è necessario e che non possiamo impedire, quello che non intendiamo perdere: l'autonomia del singolo". Il vero dramma, anzi la tragedia, è che "se riusciamo a essere felici, ogni istante di tale felicità è pagato con la sofferenza di innumerevoli altri esseri, animali e uomini. La cultura odierna è il risultato di un passato terribile. Si pensi solo alla storia di questo

⁴³⁷ M. HORKHEIMER, *La teoria...* op. cit. (1969), pagg. 165-166.

⁴³⁸ M. HORKHEIMER, *La teoria...* op. cit. (1969), pagg. 166.

⁴³⁹ M. HORKHEIMER, *La teoria...* op. cit. (1969), pagg. 167, 166 e 171.

⁴⁴⁰ M. HORKHEIMER, *La teoria...* op. cit. (1969), pagg. 167 e 168.

nostro continente, agli orrori delle crociate, delle guerre di religione, delle rivoluzioni. La rivoluzione francese ha certamente comportato grandi progressi. Ma se si considera attentamente tutto ciò che nel suo corso è accaduto a persone innocenti, si dovrà dire che questo progresso è stato pagato a caro prezzo. Noi tutti dobbiamo unire la nostra gioia e la nostra felicità con la mestizia: con la consapevolezza di partecipare a una colpa"⁴⁴¹.

Come si può notare, riaffiora di nuovo uno dei temi più ricorrenti del pensiero di Horkheimer, che sembra quasi richiedere, per necessità intrinseca, uno sguardo sconsolatamente pessimistico sul presente dell'umanità e sul suo destino; una volta tanto, però, la traiettoria punta in un'altra direzione, che per la verità appare altrettanto congrua con le radici più profonde dell'intenso impegno etico dei francofortesi. *"Per concludere – dice Horkheimer – vorrei ancora parlare brevemente della differenza tra pessimismo e ottimismo. Pessimistica è effettivamente la mia concezione della colpa del genere umano, pessimistica è la mia concezione che la storia si muove in direzione del «mondo amministrato», cosicché quello che noi chiamiamo spirito e fantasia finirà in larga misura col regredire. Una volta scrissi che il «senso grande e necessario del pensiero è di rendersi superfluo». Ma in che cosa consiste l'ottimismo che dividevo con Adorno, l'amico scomparso? Nella convinzione che, nonostante tutto, si deve cercare di fare e realizzare ciò che si considera vero e buono. E questo era il nostro principio: essere pessimisti in teoria e ottimisti nella pratica!"*⁴⁴².

Con la sua prosaica asciuttezza, anche Marcuse non intendeva demordere dall'ambizioso obiettivo di rintracciare una razionalità giustificante della pervicace (ed illogica!) volontà umana di credere, nonostante tutto, in un mondo diverso e più giusto. *"Sin dall'inizio ogni «teoria critica» della società si trova così dinanzi al problema dell'obiettività storica, problema che sorge nei due punti in cui l'analisi implica giudizi di valore".* Primo, *"il giudizio che la vita umana è degna di essere vissuta, o meglio che può e dovrebbe essere resa degna di essere vissuta. Questo giudizio è sotteso ad ogni sforzo, ad ogni impresa intellettuale; esso è un «a priori» della teoria sociale, e quando lo si rigetti (ciò che è perfettamente logico) si rigetta pure la teoria".* E secondo, *"il giudizio che in una data società esistono possibilità specifiche per migliorare la vita umana e modi e mezzi specifici per realizzare codeste possibilità. L'analisi critica deve dimostrare la validità obbiettiva di questi giudizi e la dimostrazione deve procedere su basi empiriche. La società costituita dispone di risorse intellettuali e materiali in quantità e qualità misurabili. In che modo queste risorse possono venire usate per lo sviluppo e soddisfazioni ottimali di bisogni e facoltà individuali, con il minimo di fatica e pena? La teoria sociale è una teoria della storia, e la storia è il regno della possibilità nel regno della necessità. Di conseguenza dobbiamo chiederci quali sono, tra i vari modi potenziali e reali di organizzare ed utilizzare le risorse disponibili, quelli che offrono le maggiori possibilità per uno sviluppo ottimale"*⁴⁴³.

