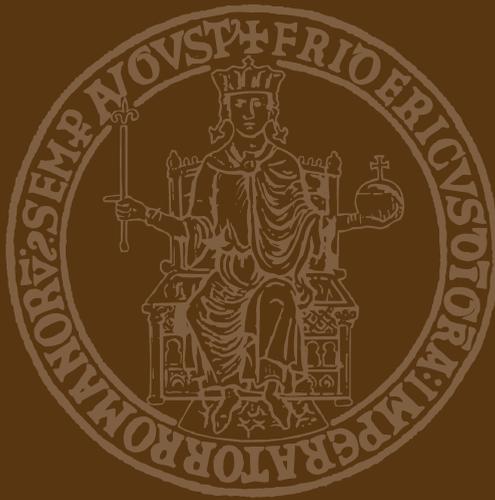


Università degli Studi di Napoli Federico II  
Scuola delle Scienze Umane e Sociali  
Quaderni  
35

# GENEALOGIE DELLA MODERNITÀ: PROSPETTIVE CRITICHE

a cura di Raffaele Carbone e Luca Scafoglio



Federico II University Press



fedOA Press



Università degli Studi di Napoli Federico II  
Scuola delle Scienze Umane e Sociali  
Quaderni

35



# Genealogie della modernità: prospettive critiche

a cura di Raffaele Carbone e Luca Scafoglio

Federico II University Press



fedOA Press

Genealogie della modernità: prospettive critiche / a cura di Raffaele Carbone e Luca Scafoglio. – Napoli : FedOAPress, 2024. – 248 p. ; 24 cm. – (Scuola di Scienze Umane e Sociali. Quaderni ; 35).

Accesso alla versione elettronica:  
<http://www.fedoabooks.unina.it>

ISBN: 978-88-6887-321-9

DOI: 10.6093/978-88-6887-321-9

Online ISSN della collana: 2499-4774

Il presente volume è stato realizzato grazie a un finanziamento di Ateneo, Università degli Studi di Napoli Federico II.

#### *Comitato scientifico*

Enrica Amaturò (Università di Napoli Federico II), Simona Balbi (Università di Napoli Federico II), Antonio Blandini (Università di Napoli Federico II), Alessandra Bulgarelli (Università di Napoli Federico II), Adele Caldarelli (Università di Napoli Federico II), Aurelio Cernigliaro (Università di Napoli Federico II), Lucio De Giovanni (Università di Napoli Federico II), Roberto Delle Donne (Università di Napoli Federico II), Arturo De Vivo (Università di Napoli Federico II), Oliver Janz (Freie Universität, Berlin), Tullio Jappelli (Università di Napoli Federico II), Paola Moreno (Université de Liège), Edoardo Massimilla (Università di Napoli Federico II), José González Monteagudo (Universidad de Sevilla), Enrica Morlicchio (Università di Napoli Federico II), Marco Musella (Università di Napoli Federico II), Gianfranco Pecchinenda (Università di Napoli Federico II), Maria Laura Pesce (Università di Napoli Federico II), Mario Rusciano (Università di Napoli Federico II), Mauro Sciarelli (Università di Napoli Federico II), Roberto Serpieri (Università di Napoli Federico II), Christopher Smith (British School at Rome), Francesca Stroffolini (Università di Napoli Federico II), Giuseppe Tesaro (Corte Costituzionale)

© 2024 FedOAPress – Federico II University Press

Università degli Studi di Napoli Federico II  
Centro di Ateneo per le Biblioteche “Roberto Pettorino”  
Piazza Bellini 59-60  
80138 Napoli, Italy  
<http://www.fedoapress.unina.it/>

Published in Italy

Gli E-Book di FedOAPress sono pubblicati con licenza Creative Commons Attribution 4.0 International

## Indice

Raffaele Carbone, <i>Introduzione. L'edificio multipiano della modernità: prospettive critiche e genealogiche</i>	9
Edoardo Massimilla, <i>Rinuncia, dominio, chiarezza: su Scienza come professione a partire dalla (e facendo ritorno alla) critica di Horkheimer a Max Weber</i>	53
Katia Genel, <i>Une maladie de la raison? La métaphore médicale dans la théorie critique de Horkheimer</i>	77
Giancarlo Magnano San Lio, <i>Max Horkheimer: individualità e ragione nelle società di massa</i>	93
Chiara Cappiello, <i>La notte dei Lumi. Illuminismo e psicoanalisi tra Adorno e Thomas Mann</i>	123
Luca Scafoglio, <i>Adorno e l'“estremo”. Lo sterminio e i problemi della teoria critica</i>	137
Sonja Lavaert, <i>«Ma misì me per l'alto mare aperto». La modernità di Ulisse</i>	153
Marc Goldschmit, <i>L'arte tra critica e scrittura in Walter Benjamin</i>	171
Anna Pia Ruoppo, <i>La pluralità di Cartesio. Su soggettività e politica nel secondo dopoguerra: Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty</i>	185
Luca Salza, <i>La catastrofe della modernità: guerra e rivoluzione</i>	205
Luca Scafoglio, <i>Postfazione. Dalle genealogie del moderno alla colonialità</i>	219
Gli autori	239
Indice dei nomi	243



Questo libro raccoglie i testi di relazioni presentate nel corso di tre cicli di seminari che si sono svolti presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Napoli Federico II e a Parigi, in collaborazione con il Collège International de Philosophie, dal 2019 al 2023. Il primo ciclo, *Ragione e modernità* (2019-2021), è stato ideato nell'ambito del progetto STAR "Modern Philosophy and Critical Theory in the Early Frankfurt School", coordinato da Raffaele Carbone e finanziato dalla Fondazione "Compagnia S. Paolo" in collaborazione con l'Università Federico II di Napoli. I successivi due cicli, dai titoli *Reason and Critique: Keys to Understanding Modernity* (2021-2022) e *Généalogies de la modernité: textes clés et approches critiques* (2022-2023), sono stati finanziati con fondi di Dipartimento e di Ateneo dell'Università degli Studi di Napoli Federico II nonché con il supporto del Collège International de Philosophie.



## INTRODUZIONE

# L'edificio multipiano della modernità: prospettive critiche e genealogiche

*Raffaele Carbone*

*Introduction: The multi-storey building of modernity – critical and genealogical perspectives*

*Abstract:* In this introduction, we develop an analysis of the question of modernity taking into account the theoretical acquisitions of the first half of the 20<sup>th</sup> century (from Weber to the Frankfurt theorists), the definitions and differentiations made during the second half of the last century – in particular by Foucault, Blumenberg and Koselleck – as well as the developments of the discussion in recent decades (from Habermas onwards) and, therefore, also the decolonial critical perspective. Proposing a multilateral approach to the problem, we highlight the ambiguities of the notion (which can refer as much to structural phenomena as to processes of theoretical self-understanding), we show that the category of “modernity” is constructed on several mutually communicating planes, in an edifice that also, and primarily, includes the perception of “modern” authors of the novelty of their theoretical approaches. Finally, we discuss the contributions in the volume and their connection to the core problematic.

*Keywords:* Genealogy; Modernities; Decolonial thinking; Foucault; Weber.

### 1. *I discorsi sulla modernità: approcci genealogici e pluridimensionali*

In questa introduzione, adottando un approccio genealogico<sup>1</sup> al concetto di “modernità”, non intendiamo indirizzare la ricerca verso un’origine o un’essenza della modernità né ripensare i suoi tratti caratterizzanti discutendo e aggiornando l’inventario di dispositivi interpretativi come quello habermasiano. Proponiamo piuttosto una riflessione sui nodi problematici del con-

<sup>1</sup> «La genealogia è grigia; meticolosa, pazientemente documentaria. Lavora su pergamene ingarbugliate, più volte riscritte. [...] La genealogia esige dunque la minuzia del sapere, un gran numero di materiali accumulati e pazienza. [...] La genealogia s’opponne alla ricerca dell’origine». «Là dove le cose iniziano la loro storia, quel che si trova non è l’identità ancora preservata della loro origine, – ma la discordia delle altre cose, il disparato» (M. Foucault, *Nietzsche, la généalogie et l’histoire*, in Id., *Dits et écrits I. 1954-1975*, édition établie sous la direction de D. Defert et F. Ewald avec la collaboration de J. Lagrange, Paris, Gallimard, «Quarto», 2001, pp. 1004-1024, rispettivamente pp. 1004-1005 e 1006; tr. it. *Nietzsche, la genealogia, la storia*, a cura di A. Fontana e P. Pasquino, in M. Foucault, *Microfisica del potere. Interventi politici*, Torino, Einaudi, 1977, pp. 29-54, rispettivamente pp. 29-30 e 32).

cetto di modernità. In tal modo, orienteremo l'indagine sulle discrasie, sulle discontinuità, sulle intermittenze nel processo di costituzione della modernità, intimamente connesso al piano della sua auto-comprensione e delle sue grandi narrazioni, rintracciandone le condizioni grazie a cui essa si configura a partire da molteplici fattori determinanti<sup>2</sup> e mettendo in luce le connessioni tra le trasformazioni economiche e sociali della società borghese, gli eventi storico-politici di grande impatto su scala locale e globale collegati ai processi materiali e l'auto-comprensione della società moderna occidentale sul piano della storia del pensiero<sup>3</sup>.

In una conversazione con Pierre-François Moreau in occasione di un suo seminario che si è svolto a Napoli qualche anno fa, di cui alcuni contenuti sono poi confluiti in due nostri articoli, ai quali rinviamo<sup>4</sup>, lo studioso francese distingue, sul piano della storia della filosofia e della storia delle idee, due “modernità”: (1) un'idea di modernità che identifica le caratteristiche della società borghese, nella quale hanno giocato un ruolo di primo piano le opere e l'attività di filosofi, scienziati, eruditi che – nel periodo compreso tra l'epoca umanistico-rinascimentale e l'Illuminismo – hanno esercitato un lavoro di lenta e difficile erosione critica dei grandi principi su cui si basavano la società e l'ordine ideologico dell'Europa cristiana del secondo Medioevo<sup>5</sup>; (2) una “seconda” mo-

<sup>2</sup> Secondo Foucault, la «genesi» è orientata verso la ricerca di una causa originaria, fonte di una discendenza multipla, mentre la «genealogia» è «il tentativo di restituire [quelque chose qui essaie de restituer] le condizioni dell'emergenza di una singolarità a partire da fattori multipli di determinazione, di cui non sarebbe il prodotto ma l'effetto» (M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique?*, in Id., *Qu'est-ce que la critique?* Suivi de *La culture de soi*, édition établie par H.-P. Fruchaud et D. Lorenzini, introduction et appareil critique par D. Lorenzini et A. I. Davidson, Paris, Vrin, 2015, pp. 33-80, p. 55; tr. it. *Illuminismo e critica*, a cura di P. Napoli, Roma, Donzelli, 1997, pp. 58-59).

<sup>3</sup> Un capitolo importante della discussione sulla modernità – che in questa sede non possiamo approfondire – concerne i rapporti tra la sfera economica, quella politica e quella culturale nel processo di formazione del mondo moderno. Secondo Immanuel Wallerstein, ad esempio, l'emergere delle prime forme economiche capitalistiche e la loro differenziazione in forme economiche sempre più complesse nel corso dei secoli è la caratteristica centrale dell'era moderna. L'apparire stesso di forze anti-moderne è il risultato, nell'analisi di Wallerstein, delle trasformazioni del sistema economico su scala mondiale. Ad esempio, secondo il sociologo e storico statunitense, la Chiesa si contrappose alla modernità perché, in quanto istituzione transnazionale, si sentiva minacciata dalla costituzione di un sistema economico ugualmente transnazionale la cui forza politica si fondava su forti apparati statali centrali: tale nuova configurazione dei rapporti di forza turbava la posizione della Chiesa in questi Stati. Ma, paradossalmente, fu proprio la sua affermazione nei Paesi periferici a garantire il successo a lungo termine dell'economia mondiale europea. Cfr. I. Wallerstein, *The Modern World-System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 2011 [1974], p. 156.

<sup>4</sup> Cfr. R. Carbone, *Modernité et critique: allers-retours*, Entretien avec S. Lavaert et P.-F. Moreau, in «Rue Descartes», n° 103, 2023/1, pp. 101-124; Id., *Spinoza dans l'œuvre de Horkheimer et Adorno: la lecture dialectique de Pierre-François Moreau*, in *La raison au travail: 2. Traversées du spinozisme*, sous la direction de R. Andraut et M. Lærke, Lyon, ENS Éditions, «La croisée des chemins», 2024, pp. 199-209.