Marcuse, non v'è dubbio, era ben consapevole del fatto che *"la «teoria critica» della società non possiede concetti che possano colmare la lacuna tra il presente e il futuro; non avendo promesse da fare né successi da mostrare, essa rimane negativa".* Ma è esattamente *"in questo modo [che] essa vuole mantenersi fedele a coloro che, senza speranza, hanno dato e danno la loro vita per il Grande Rifiuto. All'inizio dell'era fascista, Walter Benjamin ebbe a scrivere: «E' solo a favore dei disperati che ci è data la speranza»"*⁴⁴⁴. Perché in fondo, come dissero, vissero e pensarono anche i suoi amici e colleghi Adorno e Horkheimer, *"c'è solo un'espressione per la verità: il pensiero che nega l'ingiustizia"*⁴⁴⁵.

a cura di

PAOLO ASCAGNI

⁴⁴¹ M. HORKHEIMER, *La teoria...* op. cit. (1969), pagg. 168, 169, 170 e 171.

⁴⁴² M. HORKHEIMER, *La teoria...* op. cit. (1969), pagg. 179-180.

⁴⁴³ H. MARCUSE, *L'uomo...* op. cit. (1964), pagg. 8-9.

⁴⁴⁴ H. MARCUSE, *L'uomo...* op. cit. (1964), pagg. 265-266.

⁴⁴⁵ M. HORKHEIMER e T. W. ADORNO, *Dialettica...* op. cit. (1947), pag. 237.

HERBERT MARCUSE

L'intellettuale è chiamato alla sbarra. «Che cosa intende quando dice...? Non nasconde qualcosa? Lei parla un linguaggio sospetto! Lei non parla come noi, come l'uomo della strada, ma piuttosto come un forestiero che non appartiene a questo luogo. Noi dobbiamo ridimensionarLa, far luce sulle sue frodi, purificarLa. Noi Le insegneremo a dire ciò che ha in mente, a «farsi capire», a «mettere le carte in tavola». Naturalmente, noi non facciamo imposizioni a Lei e alla Sua libertà di pensiero e di parola; Lei può pensare come vuole. Ma ogni volta che parla, deve comunicarci i Suoi pensieri: nel nostro linguaggio o nel Suo. Lei può parlare il Suo proprio linguaggio, ma esso deve essere traducibile: e sarà tradotto. Lei può parlare in poesia, sta bene. Noi amiamo la poesia. Ma vogliamo capire la Sua poesia, e possiamo farlo soltanto se possiamo interpretare i Suoi simboli, le Sue metafore e le Sue immagini nei termini del linguaggio comune».

Il poeta potrebbe rispondere che in verità egli vuole che la sua poesia sia comprensibile e compresa (per questo egli scrive!), ma che se ciò che egli dice potesse essere detto nei termini del linguaggio comune... l'avrebbe probabilmente fatto sin dall'inizio.

Egli potrebbe dire: «comprendere la mia poesia presuppone il crollo e la confutazione proprio di quell'universo di discorso e di comportamento nel quale voi volete tradurla. Il mio linguaggio può essere appreso come ogni altro linguaggio (per la verità esso è anche il vostro linguaggio), dopoché sarà evidente che i miei simboli, le mie metafore, eccetera, «non» sono simboli, metafore, eccetera, ma significano esattamente quello che dicono. La vostra tolleranza è ingannevole. Riservandomi una nicchia speciale di significato e di senso, voi mi assicurate l'immunità dalla salute mentale e dalla ragione; ma a mio modo di vedere, il manicomio è altrove».

HERBERT MARCUSE, *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata* (1964). Traduzione di Luciano Gallino e Tilde Gianì Gallino. Edizioni Einaudi, Torino 1991, pag. 204.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

1. *Opere consultate di Horkheimer, Adorno e Marcuse.*

MAX HORKHEIMER

«**Teoria critica. Scritti 1932-1941**» (edizione antologica 1968)

Osservazioni sulla scienza e la crisi (1932). Storia e psicologia (1932). Materialismo e metafisica (1933). Sulle «Deux sources de la morale et de la religion» di Henri Bergson (1933). Materialismo e morale (1933). Sul problema della previsione nelle scienze sociali (1933). A proposito della controversia sul razionalismo nella filosofia attuale (1934). Sulla metafisica bergsoniana del tempo (1934). Considerazioni sull'antropologia filosofica (1935). Sul problema della verità (1935). Autorità e famiglia (1936). A proposito di «Der Christ und die Geschichte» di Theodor Haecker (1936). Riflessione sulla religione (1935). Egoismo e movimento di libertà. Sull'antropologia dell'epoca borghese (1936). Il più recente attacco alla metafisica (1937). Teoria tradizionale e teoria critica (1937). Montaigne e la funzione dello scetticismo (1938). La filosofia della concentrazione assoluta (1938). Psicologia e sociologia nell'opera di Wilhelm Dilthey (1940). La funzione sociale della filosofia (1940). Arte nuova e cultura di massa (1941).

Edizione italiana: Einaudi, due volumi, Torino 1974. A cura di Alfred Schmidt. Traduzioni di Giorgio Backhaus e Anna Solmi.

«**Dialettica dell'Illuminismo. Frammenti filosofici**» [1947] con Theodor Adorno

Edizione italiana: Einaudi, Torino 1966. Traduzione di Renato Solmi.

«**Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale**» [1947]

Edizione italiana: Einaudi, Torino 1969. Traduzione di Elena Vaccari Spagnol.

«**Taccuini 1950-1969**» (edizione postuma 1974)

Edizione italiana: Marietti, Genova 1988. Introduzione di Alfred Schmidt. Traduzione di Leonardo Ceppa. Redazione a cura di Giuseppe Cestari.

«**La società di transizione. Individuo e organizzazione nel mondo attuale**» [1942-1970] (edizione antologica 1972)

Lo Stato autoritario (1942). La lezione del fascismo (1950). Invarianza e dinamica nella dottrina della società (1951). Pregiudizio e carattere. Relazione, con Theodor Adorno (1950). La trasformazione dell'uomo dalla fine

del secolo scorso (1960). Sul pregiudizio (1961). Il compito culturale dei sindacati (1962). Riflessioni sull'educazione politica (1963). La psicoanalisi nell'ottica della sociologia (1968). Per la critica della società attuale (1968). Marx oggi (1968). La teoria critica ieri e oggi (1969-70).

Edizione italiana: Einaudi, Torino 1979. A cura di Werner Brede. Traduzione di Giorgio Backhaus.

«La nostalgia del totalmente Altro» [1969-1971] (edizione antologica 1972)

La nostalgia del totalmente Altro. Intervista di Helmut Gumnior (1970). La funzione della teologia nella società. Conversazione con Paul Neuenzeit (1969). Il mio incontro con Paul Tillich. Lettera di Max Horkheimer (1971).

Edizione italiana: Queriniana, Brescia 1990. Introduzione di Helmut Gumnior. Editoriale e traduzioni di Rosino Gibellini.

«Rivoluzione o libertà?» [1970-1971] (edizione antologica 1972)

Rivoluzione o libertà? Conversazione con Otmar Hersche (1970). Un nuovo modo di giudicare la rivoluzione. Conversazione con Gerhard Rein (1971).

Edizione italiana: Rusconi, Milano 1972. Traduzioni e saggio illustrativo di Quirino Principe.

«Studi di filosofia della società. Ideologia e potere» [1930-1972] (edizione antologica 1972)

Un nuovo concetto di ideologia? (1930). La situazione attuale della filosofia della società e i compiti di un istituto per la ricerca sociale (1931). Sul concetto della ragione (1951). Ideologia e azione (1951). Schopenhauer e la società (1955). Sociologia e filosofia (1959). La filosofia come critica della cultura (1960). Sul concetto della libertà (1962). Potere e coscienza (1962). Sul dubbio (1969). Osservazioni sulla liberalizzazione della religione (1970). Sul pessimismo oggi (1971). Il pensiero di Schopenhauer in rapporto alla scienza e alla religione (1972). In appendice: Sugli studi accademici (1952). Sul concetto di cultura (1952). Problemi dell'insegnamento universitario (1952). Responsabilità e studi universitari (1954).

Edizione italiana: Einaudi, Torino 1981. Prefazione di Werner Brede (curatore). Traduzioni di Anna Marietti, Gianni Carchia e Giorgio Backhaus.

THEODOR WIESEGRUND ADORNO

«Dialettica dell'Illuminismo. Frammenti filosofici» [1947] con Max Horkheimer

Edizione italiana: Einaudi, Torino 1966. Traduzione di Renato Solmi.

«Minima moralia. Meditazioni sulla vita offesa» [1947]

Edizione italiana: Einaudi, Torino 1979. Introduzione di Leonardo Ceppa. Traduzione di Renato Solmi.