<sup>5</sup> Cfr. al riguardo M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique?*, cit., pp. 37-39; tr. it. cit., pp. 38-39. In queste pagine del testo della conferenza tenuta presso la Société française de Philosophie il 27 maggio del 1978, Foucault definisce

modernità con cui si può designare, in un'epoca cruciale per l'autocoscienza dei popoli europei qual è stata la prima metà del Novecento, la riflessione critica elaborata da diversi autori (da Weber, Husserl, Heidegger a Lukács, Horkheimer, Adorno) sui tratti distintivi della (prima) modernità e sul complesso processo che ha condotto dalle rivoluzioni in campo filologico, filosofico, politico e scientifico dei primi secoli dell'era moderna alla configurazione dei rapporti tra società, politica e cultura nei primi decenni del Novecento, rimessi in gioco e reinterrogati alla luce delle grandi catastrofi del secolo<sup>6</sup>. Questa (auto)riflessione costituisce una fase cruciale della cultura europea, giacché viene stimolata e modellata dalle profonde inquietudini e poi dalle immani catastrofi della prima metà del Novecento, ma conserva molteplici nessi – in termini di continuità ma anche di rottura – con le tesi sull'essenza della modernità formulate nel secolo precedente, in maniera decisiva e con un notevole livello di chiarezza da Hegel (ma non solo), e con quelle che si orientano in direzione di una critica della modernità (Nietzsche in particolare). Ci troviamo innanzi a una struttura complessa, in cui si distinguono almeno due piani, con diversi spazi interni e varchi di varia natura che li mettono in comunicazione.

A complicare le cose interviene l'apparizione tardiva – come si sottolinea soprattutto in area germanofona – del termine specifico “modernità” (*Neuzeit*)<sup>7</sup>, distinto dall'espressione “tempi moderni” (*neue Zeit, temps moder-*

la critica come «l'arte di non essere eccessivamente governati» e ritiene che essa, come chiave di volta della modernità, si sviluppi lungo tre linee principali: 1) la limitazione del magistero ecclesiastico attraverso il ritorno alla Scrittura, la ricerca di ciò che è autentico nei testi sacri; 2) la critica del governo e dell'obbedienza che esso esige attraverso la legge naturale che, a partire dal XVI secolo, assume una funzione critica che avrebbe conservato nei secoli successivi; 3) il problema della certezza di fronte all'autorità, cioè l'atteggiamento che rifiuta di accettare qualcosa come vero solo perché un'autorità lo dice.

<sup>6</sup> Al riguardo ci permettiamo di rinviare a R. Carbone, *Introduction: Modernity as Critique and Critique of Modernity*, in R. Carbone (a cura di), *Modernità e critica/Modernity and Critique/Modernité et critique*, 2 voll., Napoli, La Città del Sole, «Crisi e critica. Società contemporanee, pensiero critico ed eredità della modernità», 2022, vol. I, pp. 1-8. Stefano Petrucciani formula in maniera chiara la connessione tra gli eventi della prima metà del Novecento e la domanda centrale che a un certo punto si pongono Horkheimer e Adorno: «[n]ella sostanza, il problema che gli autori si pongono potrebbe essere così esplicitato: se la modernità si configura come un progresso nella razionalizzazione della vita sociale, e si identifica con la linea laica, emancipativa, scientifica e progressiva dell'illuminismo (così almeno la interpretano Horkheimer e Adorno), come si spiegano le catastrofi del Novecento, lo sterminio di milioni di persone, Auschwitz, il gulag, la bomba atomica? Come si spiega la riduzione dell'uomo a oggetto di sterminio pianificato, scientifico e burocratizzato? Che rapporto c'è tra tutto questo e la dinamica emancipativa della modernità e dell'illuminismo? (S. Petrucciani, *Adorno, Horkheimer e la critica della ragione moderna*, in R. Carbone (a cura di), *Modernità e critica*, cit., vol. II, pp. 419-433, p. 423, ora in Id., *La Scuola di Francoforte*, Roma, Carocci, 2023, pp. 27-38, p. 29).

<sup>7</sup> Secondo Horst Günther, il termine è utilizzato a partire dal 1838 e, secondo Reinhart Koselleck, dal 1870. Cfr., rispettivamente, H. Günther, *Neuzeit, Mittelalter, Altertum*, in J. Ritter, K. Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6, Basel/Stuttgart, Schwabe, 1984, pp. 782-798; R. Koselleck, „Neuzeit“. *Zur Semantik moder-*

nes, *modern times*). Come nota Hauke Ritz, il concetto di “modernità” è un concetto recente: esso si è diffuso e affermato come «concetto epocale centrale (*zentraler Epochenbegriff*)» soltanto nel XX secolo. La tardiva diffusione del termine nel XX secolo indicherebbe che esso è intrinsecamente legato a uno sguardo retrospettivo: soltanto da questa prospettiva potrebbe descrivere la realizzazione di una struttura di significato che designa e abbraccia una scansione plurisecolare<sup>8</sup>. Nondimeno, come notava Blumenberg nel suo celebre libro del 1966, *La legittimità dell'età moderna*, l'età moderna ha maturato fin dai suoi inizi una coscienza netta della sua rottura rispetto al passato, anche se l'accento sulla rottura in realtà velava – secondo il dispositivo ermeneutico di Blumenberg – il processo di *Umbesetzung*, di riassegnazione di funzioni alla luce di esigenze sospese che necessitavano di essere “rioccupate”: *Umbesetzung* designa, in effetti, il processo di rioccupazione di uno spazio lasciato vacante dalle fragilità interne di un sistema di interpretazione del mondo e dell'uomo, sulla base dell'idea che i nuovi sistemi teorici di un'epoca si fanno carico delle domande irrisolte dell'epoca precedente<sup>9</sup>.

Anche alla luce delle ultime considerazioni, riteniamo opportuno, dunque, fare una prima, serrata ricognizione di una possibile genealogia della modernità muovendoci tra due piani: (1) la percezione che i “moderni” hanno della loro specificità, la coscienza della rottura storica che essi rappresentano nella prima fase della *Neuzeit*; (2) la tematizzazione della costituzione e dell'essenza della modernità nel XX secolo (che nondimeno si confronta con l'immagine, talvolta piuttosto stilizzata, della *Neuzeit* che era stata delineata nel secolo precedente in vari contesti da autori come Goethe, Hegel o Feuerbach<sup>10</sup>).

*ner Bewegungsbegriffe* (1977), in Id., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979, pp. 300-348, p. 302; tr. it. «Età moderna» (*Neuzeit*). *Sulla semantica dei moderni concetti di movimento*, in Id., *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Bologna, Clueb, 2007, pp. 258-299, p. 259.

<sup>8</sup> H. Ritz, *Auf den Spuren einer vergessenen Debatte* (I. Kapitel), in Id., *Der Kampf um die Deutung der Neuzeit. Die geschichtsphilosophische Diskussion in Deutschland vom Ersten Weltkrieg bis zum Mauerfall*, 2., korrigierte Auflage, München, Wilhelm Fink Verlag, 2015 [2013], pp. 9-50, p. 19. Qui Ritz enumera una serie di elementi strutturali che segnano la modernità nella sua dimensione di lunga durata: l'emergere delle scienze della natura, la rivoluzione copernicana, la moderna teoria dello Stato, la scoperta dell'America, l'espansione europea nel resto del mondo, la fondazione delle università, l'accelerazione dell'esperienza storica del tempo, lo sviluppo dell'arte come forza cognitiva autonoma rispetto alla teologia e alla scienza. A questi si possono aggiungere: la densificazione dell'urbanizzazione, la genesi delle prime forme economiche capitalistiche, l'ascesa di gruppi di popolazione borghesi, la crescente giuridificazione della società e il consolidamento della disciplina sociale (*ibidem*).

<sup>9</sup> Cfr. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Erneuerte Ausgabe, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2021 [1966], «Die Epochen des Epochenbegriffs», pp. 531-557, pp. 538-540 (tr. it. *La legittimità dell'età moderna*, a cura di C. Marelli, Genova, Marietti, 1992, pp. 500-502).

<sup>10</sup> Sono interessanti, nell'ottica di ricostruire i processi di comprensione della genesi della modernità, le storie della filosofia moderna e le lezioni sulla filosofia moderna dei filosofi dell'Ottocento. Sono note quelle di Hegel,

Nella prima accezione di modernità – che designa la singolarità, la specifica configurazione materiale e intellettuale della prima età moderna – può riecheggiare la proposta foucaultiana di considerare la modernità come «un atteggiamento» piuttosto che come un'epoca della storia, là dove *attitude* designa «un modo di relazione con l'attualità; una scelta deliberata compiuta da alcuni; infine, un modo di pensare e di sentire, anche un modo di agire e di comportarsi che sottolinea un'appartenenza e, al tempo stesso, si presenta come un compito»<sup>11</sup>. In effetti, gli autori che definiamo “moderni” erano consapevoli non (sol)tanto di vivere in una nuova epoca quanto piuttosto di contribuire a costruire un nuovo tempo<sup>12</sup> e, in quest'ottica, ritenevano di dover utilizzare gli strumenti linguistici e semantici della propria epoca – la cui validità si consolidava con il loro uso e la loro circolazione – nell'affrontare i grandi problemi filosofici, scientifici, teologici che li ossessionavano. Nell'«Avertissement» delle *Conversations chrétiennes* (pubblicate la prima volta nel 1677), sull'esempio di Agostino e Tommaso, che utilizzavano le concezioni di Platone e Aristotele per spiegare le verità della religione cristiana, il filosofo di ispirazione cartesiana Nicolas Malebranche si propone di far luce sulle verità della fede utilizzando il «linguaggio» che «i filosofi moderni [...] comprendono»<sup>13</sup>. Il gesto di Malebranche è sintomatico di una modalità specifica con cui ci si rapporta alla propria epoca: una scelta deliberata di porsi rispetto ai problemi del proprio tempo che implica la consapevolezza di un compito da realizzare e l'esigenza di rivolgersi a una determinata cerchia di lettrici e di lettori. Nato nel 1638 e morto nel 1715, Malebranche vive nel secolo segnato, da un lato, in campo letterario e artistico, dalla *Querelle des Anciens et des Modernes*, e, dall'altro, da una rivoluzione scientifica ed epistemologica

ma, tra gli altri, è utile menzionare anche i lavori di Feuerbach. Di quest'ultimo si considerino in particolare: *Vorlesungen über die Geschichte der Neueren Philosophie. Von G. Bruno bis G. W. F. Hegel*, Erlangen 1835/1836, Bearbeitet von C. Ascheri und E. Thies, Aus der Reihe Schriften aus dem Nachlass, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974; *Gesammelte Werke*, Hrsg. von W. Schuffenhauer, Band 3, *Geschichte der neueren Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza*, Stuttgart-Bad Constatt, Fromman-Holzboog, 1959 [2. unveränderte Auflage 1976].

<sup>11</sup> M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières*, in Id., *Dits et écrits II. 1976-1988*, édition établie sous la direction de D. Defert et F. Ewald avec la collaboration de J. Lagrange, Paris, Gallimard, «Quarto», 2001, pp. 1381-1397, p. 1387; *Che cos'è l'Illuminismo*, tr. it. di S. Loriga, in Id., *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. 3 1978-1985: estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, Milano, Feltrinelli, 1998, pp. 217-232, p. 223.

<sup>12</sup> Come è noto, l'orizzonte di riferimento per questo tipo di discorso, in particolare nell'impostazione di Foucault, è il celebre saggio di Kant *Risposta alla domanda: che cos'è illuminismo?*.

<sup>13</sup> N. Malebranche, *Conversations chrétiennes*, éd. A. Robinet, *Œuvres complètes*, publiées sous la direction de A. Robinet, tomes I-XXIII, Paris, Vrin-C.N.R.S., 1958-1990, vol. IV, 1959, p. 4 (tr. it. *Conversazioni cristiane*, a cura di A. Ingegno, Firenze, Olschki, 1999).

che produce una presa di distanza nei confronti dello stesso cristianesimo. Secondo Habermas, «[c]on la riflessione sulle scienze naturali matematizzate e la rielaborazione filosofica degli impulsi provenienti dalla Riforma si venne formando uno sguardo distanziato anche nei confronti del cristianesimo, che pure era ancora ben presente come potere politico-ecclesiastico»: era dunque sorta «una forma interamente nuova di “modernità”»<sup>14</sup> – «nuova» rispetto ai diversi tentativi dei pensatori europei, a partire dalla rinascita carolingia, di «rinnovare la loro autocomprensione confrontandosi con i modelli classici e facendoli propri»<sup>15</sup>.

I processi di autocomprensione della filosofia e della cultura moderna sono, dunque, multipli, sfaccettati e a geometria variabile. Il loro decorso – attraverso cui si profila una genealogia delle modernità intrisa di articolazioni interne, dove, come sostiene Bruno Latour, le separazioni non escludono ibridazioni attraverso un acrobatico sistema di «doppio linguaggio», di svelamento teorico ed epifania concreta<sup>16</sup> – tiene conto delle esperienze e delle proposte teoriche dei singoli autori e degli specifici contesti: filosofi come Descartes e Malebranche (che tentano la strada di un avvicinamento filosofico della scienza alla fede in fase di secolarizzazione), Hobbes e Spinoza (che producono un «distanziamento *filosofico* della scienza dalla fede secolarizzata»<sup>17</sup>), cercano, ciascuno a suo modo, di definire una nuova configurazione dei rapporti tra

<sup>14</sup> J. Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, vol. 1, *Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen*, Berlin, Suhrkamp Verlag, 2019; tr. it. *Una storia della filosofia. I. Per una genealogia del pensiero postmetafisico*, a cura di L. Corchia e W. Privitera, tr. it. di M. De Pascale, G. Fazio, L. Corchia e W. Privitera, Milano, Feltrinelli, 2022, p. 12.

<sup>15</sup> Ivi, p. 11.