«Introduzione alla sociologia della musica» [1962]

Edizione italiana: Einaudi, Torino 1992. Introduzione di Luigi Rognoni. Traduzione di Giacomo Manzoni.

«Il gergo dell'autenticità. Sull'ideologia tedesca» [1964]

Edizione italiana: Bollati Boringhieri, Torino 1989. Introduzione di Remo Bodei. Traduzione di Pietro Lauro.

«Dialettica negativa» [1966]

Edizione italiana: Einaudi, Torino 1982. Traduzione di Carlo Alberto Donolo.

«Scritti sociologici» [1942-1969] (edizione postuma 1972)

Società (1965). La psicanalisi revisionistica (1952). Sul rapporto di sociologia e psicologia (1955). Poscritto (1966). Teoria della semicultura (1959). Cultura e amministrazione (1960). Superstizione di seconda mano (1962). Osservazioni sul conflitto sociale oggi (1968). Sociologia e ricerca empirica (1957). Sulla statica e la dinamica come categorie sociologiche (1961). Appunti sull'oggettività nelle scienze sociali (1965). Introduzione a «Dialettica e positivismo in sociologia» (1969). Tardo capitalismo o società industriale? (1968). Riflessioni sulla teoria delle classi (1942).

Edizione italiana: Einaudi, Torino 1976. Traduzione di Anna Marietti Solmi.

«Teoria estetica» [1969] (edizione postuma 1970)

Edizione italiana: Einaudi, Torino 1977. A cura di Gretel Adorno e Rolf Tiedemann. Traduzione di Enrico De Angelis.

HERBERT MARCUSE

«Marxismo e rivoluzione. Studi 1929-1932» (edizione antologica 1969)

Sulla filosofia concreta (1929). Marxismo trascendentale (1930). Nuove fonti per la fondazione del materialismo storico (1932).

Edizione italiana: Einaudi, Torino 1975. Introduzione di Gian Enrico Rusconi. Traduzione di Anna Solmi.

«Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della «teoria sociale» [1941]

Seconda edizione riveduta: 1954. Nuova edizione con una aggiunta dell'autore («Nota sulla dialettica»): 1960.
Edizione italiana: Il Mulino, Bologna 1976. Traduzione di Alberto Izzo, sul testo della seconda edizione.

«Eros e civiltà» [1955]

Nuova edizione con introduzione dell'autore («Prefazione politica»): 1966.

Edizione italiana: Einaudi, Torino 1989. Introduzione di Giovanni Jervis. Traduzione di Lorenzo Bassi.

«L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata» [1964]

Edizione italiana: Einaudi, Torino 1991. Nota di Luciano Gallino. Traduzione di Luciano Gallino e Tilde Giani Gallino.

«Cultura e società. Saggi di teoria critica 1933-1965» (edizione antologica 1965)

La lotta contro il liberalismo nella concezione totalitaria dello Stato (1934). Sul carattere affermativo della cultura (1937). Filosofia e teoria critica (1937). Per la critica dell'edonismo (1938). Sui fondamenti filosofici del concetto di lavoro nella scienza economica (1933). Esistenzialismo. Note su «L'essere e il nulla» di Jean-Paul Sartre (1950). L'obsolescenza della psicoanalisi (1963). Industrializzazione e capitalismo nell'opera di Max Weber (1964). Etica e rivoluzione (1964). Note su una ridefinizione della cultura (1965).

Edizione italiana: Einaudi, Torino 1982. Premessa di Furio Cerutti. Traduzioni di Carlo Ascheri, Heidi Ascheri e Furio Cerutti.