<sup>16</sup> Cfr. B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1997 [1991], p. 56 (*Non siamo mai stati moderni*, tr. it. di G. Logomarsino, Milano, Elèuthera, 1995). Bruno Latour ha messo in evidenza la discrepanza, nell'orizzonte di auto-comprensione delle società occidentali moderne, tra le pratiche degli attori coinvolti (in particolare degli scienziati) e le narrazioni che essi costruiscono per raccontarle: mentre ufficialmente affermano di separare la sfera della natura e la sfera della società, il campo dei fatti e il campo dei valori, ufficiosamente i cosiddetti “moderni” non smettono di confonderli. Interrogare la categoria di modernità significa, dunque, secondo Latour, ricostruire una duplice separazione: tra gli esseri umani e gli oggetti non umani, tra gli uomini e un Dio eclissatosi (ivi, p. 23). Questa indagine, in realtà, mette in luce le reti di interconnessione tra le sfere programmaticamente separate portando allo scoperto un dinamismo chiasmico nel corso del quale la natura e la società appaiono ora trascendenti (e dunque non controllabili dai soggetti) ora immanenti, e dunque “costruibili”: in laboratorio o tramite l'esercizio della libertà (ivi, pp. 53-56). Paradossalmente, il mondo moderno non ha mai funzionato secondo le regole della sua «Costituzione», separando effettivamente le tre regioni ontologiche considerate (uomini, cose, Dio), giacché «il doppio gioco di trascendenza e immanenza di ciascuna delle tre istanze permette di fare tutto e il contrario di tutto» (ivi, p. 60).

<sup>17</sup> Quest'ultima formula è di Habermas (*Una storia della filosofia. I. Per una genealogia del pensiero postmetafisico*, cit., p. 12).

scienza, filosofia, religione e forme di vita, in una tensione sempre aperta verso i nuovi orizzonti dei saperi del tempo, che, tra continuità e cesure, sfocerà, poi, nel XVIII secolo, in una effettiva fase operativa della percezione di sé delle società europee<sup>18</sup>. La consapevolezza di Descartes o di Malebranche – ma anche di Hobbes e Spinoza – della novità del loro gesto filosofico, e la rete di connessioni e scambi culturali in cui tale consapevolezza si iscrive, sono già indicative di una modalità riflessiva con cui gli autori moderni si interrogano sul proprio lavoro in relazione al passato e in proiezione verso il futuro<sup>19</sup>, anche se tale attitudine non sembra avere ancora i contorni delle modalità riflessive ed esperienziali degli “intellettuali” del secolo dei Lumi, quando – se si adotta la prospettiva e la periodizzazione proposta da Koselleck – viene portato su un più nitido livello di chiarezza e di consapevolezza l'attuale problema storiografico della costituzione della modernità. Nell'ottica di Koselleck, infatti, se il secolo dell'Illuminismo diventa oggetto di riflessione per gli stessi attori che ne incarnavano le aspirazioni e se, in tal modo, la coscienza dell'unicità dell'accadere, cioè della sua radicale novità rispetto al passato, diventa esperienza vivente, tale periodo – con il suo bagaglio linguistico che si arricchisce di espressioni capaci di esprimere sul piano dell'autoriflessione la nuova esperienza del tempo storico – diventa il vero (o nuovo) inizio dell'età moderna<sup>20</sup> e permette di operare una distinzione tra «prima età moderna (*Neuzeit*)» e «modernità compiuta (*Moderne*)»<sup>21</sup>. Koselleck (1923-2006), d'altronde, è uno dei pensatori del secolo scorso che ha posto l'origine della modernità come problema, riconoscendo in questa indagine un residuo di opacità difficile da

<sup>18</sup> Scrive ancora Habermas, sottolineando una continuità ma anche uno scarto all'interno della sua genealogia della modernità: «[q]uesto nuovo rispecchiamento della fede cristiana, tenuta a distanza da un sapere secolare ormai non credente, acquista un significato operativo per il discorso dell'autocomprensione europea solo nel corso dell'epoca illuministica (ivi, p. 13).

<sup>19</sup> Si considerino, ad esempio, nel *Discours de la méthode*, i noti riferimenti di Descartes alle conseguenze a lungo termine dell'applicazione del suo metodo nei diversi campi del sapere e, nella lettera ai dottori della Facoltà di teologia della Sorbona che apre le *Meditationes*, l'invito a una disseminazione delle sue dimostrazioni sull'essenza dell'anima e sull'esistenza di Dio, capaci di dissipare gli errori e le opinioni false in cui incorrono gli uomini. Cfr., per le *Meditazioni*, R. Descartes, *Ceuvres complètes*, sous la direction de J.-M. Beyssade et D. Kambouchner, IV-1. *Méditations métaphysiques. Objections et Réponses* (I à VI), Paris, Gallimard, 2018, pp. 78-79.

<sup>20</sup> Cfr. R. Koselleck, *Das achtzehnte Jahrhundert als Beginn der Neuzeit*, in R. Herzog, R. Koselleck (Hrsg.), *Epochenschwelle und Epochenbewusstsein*, München, Fink, 1987, pp. 269-282, p. 278. Sui temi e sulla prospettiva di Koselleck, rinviando a L. Scuccimarra, *Modernizzazione come temporalizzazione. Storia dei concetti e mutamento epocale nella riflessione di Reinhart Koselleck*, in «Scienza & Politica» vol. 28, n° 56, 2016, pp. 91-111.

<sup>21</sup> Cfr. R. Koselleck, „*Neuzeit*“. *Zur Semantik moderner Bewegungsbegriffe* (1977), in Id., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979, pp. 300-348; tr. it. «*Età moderna*» (*Neuzeit*). *Sulla semantica dei moderni concetti di movimento*, in Id., *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Bologna, Clueb, 2007, pp. 258-299.

diradare: la modernità resta un processo molteplice, pluridimensionale, pluritemporale, segnato da cesure, di cui si può cercare la genesi ma di cui vanno registrate anche le crisi e, forse, la fine<sup>22</sup>. Questa problematicità è storicamente radicata nell'oggetto stesso che indaghiamo. Non sorprende che Leszek Kolakowski si sia spinto fino a sostenere che la tendenza a mettere in discussione la modernità sia sorta con la modernità stessa<sup>23</sup>: questo vorrebbe dire che la coscienza dell'inserzione del proprio gesto filosofico in un contesto nuovo, moderno si accompagnerebbe a o sarebbe presto seguita da un contro-movimento, da una critica della modernità. Qui sembrerebbe configurarsi un corto circuito, in particolare se ammettiamo – con Foucault – che la modernità si definisce sulla soglia della critica<sup>24</sup>, giacché la *modernità come critica*, cioè l'attitudine nuova che si rivela nella critica della tradizione e dell'autorità, coesisterebbe quasi fin dai suoi albori con la *critica della modernità*.

Più recentemente, Francis Wolff ha proposto una «genealogia schematizzata e drammatizzata» in due atti, che ruota intorno alla domanda «chi può rappresentare la fonte suprema del valore?»<sup>25</sup>. Il primo atto è «il dramma della modernità»: si svolge tra il XV e il XVII secolo ed è suddiviso in due scene. La prima scena (XV-XVII secolo) vede affrontarsi l'antiumanismo teocentrico – che identifica il Dio rivelato come unico valore assoluto e fonte di tutti i valori – e l'umanismo teocentrico – per il quale l'uomo, creato a immagine di Dio, esprime un valore di secondo grado ma certo reale, sicché tutti gli uomini si equivalgono innanzi al Creatore<sup>26</sup>. Nella seconda scena (XVII-XVIII secolo), in una «seconda Modernità [*seconde Modernité*]» nel corso della quale gli ideali cristiani si affievoliscono, diviene possibile «un umanismo non cristiano», finanche «senza Dio», ad esempio nelle posizioni di alcuni pensatori dell'Illuminismo<sup>27</sup>. L'elemento forte e caratterizzante della seconda modernità

<sup>22</sup> Su questi temi cfr. G. Imbriano, *Le due modernità. Critica, crisi e utopia in Reinhart Koselleck*, Roma, DeriveApprodi, 2016, pp. 322-325.

<sup>23</sup> «The criticism of our modernity – the modernity associated with, or perhaps put into movement by, the industrialization process – began as soon as did modernity itself, and that it has continued to spread since» (L. Kolakowski, *Modernity on Endless Trial*, Chicago, University of Chicago Press, 1990, p. 11). Mentre accenna soltanto ai grandi critici della modernità del XVIII e del XIX secolo (Vico, Rousseau, Tocqueville), Kolakowski mette l'accento sui pensatori del Novecento che hanno segnalato e deplorato la progressiva perdita di senso in una società incline alla manipolazione delle masse (Husserl, Heidegger, Jaspers, Ortega y Gasset) (*ibidem*).

<sup>24</sup> Cfr. n. 5 di questa introduzione.

<sup>25</sup> F. Wolff, *Plaidoyer pour l'universel. Fonder l'humanisme*, Paris, Librairie Arthème Fayard, «Plurier», 2021 [2019], p. 93 (traduzione nostra qui e di seguito).

<sup>26</sup> Ivi, pp. 97-101.

<sup>27</sup> Ivi, p. 101.

(ovvero di «questa seconda età dell'umanesimo») consiste nel fatto che l'uomo è l'unica fonte possibile dei valori, mentre il suo lato debole è l'esposizione al «nichilismo morale», la concezione secondo la quale non c'è qualcosa che abbia realmente valore perché non esiste un principio su cui si fondano i valori<sup>28</sup>. L'atto secondo della genealogia di Wolff, «*Le drame de la sortie des Temps modernes*»<sup>29</sup>, vede l'emergere di una rivalità infra-umana (scena prima che inizia nel XIX secolo e raggiunge il suo punto culminante nel XX) nei discorsi razziali (per i quali l'umanità non esiste, ma esistono linee di demarcazioni naturali tra «noi» e «loro»), e poi, nel nostro secolo, il conflitto tra umanesimo e naturocentrismo (scena seconda)<sup>30</sup>.

Veniamo, dunque, al Novecento, il secolo che ha assistito a una proliferazione e a una radicalizzazione delle teorie sui processi e sui fattori che hanno costituito la modernità, che è pervenuta a una nuova e tremenda configurazione proprio nella sua prima metà. Infatti, non pochi pensatori della prima metà del Novecento hanno cercato di comprendere i meccanismi e le trasformazioni economico-sociali dei secoli XV-XVIII, così come lo sviluppo delle idee nel corso di questi secoli, dissezionando le nervature che collegano i processi materiali e le espressioni culturali della prima modernità alle morfologie economiche e ideologiche del loro tempo. Nel loro caso, non si è trattato semplicemente di un rapporto con l'attualità e con il presente, ma di interrogare la loro configurazione epocale nelle sue connessioni – non necessariamente lineari – con il passato, con le trasformazioni in atto agli albori della *Neuzeit*, le cui conseguenze radicali si materializzavano proprio nella loro epoca. Il loro gesto filosofico non comportava soltanto una consapevolezza del tempo presente e una proiezione verso il futuro, ma – diversamente, ci sembra, dagli autori della prima modernità – un'esigenza di volgersi ai secoli passati per comprenderne i ritmi e i processi, un'urgenza di riannodare le dimensioni temporali contemplando continuità e cesure nel divenire storico. Horkheimer in particolare, a nostro avviso, esprime tale esigenza nei testi in cui esamina i grandi rivolgimenti della società europea (nonché l'opera dei suoi filosofi) o cerca di comprendere i fenomeni del suo tempo – come l'individualismo e il fascismo – rintracciandone i germi o i prodromi nel corso dei primi secoli dell'era moderna ovvero ricostruendo

<sup>28</sup> Ivi, p. 102.

<sup>29</sup> È il titolo del capitolo «Acte II» (ivi, p. 107).

<sup>30</sup> Ivi, pp. 107-127.

la parabola della società borghese moderna seguendo le trasformazioni e il progressivo svuotamento di senso dei suoi concetti e dei suoi ideali originari<sup>31</sup>. Nel celebre colloquio coordinato da Duccio Trombadori (1978) Foucault stesso ha riconosciuto il merito delle molteplici ricerche della Scuola di Francoforte, soffermandosi in particolare sulle indagini dei suoi teorici dedicate agli effetti del potere connessi a una razionalità definitasi sul piano storico e geografico in Occidente a partire dal XVI secolo. Secondo Foucault, l'Occidente non avrebbe potuto conseguire i ben noti risultati sul piano economico e culturale senza esercitare quella particolare forma di razionalità («cette forme particulière de rationalité») che non può essere sganciata dai meccanismi, dalle procedure, dalle tecniche e dalle configurazioni di rapporti di potere che la accompagnano<sup>32</sup>.