2. Elenco degli autori citati nel saggio.

- AA. VV., *Dialettica e Positivismo in sociologia. Dieci interventi nella discussione*, Torino 1972 [testi di T. W. Adorno, H. Albert, R. Dahrendorf, J. Habermas, H. Pilot, K. Popper].
- AA. VV., *La Scuola di Francoforte*, in www.sitocomunista.it/marxismo/altri/scuolafrancoforte.html.
- M. ADLER, *Causalità e teleologia nella disputa sulle scienze* (1904), Bari 1976.
- M. ADLER, *Manuale della concezione materialistica della storia* (1930).
- L. ALTHUSSER, *Elementi di autocritica* (1974), Milano 1975.
- L. ALTHUSSER, *Osservazioni su una categoria: «processo senza Soggetto né Fine»*, in *Umanesimo e stalinismo. I fondamenti teorici della deviazione staliniana* (1973), Bari 1973.
- L. ALTHUSSER, *Per Marx* (1965), Roma 1967.
- H. G. BACKHAUS, *Dialettica della forma di valore. Elementi critici per la ricostruzione della teoria marxiana del valore* (1969-1997), Roma 2009.
- P. A. BARAN e P. M. SWEEZY, *Il capitale monopolistico. Saggio sulla struttura economica e sociale americana* (1966), Torino 1968
- G. BEDESCHI, *La Scuola di Francoforte: Horkheimer e Adorno* (1993), intervista a cura della «Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche», in www.emsf.rai.it/interviste/interviste.asp?n=343.
- B. BELLETTI, *Alcuni spunti operativi per un'unità didattica su Herbert Marcuse*, in «Per la filosofia» n. 16, Milano, maggio-agosto 1989.
- E. BERNHEIM, *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie*, quinta e sesta edizione, Lipsia 1908.
- E. BERNSTEIN, *I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia* (1899), Bari 1968.
- N. BOBBIO, *Da Hobbes a Marx* (1964), Napoli 1964.
- N. BOBBIO, *Introduzione* (1968) a *Umanesimo di Marx* di R. Mondolfo, Torino 1968.
- R. BODEI, *Introduzione* (1975) a *Soggetto-oggetto. Commento a Hegel* di E. Bloch, Bologna 1975.
- E. BLOCH, *Il principio speranza* (1954-1959), Milano 1994.
- E. BLOCH, *Mutare il mondo fino a renderlo riconoscibile* (1974), intervista alla TV francese, in *Marxismo e utopia*, Roma 1984.
- E. BLOCH, *Un marxista non ha diritto al pessimismo* (1976), in *Marxismo e utopia*, Roma 1984.
- E. BLOCH, *Soggetto-oggetto. Commento a Hegel* (1942-1960), Bologna 1975.
- R. BUTTIGLIONE, *Dialettica e nostalgia: l'itinerario teologico di Max Horkheimer*, in «Communio» n. 21, Milano, maggio-giugno 1975.
- L. CEPPEA, *Introduzione* (1979) a *Minima moralia* di T. W. Adorno, Torino 1979.
- C. CIANCIO, G. FERRETTI, U. PERONE, A. PERONE, *Storia del pensiero filosofico*, Torino 1982.
- G. B. CLEMENTE, *La Scuola di Francoforte in Italia (1954-1999)*, in «La création sociale», 1999, www.gianfrancobertagni.it/materiali/filosofiacritica/clemente_ricez_italia.pdf
- L. COLLETTI, *Il marxismo ed Hegel* (1969), Bari 1969.
- L. CORTELLA, *Breve storia della Scuola di Francoforte e dell'Istituto per la Ricerca Sociale*, in *Seminario di Teoria Critica*, Università di Venezia, www.venus.unive.it/cortella.crtheory/, a cura di Alessandro Bellan.