In entrambi i casi, negli autori della prima e della seconda modernità, là dove è in atto il processo critico-genealogico, l'atto con cui ci si rapporta, riflessivamente, al proprio tempo può contenere una proiezione verso il futuro. Nel gesto che reinterroga la modernità per mettersi in relazione all'attualità traspare il duplice momento del procedimento genealogico, che David Owen sintetizza nel suo libro del 1994, *Maturity and Modernity*<sup>33</sup>: da un lato, il processo genealogico rivela ciò che noi siamo, l'elemento differenziale della nostra soggettività moderna<sup>34</sup> (il

<sup>31</sup> Significativi, al riguardo, sono due testi di Horkheimer che separano pochi anni, ma che esprimono due momenti diversi nella storia della Teoria critica. Il primo saggio è: M. Horkheimer, *Egoismus und Freiheitsbewegung. Zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters* (1936), *Gesammelte Schriften*, Band 4: *Schriften 1936-1941*, hrsg. von A. Schmidt, 2. Auflage, Frankfurt am Main, Fischer, 2009 [1988], pp. 9-88, p. 13; *Egoismo e movimento di libertà. Sull'antropologia dell'epoca borghese*, in Id., *Teoria critica*, a cura di A. Bellan, tr. it. di G. Backhaus, 2 voll., Milano, Mimesis, 2014, vol. II, pp. 3-81. Il secondo testo a cui ci riferiamo è un articolo dalla complessa gestazione. Cfr. M. Horkheimer, *The End of Reason*, in «*Studies in Philosophy and Social Science*», vol. IX, n° 3, 1941, pp. 366-388, pp. 370-371; *Vernunft und Selbsterhaltung*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Band 5, „*Dialektik der Aufklärung*“ und *Schriften 1940-1950*, Hrsg. von G. Schmid Noerr, 2. Auflage, Frankfurt am Main, Fischer, 2014, pp. 320-350, pp. 326-327; tr. it. *Ragione e autoconservazione*, in Id., *Filosofia e teoria critica*, con un saggio di H. Marcuse, a cura di S. Petrucciani, Torino, Einaudi, 2003, pp. 89-119, pp. 95-96.

<sup>32</sup> Cfr. *Entretien avec Michel Foucault*, in M. Foucault, *Dits et Écrits II*, cit., pp. 860-914, p. 892 (originariamente in «*Il contributo*», vol. 4, n° 1, 1980, pp. 23-84, ora in M. Foucault, *Esperienza e verità. Colloqui con Duccio Trombadori*, 3ª edizione Roma, Castelvecchi, 2018).

<sup>33</sup> D. Owen, *Maturity and Modernity. Nietzsche, Weber, Foucault and the Ambivalence of Reason*, London-New York, Routledge, 1998 [1994], p. 150.

<sup>34</sup> L'espressione «soggettività moderna» va qui intesa solo in parte in senso hegeliano. Come è noto, è stato Hegel a individuare nella soggettività – come struttura dell'autorelazione del soggetto con se stesso – il principio dell'età moderna: nella modernità la vita religiosa, lo Stato e la società da un lato, la scienza, la morale e l'arte dall'altro, si rivelano come altrettante incarnazioni del principio della soggettività. È altresì noto che negli ultimi decenni del secolo scorso questo tema è stato illustrato ed esaminato da Jürgen Habermas. Cfr. in particolare J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985, «1. Das Zeitbewußtsein der Moderne und ihr Bedürfnis nach Selbstvergewisserung», pp. 9-33, in particolare pp. 26-29, «2. Hegels Begriff der Moderne», pp. 34-58; tr. it. *Il discorso filosofico della modernità*, a cura di Em. ed El. Agazzi,

foucaultiano momento dell'eroizzazione<sup>35</sup>); dall'altro, mostra come diventiamo ciò che siamo, cioè la pura e semplice contingenza di ciò che siamo (momento dell'ironia). Il duplice momento dell'«eroizzazione ironica del presente»<sup>36</sup> rivela una inclinazione alla critica nella misura in cui «la genealogia apre uno spazio in cui possiamo immaginare noi stessi come altro da ciò che siamo»<sup>37</sup>. D'altro canto – ma qui possiamo solo accennare a una possibile, ulteriore linea di indagine – questa potenzialità racchiusa nel procedimento genealogico può tracciare una linea di connessione tra la critica foucaultiana e la teoria critica francofortese<sup>38</sup>. La possibilità di immaginare (dialetticamente) una diversa configurazione della società presente è messa in luce e perorata, ad esempio, dai teorici francofortesi nel corso degli anni Trenta, anche se nel decennio successivo essi – in linea di massima – abbracciano una visione più cupa del loro tempo, meno incline a ritenere possibile una prossima trasformazione della società<sup>39</sup>.

## 2. *L'alternativa della critica decoloniale e la pluralità di piani dell'auto-comprensione della modernità*

Riconsideriamo ora il riferimento foucaultiano alla razionalità e alla modernità *in Occidente* nell'intervista di Duccio Trombadori. Tale fugace riferimento – presente certo in altri autori che si sono interrogati sul significa-

Roma-Bari, Laterza, 1987, capitoli 1 e 2, rispettivamente pp. 1-23, in particolare pp. 16-19, e pp. 24-51. Come vedremo nel seguito del nostro saggio, David Owen mette in discussione questa griglia di lettura.

<sup>35</sup> Cfr. M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières*, cit., pp. 1388; tr. it. cit., pp. 224-225.

<sup>36</sup> M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières*, cit., p. 1390; tr. it. cit., p. 225.

<sup>37</sup> D. Owen, *Maturity and Modernity Nietzsche...*, cit., p. 150 (traduzione nostra).

<sup>38</sup> Su Adorno e Foucault (e sulla genealogia come problematizzazione) cfr. A. Allen, *The End of Progress. Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*, New York, Columbia University Press, 2017 [2015], pp. 186-203. Su Adorno e Foucault (e in particolare sul concetto di critica) cfr. D. Cook, *Adorno, Foucault and the Critique of the West*, London-New York, Verso, 2018, segnatamente i capitoli 1 e 5.

<sup>39</sup> Si consideri in particolare la diagnosi della crisi della ragione occidentale formulata da Horkheimer all'inizio degli anni Quaranta. Horkheimer constata una decisiva trasformazione delle società europee con il passaggio allo stato autoritario, a un capitalismo di stato integralmente pianificatorio, che impone una forma specifica di razionalità, quella che riduce la ragione alla sua funzione di autoconservazione, di strumento che permette di manipolare la natura e gli uomini. La filosofia moderna, da Descartes a Kant, ha in qualche modo preparato il terreno per questa situazione nella misura in cui ha favorito l'affermarsi dell'individualismo e ha cercato di costruire un mondo ordinato e regolamentato da leggi intorno al *self*, pur respingendo nei fatti le sostanziali e legittime rivendicazioni dell'individuo: nell'età moderna il pensiero non pensa più concretamente gli oggetti ma si limita a ordinarli e classificarli. La realtà, depauperata di ogni qualità, può allora essere manipolata sullo scacchiere economico e alla fine modellata dal fascismo, che approfitta di un sé indebolito per perorare la causa dell'interesse nazionale e della dominazione autoritaria. Cfr. ad esempio M. Horkheimer, *The End of Reason*, cit., pp. 366-388, pp. 370-371; *Vernunft und Selbsterhaltung*, cit., pp. 326-327; tr. it. *Ragione e autoconservazione*, in Id., *Filosofia e teoria critica*, cit., pp. 95-96.

to della modernità, anche con più ampi e problematici sviluppi teorici<sup>40</sup> – ci permette di fare un *excursus* su un aspetto della questione che non possiamo discutere in maniera approfondita in questa sede, ma che non può essere eluso e che va almeno menzionato nel quadro dei problemi da affrontare nella prospettiva genealogica. Si tratta della posizione degli autori decoloniali che hanno reinterrogato il concetto e la narrazione della modernità elaborati da pensatori europei o in generali occidentali.

La critica decoloniale si caratterizza per la sua radicalità: affronta e attacca alla radice la modernità come narrazione euro-occidentale. Essa si distacca nitidamente – per ragioni epistemiche e politiche – anche da posizioni che mettono in discussione l'idea che la società moderna europea ed occidentale sia un caso eccezionale nella storia dell'umanità: si pensi a Shmuel Noah Eisenstadt che, agli inizi degli anni '90, alla luce delle trasformazioni della società globale e della comparsa sulla scena economica e politica mondiale di nuovi grandi attori, ha proposto la concezione delle «modernità multiple»<sup>41</sup>, o di «molteplici interpretazioni della modernità», nell'ottica di una «de-occidentalizzazione» che sottragga all'Occidente il suo monopolio sulla modernità<sup>42</sup>. Rispetto ai tentativi di ripensare la modernità in un mondo plurale dove l'Europa ha perso il ruolo egemonico di un tempo<sup>43</sup> e alla stessa idea habermasiana che «l'immagine “della modernità” non può più essere letta *solo sul model-*

<sup>40</sup> È noto come, nella premessa alla raccolta dei suoi saggi di sociologia della religione, Weber si chieda perché mai, al di fuori dell'Europa, «lo sviluppo scientifico, quello artistico, quello statale e quello economico non imbeccarono quelle vie della razionalizzazione che sono proprie dell'Occidente» (M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie (1920-21)*, vol. I, Tübingen, UTB J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1988, *Vorbemerkung*, pp. 1-16, p. 1; tr. it., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in Id., *Sociologia della religione*, vol. I, *Protestantesimo e spirito del capitalismo*, a cura di P. Rossi, tr. it. di E. Donaggio, G. Giordano, H. Grunhoff, Milano, Edizioni di Comunità, 1982, p. 12). È altresì noto che per Weber sussiste un nesso interiore, non contingente, tra modernità e razionalismo occidentale.

<sup>41</sup> L'ipotesi delle modernità multiple non ammette l'idea di un'espansione della modernità tale da produrre a lungo termine la convergenza di tutte le società verso il modello europeo e occidentale. Cfr. S. N. Eisenstadt, *Multiple modernities*, in «Daedalus», vol. 129, n° 1, Winter 2000, pp. 1-29, p. 1. Secondo Eisenstadt, modernità e occidentalizzazione non coincidono: «Western patterns of modernity are not the only “authentic” modernities, though they enjoy historical precedence and continue to be a basic reference point for others» (ivi, pp. 2-3). D'altro canto, «[...] the trends of globalization show nothing so clearly as the continual reinterpretation of the cultural program of modernity; the construction of multiple modernities; attempts by various groups and movements to reappropriate and redefine the discourse of modernity in their own new terms» (ivi, p. 24).

<sup>42</sup> Ivi, p. 25.

<sup>43</sup> L'Europa – scriveva Chakrabarty un quarto di secolo fa – «è già stata provincializzata dalla storia» e «la cosiddetta “epoca europea” della storia moderna» è giunta al tramonto, con l'emergere, già a partire dagli anni '50, di «altre configurazioni regionali e globali» (D. Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000, p. 3; tr. it. *Provincializzare l'Europa*, a cura di M. Bortolini, Roma, Meltemi, 2004, p. 15).

lo occidentale delle società organizzate in Stati nazionali e delle loro relazioni internazionali»<sup>44</sup>, il pensiero decoloniale va in un'altra direzione, proponendosi in primo luogo di far emergere l'impensato delle narrazioni occidentali della modernità. Infatti, la critica decoloniale individua nella colonialità<sup>45</sup> la matrice stessa della modernità occidentale, quale espressione di una civiltà e di un pensiero che, malgrado la loro particolarità, si auto-comprendono e si affermano come universali e superiori all'interno di una storia universale orientata unidirezionalmente. In estrema sintesi, il pensiero decoloniale compie quattro operazioni storico-concettuali che rimettono in gioco quella che è considerata come la grande narrazione occidentale della modernità (da Hegel a Habermas). (1) Esso rilocalizza le origini della modernità individuando le negli anni della conquista dell'America e del dominio ispano-portoghese sull'Atlantico; (2) spostando il punto focale dell'obiettivo sui processi di colonizzazione, espropriazione, saccheggio e finanche di genocidio a cui furono sottoposti i mondi non europei, spiega l'avvento della modernità non come il risultato di dinamiche interne all'Europa ma come un processo relazionale, che ha comportato il decisivo confronto con un'alterità; (3) individua nel processo di razzializzazione (e finanche di disumanizzazione) della differenza il nucleo della modernità occidentale; (4) denota il sapere prodotto nella matrice modernità/colonialità come fondamentalmente eurocentrico<sup>46</sup>.

La decolonialità, come scrive Walter Dignolo, consiste sia in un lavoro di analisi («analytic task») teso a svelare la logica della colonialità operante all'interno dei rapporti di potere tra l'Occidente e le sue «periferie» sia nel

<sup>44</sup> J. Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, cit., p. 112; tr. it. cit., p. 95. In queste pagine Habermas prende in esame la categoria di «modernità multiple» (ivi, pp. 125-128; tr. it. cit., pp. 108-111). Cfr. al riguardo H. Roetz, *Auch eine Geschichte der Philosophie Chinas? Zu Jürgen Habermas' Auch eine Geschichte der Philosophie*, in R. Langthaler, H. Schelkshorn (Hrsg.), *Okzidentale Konstellationen zwischen Glauben und Wissen Beiträge zu Jürgen Habermas' Auch eine Geschichte der Philosophie. Mit einer Replik von Jürgen Habermas*, Darmstadt, wbg Academic, 2023, pp. 65-86, pp. 71-75.

<sup>45</sup> Anibal Quijano ha introdotto il concetto di «colonialità del potere» per comprendere i fondamenti misconosciuti della modernità europea: si tratta della forma di potere coloniale che è alla base della modernità europea e che è stata conservata dopo le decolonizzazioni del XX secolo. La colonizzazione si è costituita nella matrice del potere capitalista, coloniale/moderno, eurocentrico. La pietra angolare di questo potere è stata l'imposizione di una classificazione razziale/etnica della popolazione mondiale operante a tutti i livelli (materiale, soggettivo, sociale), nonché l'imposizione di credenze e modelli di espressione specifici di leader e figure guida del mondo europeo-occidentale. Cfr. A. Quijano, *Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America*, in «Nepantla: Views from South», vol. 1, n° 3, 2000, pp. 533-580; Id., *Colonialidad del poder y clasificación social*, in *Journal of World Systems Research*, vol. 9, n° 2, 2000, pp. 342-384; Id., *Coloniality and Modernity/Rationality*, in «Cultural Studies», vol. 21, n° 2-3, 2007, pp. 168-178.

<sup>46</sup> Per una presentazione dei nodi teorici della critica decoloniale cfr. Ph. Colin, L. Quiroz, *Pensées décoloniales. Une introduction aux théories critiques d'Amérique latine*, Paris, Zones, 2023, pp. 39-40.

compito prospettico («prospective task») di contribuire a costruire un mondo in cui molti mondi potranno coesistere<sup>47</sup>. La tesi centrale di Mignolo è che la modernità è una narrazione complessa le cui radici sono in Europa. Tale narrazione ha contribuito a costruire la civiltà occidentale celebrando le sue conquiste ma occultando, nello stesso tempo, il suo lato più oscuro, la colonialità. Quest'ultima deve pertanto essere considerata come «costitutiva della modernità [constitutive of modernity]»<sup>48</sup>. In effetti, uno dei punti chiave della critica decoloniale alla narrazione della modernità, che, per sintetizzare, potremmo connotare come hegeliano-habermasiana, risiede nel fatto che, all'interno di tale narrazione, la scoperta e la conquista dell'America non appaiono come un evento costitutivo della modernità<sup>49</sup>.

Prima ancora di Mignolo è stato Enrique Dussel a mostrare come la categoria occidentale di “modernità” si fondi sull'occultamento dell'altro<sup>50</sup>. Il filosofo argentino-messicano ha più volte sostenuto che per molti autori che si collocano nella tradizione euro-occidentale, la modernità è presentata e indagata come un fenomeno essenzialmente o esclusivamente europeo. Charles Taylor<sup>51</sup>, ad esempio, sulle orme di Hegel – che ha un ruolo di pioniere nell'introdurre la questione della modernità nella storia della filosofia – ritiene che il processo diacronico originario della modernità si snodi lungo la traiettoria lineare Agostino-Descartes-Locke. Ma questo modo di interpretare l'identità moderna tradisce una focalizzazione ristretta su una singola prospettiva. In *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, & the Philosophy of Liberation* Dussel lo definisce eurocentrico, provinciale, regionale, incapace di cogliere il significato globale della modernità e, pertanto, di includere la periferia europea tra le sue fonti come suscettibile di costituire il “sé” moderno in quanto tale<sup>52</sup>. In realtà, secondo Dussel, se la modernità è certo un fenome-

<sup>47</sup> W. D. Mignolo, *The Darker Side of Western Modernity. Global Futures, Decolonial Options*, Durham/London, Duke University Press, 2011, p. 54.

<sup>48</sup> Ivi, pp. 2-3.

<sup>49</sup> E. Dussel, *Eurocentrism and Modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures)*, in «boundary 2», vol. 20, n° 3, *The Postmodernism Debate in Latin America*, 1993, pp. 65-76, p. 74.

<sup>50</sup> Cfr. in particolare E. Dussel, *El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad. Conferencias de Frankfurt 1992*, Bogotá, Anthropos, 1992; Engl. transl. *The Invention of the Americas: Eclipse of “the Other” and the Myth of Modernity*, New York, Continuum, 1995; tr. it. di U. Gervasoni, *L'occultamento dell'“Altro”. All'origine del mito della modernità*, Celleno, La Piccola, 1993.

<sup>51</sup> Dussel fa riferimento in particolare a Ch. Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1989; tr. it. *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, tr. it. di R. Rini, Milano, Feltrinelli 1993.

<sup>52</sup> E. Dussel, *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, & the Philosophy of Liberation*, translated and edited by E. Mendieta, New Jersey, Humanities Press, 1966, p. 131. Altri due importanti aspetti del lavoro di

no europeo, essa si costituisce però «in una relazione dialettica con un'alterità extraeuropea che ne costituisce il contenuto ultimo [in a dialectical relation with a non-European alterity that is its ultimate content]»<sup>53</sup>. Se la modernità inizia quando l'Europa si afferma come “centro” di una Storia mondiale che essa inaugura, la “periferia” che circonda questo centro non può non essere parte della sua autodefinizione. Dussel ritiene che i pensatori contemporanei del “centro” («the major contemporary thinkers of the “center”») abbiano letteralmente oscurato questa periferia nonché il ruolo giocato dalla Spagna e dal Portogallo nella formazione del sistema mondiale moderno dalla fine del XV alla metà del XVII secolo; essi, pertanto, nella loro comprensione della modernità restano prigionieri di una fallacia eurocentrica («a Eurocentric fallacy in their understanding of modernity») <sup>54</sup>. Questa comprensione «parziale e provinciale» della «genealogia della modernità» comporta anche che i tentativi di critica o di difesa della modernità e delle produzioni della civiltà occidentale si rivelano «unilaterali e, in parte, falsi»<sup>55</sup>.

Taylor si rivelano lacunosi o metodologicamente deboli: 1) la sua ricostruzione dell'identità moderna soffre del carattere autoreferenziale delle sue fonti («[...] it is only an “intrap philosophical” exploration, which lacks a history, an economy, and a politics – as moments of the “world”, in the Heideggerian sense»); 2) la sua indagine si rivela ellenocentrica, giacché – contrariamente a quel che attesta lo stesso Platone – i Greci sono considerati non soltanto come punto di partenza per ogni metodologia filosofica, ma anche come esempio privilegiato per analizzare i contenuti concreti della nostra cultura (ivi, p. 130). Tuttavia, la posizione di Taylor sulla modernità è, per certi versi, più sfaccettata. In un articolo intitolato *Two Theories of Modernity*, il filosofo canadese distingue una concezione a-culturale e una concezione culturale della modernità. Secondo la prima, la modernità (caratterizzata dall'affermazione della ragione, della scienza, dalla secolarizzazione, etc.) è un processo che può svolgersi con lo stesso andamento e le stesse forme in ogni contesto: un insieme di trasformazioni che può interessare ogni cultura e che probabilmente tutte le culture saranno costrette a subire. Dalla seconda angolazione diventa fondamentale la dimensione culturale che sottende la modernità. In altri termini una teoria “culturale” della modernità connota le trasformazioni avvenute nell'Occidente moderno principalmente in termini di ascesa di una nuova cultura. Cfr. Ch. Taylor, *Two Theories of Modernity*, in «The Hastings Center Report», 1995, vol. 25, n° 2, March-April 1995, pp. 24-33, p. 24. Cfr. inoltre ivi, p. 28: «The belief that modernity comes from one single universally applicable operation imposes a falsely uniform pattern on the multiple encounters of non-Western cultures with the exigencies of science, technology, and industrialization. As long as we are bemused by the Enlightenment package, we will believe that they all have to undergo a range of cultural changes drawn from our experience – such as “secularization” or the growth of atomistic forms of self-identification. As long as we leave our own notions of identity unexamined, so long will we fail to see how theirs differ, and how this difference crucially conditions the way in which they integrate the truly universal features of “modernity”». Affidarsi in maniera esclusiva a una teoria “aculturale” significa chiudersi in una gabbia etnocentrica eludendo quello che, secondo Taylor, dovrebbe essere il compito più importante delle scienze sociali del nostro tempo: «comprendere l'intera gamma di modernità alternative in divenire in diverse parti del mondo [understanding the full gamut of alternative modernities in the making in different parts of the world]» (*ibidem*).

<sup>53</sup> E. Dussel, *Eurocentrism and Modernity...*, cit., p. 65.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> «If their understanding of the genealogy of modernity is thus partial and provincial, their attempts at a critique or defense of it are likewise unilateral and, in part, false» (*ibidem*).

La stessa narrazione habermasiana della modernità è, per Dussel, esplicitamente eurocentrica nella misura in cui registra esclusivamente dei fenomeni interni all'Europa come punto di partenza della modernità e spiega i suoi ulteriori sviluppi senza far riferimento ad alcun contesto extra-europeo. Come è noto, i fenomeni interni all'Europa a cui fa riferimento Habermas, e che vengono ricapitolati da Dussel, sono il Rinascimento, la Riforma, il parlamento inglese, l'Illuminismo e la Rivoluzione francese<sup>56</sup>. A questa concezione della modernità – come si è detto, eurocentrica, provinciale e regionale – Dussel ne contrappone un'altra, che si colloca in una «world perspective»<sup>57</sup>. Scrive infatti il pensatore argentino naturalizzato messicano:

La modernità, come nuovo paradigma della vita quotidiana e della conoscenza storica, religiosa e scientifica, è emersa alla fine del XV secolo in relazione al controllo dell'Atlantico. [...] In altre parole, poiché l'Olanda, la Francia e l'Inghilterra hanno sviluppato le possibilità già dischiuse dal Portogallo e dalla Spagna, esse hanno costituito la seconda modernità. A sua volta l'America Latina è entrata nella modernità – ben prima del Nord America – come “l'altro suo lato”, quello dominato, sfruttato e occultato<sup>58</sup>.

Non possiamo discutere nel dettaglio la concezione della modernità proposta da Dussel o le altre tesi e argomentazioni presentate dai pensatori decoloniali, né indagare i punti deboli del discorso di Habermas, sottolineati peraltro, negli ultimi anni, da diversi autori e autrici, tra cui Amy Allen, la quale ritiene problematico l'assunto habermasiano che la modernità europea può e dovrebbe essere intesa come il risultato di un processo di sviluppo storico progressivo<sup>59</sup>. Secondo Allen, del resto, anche in opere e interventi del nuovo secolo Habermas difende una visione pregna di eurocentrismo: la forma di vita della modernità europea recherebbe i caratteri della necessità e dell'inevitabilità nella misura in cui, a suo avviso, non esiste alcuna alternativa coerente alla ragione comunicativa<sup>60</sup>. Riteniamo, però, utile, alla luce degli stimoli e

<sup>56</sup> E. Dussel, *Europe, Modernity, and Eurocentrism*, in «Nepantla: Views from South», vol. 1, n° 3, 2000, pp. 465-478, pp. 469-470.

<sup>57</sup> Ivi, p. 470.

<sup>58</sup> «Modernity, as a new paradigm of daily life and of historical, religious, and scientific understanding, emerged at the end of the fifteenth century in connection with control over the Atlantic. [...] In other words, since Holland, France, and England developed the possibilities already opened up by Portugal and Spain, they constituted the second modernity. In its turn Latin America entered modernity – will before North America – as the “other side”, that which was dominated, exploited and concealed» (ivi, p. 472. Traduzione nostra).

<sup>59</sup> A. Allen, *The End of Progress*, cit., p. 49.

<sup>60</sup> Ivi, p. 68. Come scrive Fred Dallmayr, il «rimedio preferito» da Habermas ai dilemmi e ai problemi della soggettività moderna consiste nella transizione dalla filosofia della coscienza al paradigma della ragione comunicativa e dell'interazione: in questo modello la comprensione intersoggettiva e il consenso costituiscono il *telos* implicito

delle critiche fornite dai pensatori decoloniali, provare a pensare il discorso sulla modernità come articolato o rifratto su più livelli, tra i quali trovano legittimità anche l'opzione e le argomentazioni decoloniali. Tale discorso, tuttavia, può risultare più complesso proprio nella misura in cui si indaga *intorno* alla modernità: non per cercarne un'essenza, un'origine, un insieme di tratti essenziali, ma per ricostruirne una possibile genealogia, mostrando in primo luogo come le narrazioni dominanti (e le stesse contro-narrazioni) sono soltanto piani di un edificio più strutturato.

Va notato in primo luogo che la questione della modernità si rifrange, da un lato, sul piano della polisemanticità del termine "modernità" (in particolare passando da un campo disciplinare all'altro o modificando l'angolazione da cui si osserva l'oggetto "modernità"<sup>61</sup>), dall'altro, su quello del binomio modernità / auto-comprensione della modernità<sup>62</sup>, per cui la perimetrazione stessa del mondo moderno, richiede, come indica Bhambra, di chiarire cosa significa essere moderni: se «moderno» deve essere inteso in termini di strutture sociali o di discorsi<sup>63</sup>. I due poli sono inestricabilmente connessi, anche se non è facile determinare in che misura i processi di auto-comprensione contribuiscano a formare o ad accelerare certi sviluppi economico-sociali e istituzionali in atto che già configurano una rottura rispetto a precedenti strutture (e alle loro specifiche sovrastrutture culturali)<sup>64</sup>. I due poli rischiano

nella comunicazione linguistica. Cfr. F. Dallmayr, *The Discourse of Modernity: Hegel, Nietzsche, Heidegger and Habermas*, in M. Passerin d'Entrèves, S. Benhabib (eds.), *Habermas and the Unfinished Project of Modernity: Critical Essays on The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge (UK), Polity Press, 1996, pp. 59-96, pp. 83-84.