- L. CORTELLA, *Critica e superamento della razionalità occidentale in Adorno e Horkheimer*, in «Fenomenologia e società», IV, n. 16, anno 1981.
- G. DELLA VOLPE, *Critica di un paradosso tardo-romantico* (1967), in *Critica dell'ideologia contemporanea*, Roma 1967.
- G. DELLA VOLPE, *Rousseau e Marx* (1964), Roma 1997.
- E. DONAGGIO, *La Scuola di Francoforte. La storia e i testi*, Torino 2005.
- F. ENGELS, *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca* (1888), Roma 1950.
- A. FERRARA, *Jurgen Habermas*, in AA.VV., *Il pensiero politico. Idee, teorie, dottrine*, a cura di G. Pasquino, Torino 1999.
- A. FERRARA, *Left Rawlsianism and Social Philosophy: a response to «Philosophy in Germany»*, in «Radical Philosophy», n. 91, anno 1998.
- G. FERRETTI – v. Ciancio.
- G. FORNERO, *Il secondo Heidegger: la centralità dell'essere / Dalla riabilitazione della filosofia pratica all'etica del discorso: Habermas e Apel*, capitoli 25 e 41 di *Le filosofie del Novecento*, scritto in collaborazione con Salvatore Tassinari, volumi I e II, Milano 2002.
- G. FORNERO, *La Scuola di Francoforte*, capitolo II della *Storia della Filosofia* di Nicola Abbagnano (volume IV, «La filosofia contemporanea»), Torino 1991.
- U. GALEAZZI, *Responsabilità personale e peccato sociale*, in «Communio» n. 78, Milano, novembre-dicembre 1984.
- L. GALLINO, *Nota* (1991) a *L'uomo a una dimensione* di H. Marcuse, Torino 1991.
- R. GIBELLINI, *Religione e teologia in Max Horkheimer* (1972), editoriale introduttivo a *La nostalgia del totalmente altro* di M. Horkheimer, Brescia 1990.
- G. GIOVANETTI, *Tornare alla Scuola di Francoforte* (2008), a cura della «Società di Psicoanalisi Critica», www.psicanaliscritica.blogspot.com/2008/11/tornare-alla-scuola-di-francoforte.html.
- A. GRAMSCI, *Quaderni dal carcere* (edizione postuma), Torino 1975.
- A. GRAMSCI, *La rivoluzione contro il «Capitale»* (1917), in *La città futura*, Torino 1982.
- H. GUMNIOR, *Preistoria e contesto dell'intervista* (1970), introduzione a *La nostalgia del totalmente Altro* di M. Horkheimer, Brescia 1990.
- J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo* (1981), Bologna 1986.
- G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito* (1807), Firenze 1973.
- G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia* (1822-1831), Firenze 1963.
- G. W. F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto* (1821), Milano 1986.
- G. W. F. HEGEL, *Scritti di politica e filosofia del diritto*, a cura di G. Lasson, Lipsia 1913.
- M. HEIDEGGER, *Ormai solo un Dio ci può salvare* (1966), intervista a «Der Spiegel», Parma 1987.
- A. HONNETH, *Philosophy in Germany*, intervista a cura di S. Critchley, in «Radical Philosophy», n. 89, anno 1998.
- A. HONNETH, *La «Dialettica dell'Illuminismo» nell'ottica dei dibattiti attuali sulla critica sociale*, in «Paradigmi», n. 48, anno 1998.
- S. HOOK, *The new failure of Nerve* (1943), in «Partisan Review», X, I, gennaio-febbraio 1943.
- M. JAY, *L'immaginazione dialettica. Storia della Scuola di Francoforte e dell'Istituto per le ricerche sociali 1923-1950* (1973), Torino 1979.
- G. JERVIS, *Introduzione* (1963) a *Eros e civiltà* di H. Marcuse, Torino 1989.
- K. KAUTSKY, *Catechismo rivoluzionario* (1893).
- K. KORSCH, *Crisi del marxismo* (1931), Bari 1974.
- K. KORSCH, *Lo stato attuale del problema «marxismo e filosofia» (Anticritica)* (1930), saggio introduttivo alla riedizione del 1930 di *Marxismo e filosofia*, Milano 1966.
- K. KORSCH, *Marxismo e filosofia* (1923), Milano 1966.
- A. LABRIOLA, *Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare* (1896), in *La concezione materialistica della storia*, Bari 1976.
- A. LABRIOLA, *Discorrendo di socialismo e di filosofia* (1897), in *La concezione materialistica della storia*, Bari 1976.
- A. LABRIOLA, *Lettere a Engels*, Roma 1949.
- N. LENIN, *Materialismo ed Empiriocriticismo* (1909), Roma 1950.
- N. LENIN, *Quaderni filosofici* (edizione postuma 1933), in *Opere complete*, Roma 1955-1971.
- N. LENIN, *Stato e rivoluzione* (1917), in *Opere*, volume XXV, Roma 1967.
- G. LUKACS, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica* (1948), Torino 1960.
- G. LUKACS, *Storia e coscienza di classe* (1923), Milano 1974.
- R. LUXEMBURG, *La rivoluzione russa* (1918), in *Scritti scelti*, Torino 1976.
- MAO TSE-TUNG, *Sulla pratica* (1937), in *Opere scelte*, Pechino 1969.
- K. MARX, *Poscritto alla seconda edizione di Il Capitale* (1873), Torino 1974.