<sup>61</sup> Si può, in effetti, partire alla ricerca delle sue origini e della sua specificità – soffermandosi su un aspetto specifico (si considerino, ad esempio, le ricerche di Cassirer sull'epistemologia moderna o le discussioni di Carl Schmitt, Karl Löwith, Hans Blumenberg sul ruolo della religione e della teologia nella costituzione della modernità) – oppure esaminarne i suoi tardi sviluppi nel primo Novecento focalizzandosi sulle trasformazioni profonde sul piano economico, sociale, simbolico avvenute e percepite in quest'epoca. Al riguardo, si può menzionare Ernst Jünger, che ha elaborato una sua interpretazione dello sviluppo del pensiero moderno (in direzione nichilistica) e un'analisi dettagliata del quadro della tarda modernità, caratterizzato dall'incessante produzione di lavoro, dall'imperialismo su scala mondiale con la sua carica di violenza, da guerre e terrore. Non pochi studi su Jünger evocano, fin dal titolo, il termine "modernità". Tra questi cfr. D. Conte, *Modernität und Primitivismus bei Ernst Jünger. Mit einem Blick auf Thomas Mann*, in A. Benedetti, L. Hagestedt (Hrsg.), *Totalität als Faszination. Systematisierung des Heterogenen im Werk Ernst Jüngers*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2018, pp. 89-106.

<sup>62</sup> Cfr. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Erneuerte Ausgabe. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2021 [1966]; tr. it. *La legittimità dell'età moderna*, a cura di C. Marelli, Genova, Marietti, 1992.

<sup>63</sup> G. K. Bhambra, *Rethinking Modernity. Postcolonialism and the Sociological Imagination*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2007, p. 3.

<sup>64</sup> Anthony Giddens, che usa «il termine "modernità" in senso molto generale», designando con esso «istituzioni e modi di comportamento che si sono affermati innanzitutto nell'Europa post-feudale», ma che nel XX secolo hanno avuto in misura via via maggiore un'incidenza profonda su molte altre aree del globo [*Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge, Polity Press, 2008 (Stanford, California, Stan-

però a un certo punto di separarsi. Habermas, come è noto, ritiene che la teoria della «modernizzazione» (con cui si designano, grazie agli strumenti del funzionalismo sociologico, una serie di «processi cumulativi» che si consolidano l'uno con l'altro<sup>65</sup>) separi la modernità dalle sue origini europee moderne configurandola nei termini di una serie di processi sganciati da coordinate spaziali e temporali: in tal modo si dissolvono le connessioni tra il concetto di modernità e l'autocomprensione della modernità, il che crea la percezione che una «modernizzazione *sociale*» prosegua in modo autonomo il suo cammino, sganciata dagli impulsi di una «modernità *culturale*», apparentemente obsoleta<sup>66</sup>.

Alla luce di queste premesse, in secondo luogo, ci sembra pertinente distinguere nel discorso di auto-comprensione della modernità tre piani: (1) la percezione che filosofi e filosofe, donne e uomini di scienza, letterati e artisti della prima modernità (segnatamente dei secoli XV, XVI e XVII e con le opportune differenze da un luogo e da un secolo all'altro) hanno di sé nella misura in cui sperimentano strade nuove nelle loro ricerche e nelle loro produzioni artistiche; (2) la grande narrazione della modernità – che è stata elevata a «tema *filosofico*» a partire dal tardo XVIII secolo<sup>67</sup> – elaborata nel corso del XIX e XX secolo da intellettuali che Dussel definisce eurocentrici, narrazione parziale e regionale (che possiamo esprimere in maniera semplificata come la linea Hegel-Habermas-Ch. Taylor); (3) i tentativi di comprensione della modernità che, pur non tematizzando sempre o esplicitamente il ruolo degli spazi extra-europei nella costituzione del mondo moderno, ritengono che una riflessione genealogica della modernità debba confrontarsi con le discrasie, le criticità e le discontinuità dell'oggetto che si sta costruendo.

ford University Press, 1991), pp. 14-15, traduzione nostra], ritiene che «the reflexivity of Modernity» abbia avuto un impatto fondamentale sul dinamismo delle istituzioni del mondo moderno. Con il concetto di «riflessività» Giddens non intende però esattamente una auto-comprensione dei tempi moderni sul piano filosofico, ma il fatto che nel mondo moderno molti aspetti dell'attività sociale e del rapporto uomo-natura sono suscettibili di essere sottoposti a una «persistente revisione [chronic revision]» alla luce di nuove informazioni o conoscenze. Tali dati informativi e tali saperi sono costitutivi delle istituzioni moderne: si tratta di un fenomeno complesso giacché «nelle condizioni sociali moderne esistono molte possibilità di riflessione intorno alla riflessività [reflection about reflexivity]» (ivi, p. 20).

<sup>65</sup> Tale concetto si riferisce in particolare «[...] alla formazione del capitale e alla mobilitazione delle risorse; allo sviluppo delle forze produttive e all'incremento della produttività del lavoro; all'imporsi dei poteri politici centrali e alla formazione di identità nazionali; alla estensione dei diritti di partecipazione politica, delle forme di vita urbana, della educazione scolastica formale; alla secolarizzazione di valori o di norme, e così via» (J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne...*, cit., p. 10; tr. it. cit., p. 2).

<sup>66</sup> J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne...*, cit., p. 11; tr. it. cit., p. 3.

<sup>67</sup> J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne...*, cit., p. 7; tr. it. cit., p. vii.

do (in questo filone potremmo annoverare autori come Lukács, Horkheimer, Adorno, Foucault, Derrida).

Per quanto riguarda il primo piano, può essere utile rievocare l'esempio già considerato: il pensatore cristiano Malebranche che nel 1677 intende spiegare le verità della fede utilizzando il linguaggio che i filosofi moderni comprendono. In questo caso, emerge la coscienza di una cesura epocale, la percezione della specificità delle proprie indagini – filosofiche, religiose, scientifiche – e delle rispettive metodologie a confronto con quelle effettuate in passato da altri autori. Non si tratta di una meta-narrazione sul mondo moderno – che include certi oggetti e ne esclude altri, risultando così provinciale ed eurocentrica –, ma di una sfera più circoscritta: in un determinato campo un autore si riconosce come appartenente o legato alla cerchia dei pensatori moderni e decide di scrivere non per rinnovare una tradizione, ma per lasciarsi capire da questi ultimi. Non a caso nelle pagine malebranchiane – dalla *Ricerca della verità* ai *Colloqui sulla metafisica e sulla religione* –, che non possiamo qui esaminare, si coglie una tensione tra contenuti della tradizione (teologica) e contenuti della nuova epistemologia, della quale il pensatore cristiano riprende il metodo e le premesse teoriche (ad esempio, la distinzione cartesiana tra sfera spirituale e sfera materiale e la natura intesa in termini matematici): se nella teologia bisogna esorcizzare il nuovo (Lutero), in filosofia bisogna incoraggiare proprio l'apertura al nuovo. Si può notare qui, a nostro avviso, una delle specifiche tensioni interne al processo di auto-comprensione della modernità.

Se, poi, da Malebranche risaliamo indietro fino a Montaigne, nei *Saggi* (la cui prima edizione è del 1580) riscontriamo una percezione della specificità della propria epoca anche in relazione alla scoperta del Nuovo Mondo e all'impatto devastante che la presenza europea ha avuto su di esso. Sono note le considerazioni del Bordolese, nel capitolo *Dei cocchi* (*Des cochés*), sul valore delle popolazioni americane, sull'ardore indomabile («cete ardeur indomptable») manifestato da uomini, donne e fanciulli nella difesa del loro mondo e della loro libertà, sulla generosa caparbieta («cete genereuse obstination») con cui hanno sopportato miserie, difficoltà e morte per non piegarsi al dominio di coloro che li avevano vergognosamente ingannati, preferendo morire per il digiuno che accettare il cibo dalle mani dei loro nemici, così vilmente vittoriose («si vilement victorieuses»)⁶⁸. In queste riflessioni si annidano alcune

⁶⁸ M. de Montaigne, *Les Essais*, édition P. Villey-L. V. Saulnier, Paris, puf, 2004, III, 6, p. 910 b; tr. it. *Saggi*, a cura di F. Garavini e A. Tournon, Milano, Bompiani, 2012, p. 1689.

illuminanti osservazioni sui rapporti tra civiltà, finanche un discorso controfattuale: Montaigne immagina, infatti, che se la Conquista fosse avvenuta ai tempi di Alessandro Magno o degli antichi Greci o Romani, probabilmente non sarebbe stata nemmeno una conquista militare, politica, culturale, ma piuttosto un incontro di culture, una mescolanza tra mondo greco-romano e popolazioni amerindie che avrebbe prodotto frutti eccezionali<sup>69</sup>. Una lettura attenta delle pagine che Montaigne dedica al Nuovo Mondo (i capitoli *Dei Cannibali* e *Dei Cocchi* e altre osservazioni disseminate qua e là nei *Saggi*), su cui per ragioni di spazio non possiamo soffermarci in questo contesto, al di là delle diverse interpretazioni, anche contrastanti, che esse hanno stimolato nei lettori e negli studiosi, rivela che il pensatore bordolese ha avuto una chiara percezione del ruolo giocato dalla scoperta e dalla conquista del continente americano per la stessa civiltà europea. Egli, ad esempio, mette l'accento sull'assoluta novità dell'America, che implica l'idea delle ripercussioni di tale novità sul vecchio continente. In *Dei Cannibali*, in particolare, Montaigne mette fuori causa le testimonianze di Platone e di Aristotele sull'esistenza di terre al di là delle Colonne d'Ercole di fronte alla radicale novità del Nuovo Mondo, novità che inficia le credenze vetuste con la stessa forza con cui un fiume può travalicare i propri margini (né i possibili raffronti tra l'America indiana e l'antichità classica o gli accostamenti tra indios e pagani, frequenti negli autori dell'epoca, scalfiscono, in Montaigne, la consapevolezza di tale novità)<sup>70</sup>.

Il secondo piano di un possibile discorso sulla modernità (e sulle sue modalità di auto-comprensione) è costituito da quelle narrazioni della modernità che la circoscrivono come un fenomeno europeo – con vocazione universalizzante – e la spiegano principalmente alla luce di dinamiche endogene al continente europeo. Come si è detto, è il livello di analisi che diventa oggetto delle critiche dei pensatori decoloniali. Potrebbe collocarsi su questo piano – o forse tra il secondo e il terzo – anche la prospettiva di Stephen E. Toulmin. Nel suo libro intitolato *Cosmopolis*, che risale al 1990, di recente riproposto in una nuova edizione in italiano<sup>71</sup>, Toulmin mette in discussione una certa periodizzazione della modernità che ne individua la data di nascita intorno alla metà del XVII secolo, con Descartes e Newton

<sup>69</sup> M. de Montaigne, *Les Essais*, cit., III, 6, p. 910 b; tr. it. cit., pp. 1689-1691.

<sup>70</sup> Cfr. M. de Montaigne, *Les Essais*, cit., I, 31, p. 204 a; tr. it. cit., pp. 369-371.

<sup>71</sup> S. Toulmin, *Cosmopolis. La nascita, la crisi e il futuro della modernità*, prefazione di M. Ceruti, Milano-Udine, Mimesis, 2022 [Milano, Rizzoli, 1991].

come suo centro razionale e la libertà e la tolleranza religiosa come uno dei suoi principali pilastri, sostenendo che la genesi della modernità risale all'umanesimo cinquecentesco di Erasmo, Rabelais, Montaigne e Shakespeare<sup>72</sup>. Secondo Toulmin, ragioni storiche e individuali hanno favorito l'affermarsi del razionalismo del XVII secolo a scapito della visione umanistica che valorizzava il corpo, il contingente, la complessità e la diversità del reale. La posizione decontestualizzata ed "eterna" del razionalismo cartesiano sarebbe stata storicamente motivata non solo da esigenze nazionalistiche di pace religiosa e controllo sociale (a partire dall'assassinio del sovrano Enrico di Navarra dopo una fase di conciliazione), ma anche dal bisogno personale di Descartes di contrastare le divisioni e le conflittualità di carattere politico-religioso con una strategia epistemologica capace di fondare una verità indiscutibile e inattaccabile<sup>73</sup>. Secondo Toulmin, che sembra riecheggiare alcuni argomenti della Scuola di Francoforte sull'antropologia delle società moderne, segnate dal dominio della natura esterna e interna (dei propri istinti, delle esigenze del corpo) in nome dei superiori interessi dell'insieme (lo Stato-nazione e le sue priorità economiche e politiche), l'agenda nascosta della modernità ha lavorato per rafforzare gli Stati-nazione, favorire la crescita delle classi superiori e limitare le esigenze del corpo nell'interesse della politica e dell'economia (restrizioni rese possibili dall'invenzione dei "valori tradizionali" come nuova mitologia repressiva). Condividendo le esigenze dei postmoderni, Toulmin intende contribuire a smantellare l'impalcatura della modernità così descritta. Considerando che, alla fine di un processo piuttosto lungo, il «Modern Framework» invoca la separazione della razionalità dalla causalità e dell'umanità dalla natura, secondo Toulmin, si rivela più fecondo per un vero progresso delle società umane e un miglioramento dei rapporti tra uomo e ambiente abbracciare il progetto post-moderno degli anni '80 del secolo scorso: «reintegrare l'umanità (e la condotta razionale degli agenti) nella natura (e le interazioni causali degli oggetti), e trovare un posto per loro all'interno di un resoconto ecologico del mondo più ampio, sia esso "umano" o "naturale"»<sup>74</sup>. La tesi e gli argomenti

<sup>72</sup> Cfr. S. Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992 [1990], p. 180.