- K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici* (1844), Torino 2004.
- K. MARX, *Sacra famiglia* (1845), Roma 1967.
- M. MERLEAU-PONTY, *Le avventure della dialettica* (1955), Milano 1956.
- E. MODUGNO, *La spinta propulsiva della Scuola di Francoforte*, in «Sinistra in rete», agosto 2010, www.sinistrainrete.info/marxismo/987-enzo-modugno-la-spinta-propulsiva-della-scuola-di-francoforte.
- A. MONCHIETTO, *Dialettica dell'Illuminismo. La Scuola di Francoforte*, in «La filosofia ed i suoi eroi», www.filosofico.net/monchiettofrancoforte.html.
- R. MONDOLFO, *Socialismo e filosofia* (1913), in *Umanismo di Marx* (1968), Torino 1968.
- C. NAPOLEONI, *Lettera al senatore Ossicini* (1988), in *Cercate ancora*, Roma 1990.
- M. NARDI, *Crisi della modernità, percorsi trans-moderni. Viaggio attraverso la «Dialettica dell'Illuminismo»*, in «Per la filosofia», n. 18, Milano, gennaio-aprile 1990.
- C. NOZZA, *Adorno e gli studi culturali della Scuola di Francoforte* (2009), in «Tesi on line», sezione di sociologia, <http://sociologia.tesionline.it/sociologia/articolo.jsp?id=3304>.
- T. PERLINI, *Autocritica della ragione illuministica. Aspetti e momenti del pensiero negativo*, in «Ideologie», n. 9-10, anno 1969.
- U. PERONE, A. PERONE – v. Ciancio.
- S. PETRUCCIANI, *Adorno*, Bari 2007.
- S. PETRUCCIANI, *Ragione e dominio. L'autocritica della razionalità occidentale in Adorno e Horkheimer*, Roma 1984.
- F. POLLOCK, *Die gegenwartige Lage des Kapitalismus und die Aussichten einer planwirtschaftlichen Neuordnung*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», I, 1-2, anno 1932.
- A. PONSETTO, *Max Horkheimer. Dalla distruzione del mito al mito della distruzione*, Bologna 1981.
- Q. PRINCIPE, *Ritorno della filosofia* (1972), saggio per l'edizione italiana di *Rivoluzione o libertà?* di M. Horkheimer, Milano 1972.
- W. REICH, *Psicologia di massa del fascismo* (1933), Milano 1971.
- L. ROGNONI, *Introduzione* (1971) a *Introduzione alla sociologia della musica* di T. W. Adorno, Torino 1992.
- R. RORTY, *Prendere sul serio la filosofia*, in «aut aut», n. 226-227, anno 1988.
- G. E. RUSCONI, *Introduzione* (1975) a *Marxismo e rivoluzione. Studi 1929-1932* di H. Marcuse, Torino 1975.
- M. SANTORO, *Presentazione* (2004) a *Sulla popular music* di T. W. Adorno, Roma 2004.
- J. P. SARTRE, *L'essere e il nulla* (1943), Milano 2002.
- J. P. SARTRE, *L'universale singolare. Saggi filosofici e politici 1965-1973*, Milano 1980.
- J. P. SARTRE, *Questioni di metodo* (1957), in *Critica della ragione dialettica* (1960), Milano 1963.
- A. SCHMIDT, *Postscritto del curatore* (1974) a *Teoria sociale* di M. Horkheimer, Torino 1974.
- R. SOLMI, *Introduzione* (1954) a *Minima moralia* di T. W. Adorno, Torino 1954.
- A. SQUILLACI, *La ricezione della "Scuola di Francoforte" in Italia*, in «La frusta letteraria», rivista on-line, www.lafrusta.homestead.com.
- I. V. STALIN, *Problemi economici del socialismo nell'Urss* (1952), Roma 1952.
- P. M. SWEEZY – v. Baran.
- S. TASSINARI, *Il marxismo dopo Marx / Gramsci: un marxista creativo / Il Marxismo nell'età della Terza Internazionale: l'implosione del socialismo reale / La Scuola di Francoforte, Benjamin e il freudo-marxismo: capitoli 15-16-17-18 di Le filosofie del Novecento*, scritto in collaborazione con Giovanni Fornero, volume I, Milano 2002.
- C. A. VIANO, *Marcuse o i rimorsi dell'hegelismo perduto*, in «Rivista di filosofia», n. 2, anno 1968.
- F. VOLPI, *Ragione, linguaggio, mondo della vita: problemi filosofici della "summa sociologica" di Habermas*, in AA.VV., *La svolta comunicativa. Studi sul pensiero dell'ultimo Habermas*, Milano 1984.
- R. WIGGERSHAUS, *La Scuola di Francoforte. Storia, sviluppo teorico, significato politico*, Torino 1992.