<sup>73</sup> Ivi, pp. 45-46.

<sup>74</sup> «[...] to reintegrate humanity (and the rational conduct of agents) with nature (and the causal interactions of objects), and find places for them within an ecological account of the larger world-whether "human" or "natural"» (ivi, p. 147. Traduzione nostra).

di Toulmin stimolano due considerazioni. In primo luogo, come altri autori dell'ultimo trentennio del secolo scorso, Toulmin tende a considerare la Modernità come un fenomeno esclusivamente europeo (e nord-americano): le svolte e i momenti del «Modern Framework» – in particolare l'emergenza del modello razionalistico galileiano-cartesiano che soppianterebbe il modello retorico-umanistico – costituiscono mutamenti interni alla società e alla cultura occidentali, sicché la modernità resta un affare interno all'Occidente<sup>75</sup>. Pertanto, anche Toulmin presta facilmente il fianco alla critica decoloniale. In secondo luogo, la prospettiva di Toulmin è genetica piuttosto che genealogica. Il problema intorno a cui sviluppa le sue argomentazioni è quello dell'origine della modernità: Toulmin mette in discussione le tesi che collocano la genesi dell'era moderna nel XVII secolo e fanno coincidere la nascita del pensiero moderno puramente e semplicemente con la fisica di Galileo, l'epistemologia di Descartes e la scienza politica di Hobbes<sup>76</sup>. Come si è detto, egli intende recuperare nel moderno l'orizzonte retorico-umanistico del XVI secolo<sup>77</sup>, ma il suo obiettivo resta quello di fornire «a better account of the origins of Modernity»<sup>78</sup>. Il limite del suo approccio sta nelle partizioni nette o rigide, che eclissano, ad esempio, le discontinuità e la conflittualità che attraversano i primi secoli dell'era moderna e, segnatamente, la (com)presenza, talvolta carsica, di diverse tendenze intellettuali (la cultura retorico-umanistica, quella scettico-libertina, quella teologica che non intende accettare i nuovi paradigmi cosmologici ed epistemologici) lungo tutto il XVII secolo (e oltre).

Il terzo piano che possiamo percorrere è quello della comprensione critica della modernità, del procedimento genealogico, della ricerca di una molteplicità di fattori, non sempre in armonia tra loro, che confluiscono nel processo di formazione dell'oggetto “modernità”. Chi si muove su questo piano non intende riaffermare l'esemplarità della modernità e dunque contribuire a nutrire il discorso sull'inevitabile unicità del modello europeo, ma si propone piuttosto di problematizzare ciò che ancora oggi intendiamo per “modernità”, indagando le vie attraverso cui si è formata l'auto-comprensione che emerge

<sup>75</sup> Cfr. ad esempio *ivi*, pp. 22, 163-164, 194.

<sup>76</sup> Cfr. ad esempio *ivi*, pp. 5-13, 169.

<sup>77</sup> Secondo Toulmin, la cultura della metà del XVII secolo va considerata accanto a quella degli umanisti del XVI secolo (Erasmus, Rabelais, Shakespeare, Montaigne, Bacon), per cui non possiamo continuare a sostenere che la cultura laica della modernità sia un prodotto del solo XVII secolo (*ivi*, p. 19). Cfr. il paragrafo intitolato «The Modernity of the Renaissance», *ivi*, pp. 22-30.

<sup>78</sup> *Ivi*, p. 17.

nelle narrazioni dominanti ed esplorando percorsi alternativi per una diversa comprensione. Questo tipo di analisi può essere insufficiente alla luce delle esigenze e dei requisiti richiesti dalla critica decoloniale, che invoca «una critica non eurocentrica dell'eurocentrismo», un compito che può essere assolto dalla stessa decolonialità «nella sua diversità planetaria di storie locali che sono state sconvolte dall'espansione globale nord-atlantica»<sup>79</sup>. Tuttavia, non vediamo ragioni perché una critica dell'eurocentrismo euro-localizzata e un pensiero che metta in discussione le tradizionali narrazioni della modernità muovendo dall'interno del reticolato storico-concettuale europeo non possano affiancarsi al pensiero decoloniale, fermo restando che a quest'ultimo spetta la specifica operazione di decolonizzare i saperi e le pratiche («to decolonizing knowledge and being») prodotti dalla matrice del potere occidentale<sup>80</sup> e, dunque, alla luce del nesso tra modernità e colonialità, il compito di smantellare la modernità così come è stata concepita e rappresentata nelle narrazioni eurocentriche («[...] decoloniality implies demodernity»)<sup>81</sup>.

Su questo terzo piano possiamo incontrare i tentativi francofortesi di ripensare la modernità europea, che gravita intorno alla «società borghese», mettendone in luce, attraverso analisi serrate dei suoi processi economici, sociali, culturali, le patologie e le contraddizioni (temi affrontati, come vedremo, in alcuni contributi del presente volume). Ma possiamo incontrare anche il pensiero più recente di Derrida, non a caso bersaglio delle critiche di Habermas già nel corso degli anni '80<sup>82</sup>. Negli anni immediatamente successivi alla caduta del muro di Berlino Derrida pubblica, tra l'altro, *L'Altro Capo* (1991)<sup>83</sup>. Il filosofo franco-algerino vi illustra un progetto di rottura con le formulazioni ancora legate a una rappresentazione dell'Europa ancorata alla nozione di modernità e conseguentemente cristallizzata nell'iconologia della

<sup>79</sup> W. Mignolo, *The Conceptual Triad: Modernity/Coloniality/Decoloniality*, in W.D. Mignolo, C.E. Walsh, *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*, 2018, Durham, Duke University Press, 2018, pp. 135-152, p. 151 (traduzione nostra).

<sup>80</sup> Ivi, p. 136.

<sup>81</sup> Ivi, p. 139. Non c'è modernità senza colonialità (lo “/” tra modernità e colonialità divide e connette), ma allo stesso tempo il binomio modernità/colonialità genera la decolonialità: l'esigenza di scollegarsi («to delink») dalla retorica della modernità e dalla logica della colonialità è frutto dello stesso plesso modernità/colonialità (*ibidem*).

<sup>82</sup> Cfr. J. Habermas, *Überbietung der temporalisierten Ursprung philosophie: Derridas Kritik am Phonozentrismus*, in Id., *Der philosophische Diskurs der Moderne...*, cit., pp. 191-218; tr. it. *Il sopravanzamento della filosofia temporalizzata dell'originario: la critica di Derrida al fonocentrismo*, in Id., *Il discorso filosofico della modernità*, cit., pp. 164-214. Sulla controversia teorica tra i due pensatori cfr. K. Nabwani, *L'ambivalence de la modernité. Habermas vis-à-vis de Derrida*, Paris, L'Harmattan, 2017.

<sup>83</sup> J. Derrida, *L'autre cap*, suivi de *La démocratie ajournée*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1991; tr. it. *Oggi l'Europa. L'altro capo*, seguito da *La democrazia aggiornata*, a cura di M. Ferraris, Milano, Garzanti, 1991.

sua esemplarità per il resto del mondo. In questo testo Derrida – costruendo un discorso che, se non può sostituire la critica decoloniale, può quantomeno affiancarla – fa valere l'esigenza di un'idea differenziale dell'Europa, di un'Europa che non intende raggomitolarsi sulla propria identità, ma si incammina verso un altro litorale, verso il proprio altro, «l'altro capo», che consiste in un "oltre" rispetto alla tradizione moderna<sup>84</sup>. Si tratta di mettere in discussione il vecchio discorso dell'esemplarità europea, che è «un discorso tradizionale della modernità»<sup>85</sup> per dare una nuova chance all'Europa in una ancipite rotta che rompe col e preserva il passato.

Su questo piano si può inoltre collocare un altro discorso sulla modernità, che è possibile designare come la traiettoria anti-hegeliana. Lungo questa traiettoria David Owen individua la concatenazione Nietzsche-Weber-Foucault (che pure, tuttavia, rischia di rientrare nell'orbita della critica decoloniale giacché, secondo quest'ultima opzione, come si è detto, le prospettive critiche sorte nel seno della tradizione occidentale si auto-invalidano se non rimettono in discussione il discorso che esclude ed oscura la colonialità come elemento fondamentale della costituzione della modernità europea<sup>86</sup>). Nel suo libro *Maturity and Modernity* David Owen intende costruire «another discourse of modernity», che si svincola dalle regole fissate da Hegel e si contrappone anche alla narrazione di Habermas, che si colloca nella tradizione hegeliana. Alla comprensione hegeliana della modernità come scissione e riconciliazione della ragione con sé stessa, Owen contrappone la concezione nietzschiana della modernità come volontà di verità che diventa consapevole di sé come problema<sup>87</sup>. Questa attitudine verso la modernità e i suoi ideali (verità, ragione, scienza) è condivisa da Max Weber, che, secondo Owen, sottoscrive la diagnosi nietzscheana<sup>88</sup>: nella cultura moderna il valore della verità è messo in discussione e pertanto anche la scienza ne-

<sup>84</sup> Ivi, p. 33; tr. it. cit., p. 26.

<sup>85</sup> Ivi, p. 32; tr. it. cit., p. 25.

<sup>86</sup> Si consideri ad esempio il caso di Weber nel libro di Simon Susen *Sociology in the Twenty-First Century*. Secondo Susen, agli occhi dei maggiori rappresentanti degli studi post-coloniali e decoloniali, gli autori della «sociologia classica» – e in primo luogo Marx, Durkheim e Weber – sarebbero «caratterizzati, nel migliore dei casi, da un impegno carente e, nel peggiore, da una quasi completa negligenza circa l'impatto ad ampio raggio del colonialismo sugli sviluppi storici mondiali» (S. Susen, *Sociology in the Twenty-First Century. Trends, Debates, and Challenges*, London, Palgrave, 2020, p. 18). E. Massimilla discute le tesi esposte nel libro di Susen in *Sull'eurocentrismo della «sociologia storica» di Max Weber, a partire da un recente libro di Simon Susen*, in «Archivio di storia della cultura», vol. 36, 2024, pp. 323-352.

<sup>87</sup> D. Owen, *Maturity and Modernity...*, cit., pp. 2-3.

<sup>88</sup> Si vedano in particolare i §§ 24 e 27 della terza dissertazione della *Genealogia della morale*.

cessità di legittimazione<sup>89</sup>. La traiettoria individuata da Owen comprende una terza tappa accanto a Nietzsche e Weber: Michel Foucault. Il procedimento genealogico di quest'ultimo è interpretato da Owen come un ulteriore perfezionamento della concezione della volontà di potenza nella quale la costituzione della soggettività è considerata come un terreno agonistico in cui si muovono rapporti di potere e conflitti di principi etici in relazione a regimi di conoscenza che tali lotte producono e trasformano<sup>90</sup>. Se si guarda alla modernità (e segnatamente alla sua auto-comprensione in connessione con determinati fenomeni strutturali storicamente identificabili) come un territorio di tensioni, di conflitti, di discrasie, e si cerca di costruire non un discorso essenzialistico e genetico sulla sua costituzione, ma un discorso critico-genealogico *intorno* al suo formarsi nel binomio “struttura/comprendimento”, consapevole che esso si colloca in un edificio mobile e a più piani, è forse possibile rintracciare elementi utili per ripensare la modernità europea anche nel suo rapporto all'alterità dei mondi coloniali, alterità costruita all'interno dello stesso processo che ha prodotto la civilizzazione europea moderna.

In quest'ottica possono risultare ancora feconde le indicazioni metodologiche di Weber, un autore che, come è noto, cerca di render conto delle tensioni e delle aporie della modernità, in particolare della sua grande contraddizione: il rischio che le sue promesse di emancipazione si trasformino in una nuova forma di asservimento<sup>91</sup> nella misura in cui la potente macchina dell'ordine economico moderno determina la forma di vita di tutti coloro che sono nati entro i confini di questo potente ingranaggio (*Triebwerk*)<sup>92</sup>. Ci riferiamo in particolare alla sua riflessione sullo statuto delle scienze storico-sociali, in particolare a questi tre assunti: (1) l'oggetto di un'indagine è determinato dalle

<sup>89</sup> D. Owen, *Maturity and Modernity...*, cit., p. 89. Sulla convergenza tra Weber e Nietzsche cfr. anche G.G. Igers, *The German Conception of History. The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*, Middletown (Connecticut), Wesleyan University Press, 1968, p. 73: Weber («by the road of reason») perviene alle stesse conclusioni di Nietzsche («who pursued the road of unreason»), pertanto, secondo la linea Nietzsche-Weber, la storia non è più un processo pregno di senso («a meaningful process») ma diventa il teatro di conflitti di valore insolubili («insoluble value conflicts»). Cfr. anche Id., *Historicism: The History and Meaning of the Term*, in «Journal of the History of Ideas», vol. 56, n° 1, 1995, pp. 129-152, in particolare pp. 134-135.

<sup>90</sup> D. Owen, *Maturity and Modernity...*, cit., p. 6.

<sup>91</sup> Cfr. M. Löwy, *Introduction*, in Id. (éd.), *Max Weber et les paradoxes de la modernité*, Paris, puf, «débat philosophiques», 2012, pp. 9-12. Sulla critica weberiana della modernità cfr., inoltre, Id., *Stahlhartes Gehäuse: l'allégorie de la cage d'acier*, in *Max Weber et les paradoxes de la modernité*, cit., pp. 67-79.

<sup>92</sup> M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904/05), in Id., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 6. Auflage, Tübingen, Mohr, 1972, pp. 17-206, p. 203.

idee di valore accettate dal ricercatore e dalla sua epoca: il «punto di vista» è fondamentale per la definizione degli strumenti concettuali che egli impiega; (2) le scienze sociali non mirano a costituire «un sistema compiuto di concetti» capace di dar vita a una comprensione definitiva della realtà; (3) poiché gli uomini si trovano ad affrontare problemi sempre nuovi e variamente configurati, «rimane perciò fluido [*flüssig*] anche l'ambito di ciò che acquista per noi senso e significato»<sup>93</sup>. Se alcuni interpreti contestano a Weber la sua argomentazione sull'unicità dell'Occidente, l'idea della razionalizzazione come un processo a lungo termine irreversibile e teleologico, che caratterizzerebbe in maniera precipua il mondo occidentale<sup>94</sup>, le considerazioni dei suoi saggi metodologici mettono in luce il carattere aperto, dinamico, non definitivo e non teleologico<sup>95</sup> di

<sup>93</sup> M. Weber, *Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, in Id., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, Mohr, 1922, pp. 146-214, p. 184; tr. it. *L'oggettività» conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, in Id., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di P. Rossi, Torino, Einaudi, 2003 [1958], pp. 3-88, pp. 51-52.

<sup>94</sup> «Weber felt that Roman legal theory enabled the formation of a formal legal system in the West, whose universality in principle renounced arbitrary forms of decision-making. Furthermore, the emphasis in Christianity on the separation of the secular and sacred enabled the development of political and intellectual forces to emerge outside the control of the church. These features of Western rationality existed centuries before the emergence of industrial capitalism; thus Weber appears to be committed to the idea that rationalization is a long-term teleological and irreversible process in Western culture. That is, Weber's is largely an "orientalist discourse" on the uniqueness of the West, which creates an unbridgeable dichotomy between Oriental and Occidental civilizations» (B. S. Turner, *The Rationalization of the Body: Reflections on Modernity and Discipline*, in S. Whimster, S. Lash (edited by), *Max Weber, Rationality and Modernity*, Abingdon, Oxon, Routledge, 2006 [1987], pp. 222-241, p. 234). Si considerino anche le critiche Jack Goody, il quale si chiede ad esempio se l'emancipazione dalla magia, caratteristica primaria della razionalità formale e peculiarità distintiva della cultura occidentale, sia effettivamente un fenomeno manifestatosi unicamente in Occidente; al riguardo, egli prende in esame alcuni momenti e aspetti della storia cinese che giocano a favore di un processo di razionalizzazione orientale. D'altro canto, secondo Goody, Weber evita di asserire che le culture non occidentali non diano segni di razionalità: il sociologo di Erfurt riconoscerebbe che la razionalità sostanziale propria del capitalismo si riscontra in diverse culture, ma che la specificità della tradizione europea consiste nel capitalismo moderno orientato alla produzione. Cfr. J. Goody, *The East in the West*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 37-40 (tr. it., *L'Oriente in Occidente*, a cura di A. Colombo, Bologna, il Mulino, 1999). Sulla questione dell'unicità dell'Occidente, sulle manifestazioni culturali che si sono realizzate soltanto in Occidente, sui problemi e sulla validità ancora attuale dell'impianto weberiano, cfr. V. Cotesta, *Sulle modernità multiple: origini, problemi, prospettive teoriche*, in «Quaderni di Sociologia», Vol. 54, 2010, pp. 141-164, Online since 30 November 2015, connection on 11 September 2024. URL: <http://journals.openedition.org/qds/685>; DOI: <https://doi.org/10.4000/qds.685>. Sulla visione weberiana della modernità cfr. inoltre M. Symonds, *Max Weber's Theory of Modernity: The Endless Pursuit of Meaning*, Burlington (Vermont), Ashgate Publishing Company, 2015. Secondo l'autore, la teoria della modernità di Weber ruota intorno alle questioni ultime del significato della vita, della morte e della sofferenza. Tali questioni, che motivano i sistemi di credenze religiose e sono alla base delle visioni del mondo tradizionali, attraversano e segnano anche la modernità, nonostante il carattere secolare e razionalistico di quest'ultima. Symonds, pertanto, cerca di mettere in luce negli scritti di Weber quei luoghi in cui emerge la questione della ricerca di un senso ultimo del mondo: pur ritenendo che l'idea stessa di un cosmo significativo diventi insensata e irrazionale nella modernità (ivi, p. 33), Weber coglie interessi e significati ideali all'interno delle stesse strutture prive di senso: «c'è un significato all'interno dell'insignificanza» (ivi, p. 9).

<sup>95</sup> M. Weber, *Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, cit., p. 183; tr. it. cit., p. 51.

ogni comprensione del mondo e delle scienze della cultura in generale. Secondo Weber, infatti, le scienze della cultura dovrebbero rinunciare a ogni pretesa di costruire un edificio teorico definitivo capace di contenere ed esprimere in modo esaustivo la magmaticità del mondo storico. L'approccio metodologico weberiano richiama sempre il ricercatore – anche colui che si interroga sulla genealogia della modernità e sulla legittimità delle narrazioni della modernità – alla finitezza dei dati su cui lavora e del suo punto di vista, che va tuttavia collocato in una sfera intersoggettiva, nell'orizzonte di interessi condivisi da una comunità. Egli, infatti, può distinguere ciò che è importante da ciò che non lo è imparando a mettere in relazione i processi della realtà con «“valori culturali” universali»<sup>96</sup>, cioè, come chiarisce Edoardo Massimilla, con valori «generalmente riconosciuti da “noi”, dalla determinata comunità umana alla quale lo storico e lo studioso di scienze sociali si rivolge»<sup>97</sup>. Nondimeno, considerando l'infinità degli accadimenti mondani e i limiti prospettici di chi li indaga, la luce che emana dalle «supreme idee di valore» illumina «sempre una parte finita, e continuamente mutevole, dell'immensa caotica corrente degli avvenimenti che fluisce nel tempo»<sup>98</sup>. Il significato dei punti di vista da cui muove la ricerca e che a un certo punto si impiegano in maniera irriflessa diventa, dunque, incerto («*unsicher*»), mentre la strada che si percorre cade nella penombra: ne risultano un senso di insicurezza e di precarietà e, se intendiamo bene Weber, il risveglio della consapevolezza del carattere situato delle nostre ricerche (ancorate a un punto di vista), del nostro sapere e del nostro essere. A quel punto comprendiamo che «[l]a luce dei grandi problemi culturali è di nuovo spostata»<sup>99</sup>. È quanto accade in questo primo quarto del XXI secolo allorché, prendendo consapevolmente posizione nei confronti del mondo e attribuendogli un senso dal loro punto di vista<sup>100</sup>, i pensatori decoloniali trascinano il concetto di modernità, la sua storia, le sue narrazioni euro-centrate in un movimento decentrante che ne mette in discussione le premesse, la logica interna e i significati epistemologici e politici. Tuttavia, riteniamo ancora possibile e legittima un'indagine sui nodi del concetto di modernità e delle sue rappresentazioni da una prospettiva

<sup>96</sup> M. Weber, *Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, cit., p. 181; tr. it. cit., pp. 48-49.

<sup>97</sup> E. Massimilla, *Tre studi su Weber fra Rickert e Von Kries*, Napoli, Liguori, 2010, p. 58.

<sup>98</sup> M. Weber, *Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, cit., pp. 213-214; tr. it. cit., p. 86.

<sup>99</sup> Ivi, p. 214; tr. it. cit., pp. 87-88.

<sup>100</sup> «[...] noi siamo esseri culturali, dotati della capacità e della volontà di assumere consapevolmente posizione nei confronti del mondo e di attribuirgli un senso» (ivi, p. 180; tr. it. cit., p. 48).

critico-genealogica. Quest'ultima, senza la pretesa di costituire un'alternativa all'opzione decoloniale e spesso focalizzandosi non su tesi generali ma su specifici problemi o su possibili impieghi di concetti e strumenti emersi nelle tensioni e nelle inquietudini dei processi di auto-comprensione interni alla storia culturale europea, può contribuire a snidare le falle delle narrazioni dominanti soffermandosi sulle incertezze, sulle criticità, sulle discrasie che trasportano le acque sotterranee al di sotto di tali narrazioni. È un lavoro che va svolto anche negli interstizi, in un corpo a corpo filologico con i testi (oltre che con i contesti), un lavoro che – senza alcuna pretesa di definitività e con la consapevolezza dei limiti prospettici entro cui ci muoviamo – cerchiamo di effettuare in questo libro.

### 3. *Configurazioni della modernità: tensioni, discrasie, patologie*

Facciamo ora un passo in avanti – rispetto all'ultimo saggio weberiano menzionato, che è del 1904 – con l'obiettivo di illustrare i temi affrontati in questo libro. Nel 1917, un anno cruciale per l'autoriflessione critica dei filosofi novecenteschi sulla genealogia della modernità, riferendosi a un quadro ancora più complesso rispetto a quello che sinteticamente stiamo provando a illustrare in questa introduzione, Max Weber si interrogava sulla configurazione della scienza nell'ottica di fissare «il volto severo del destino del tempo»<sup>101</sup>, un tempo, il nostro, in cui, come scrive Edoardo Massimilla nell'articolo che apre questo volume, «è giunto in qualche modo alle sue estreme conseguenze – quanto meno “nella cultura occidentale” – un processo molto complicato e multifattoriale, pieno di svolte, di metamorfosi e d'imprevedibili slittamenti di senso»<sup>102</sup>. Secondo Weber, di questo processo, la scienza, e segnatamente la scienza moderna, ha costituito «una frazione, e invero la frazione più importante»<sup>103</sup>, «un elemento e una forza motrice»<sup>104</sup>, vale a dire, un fonda-

<sup>101</sup> M. Weber, *Wissenschaft als Beruf*, in *MWG, I/17: Wissenschaft als Beruf 1917/1919 – Politik als Beruf, 1919*, Hrsg. von W. J. Mommsen und W. Schluchter in Zusammenarbeit mit B. Morgenbrod, Tübingen, Mohr, 1992, pp. 49-111, p. 101; tr. it. *La scienza come professione*, in Id., *La scienza come professione. La politica come professione*, a cura di P. Rossi e F. Tuccari, Torino, Edizioni di Comunità, 2001, pp. 1-40, p. 31.

<sup>102</sup> Cfr., nelle pagine che seguono, l'articolo di E. Massimilla, *Rinuncia, dominio, chiarezza: su Scienza come professione a partire dalla (e facendo ritorno alla) critica di Horkheimer a Max Weber*, *infra*, p. 62. Qui Massimilla rinvia a M. Weber, *Wissenschaft als Beruf*, cit., p. 87; tr. it. cit., p. 17.

<sup>103</sup> M. Weber, *Wissenschaft als Beruf*, cit., p. 86; tr. it. cit., p. 16.

<sup>104</sup> M. Weber, *Wissenschaft als Beruf*, cit., p. 87; tr. it. cit., p. 17.

mentale elemento catalizzatore. L'idea della modernità come un processo non lineare, complesso, polisemantico, riconducibile ad una pluralità di fattori e sulla cui genealogia c'è ancora da investigare (soprattutto se consideriamo la soglia critica del XX secolo in cui, di fronte ai grandi stravolgimenti del tempo, filosofi, sociologi, scrittori – da prospettive e con sguardi diversi – si interrogano sullo svolgimento e sulle concatenazioni di fattori che hanno condotto ai fenomeni politici, sociali e ideologici del loro tempo), attraversa, dunque, come un filo conduttore o come una linea sottile i contributi raccolti nel presente libro.

Il saggio di Massimilla appena evocato prende in esame la riflessione critica elaborata da Horkheimer sulla trasformazione della “ragione moderna”, in particolare sul ruolo giocato da Max Weber nel processo di de-sostanzializzazione della ragione già in atto da tempo. Weber, secondo Horkheimer, avrebbe portato alle sue estreme conseguenze e apposto un sigillo quasi definitivo a quella tendenza alla soggettivizzazione della ragione facente capo alla tradizione nominalistica ed empiristica inglese: l'autore di *Wissenschaft als Beruf* rappresenterebbe, dunque, come scrive Massimilla, «il conseguente sostenitore dell'assoluta autonomizzazione e dell'assoluto primato della “ragione soggettiva” (o “formale” o “strumentale”)»<sup>105</sup>, per la quale contano, su tutti i livelli, i mezzi da scegliere in vista della realizzazione di fini di volta in volta circoscritti e destinati ad essere soppiantati da nuovi obiettivi, sempre sganciati da ogni riferimento a totalità e finalità più ampie, che sarebbero capaci di far entrare nella valutazione della catena mezzi-fini fattori ulteriori, non riducibili direttamente al singolo obiettivo funzionale del momento<sup>106</sup>. Per frenare il fatale trionfo della ragione strumentale, che ha obnubilato ogni ricerca di un senso ultimo del mondo e di fini oggettivi, occorre, secondo Horkheimer, richiamare i principi e le esigenze della “ragione oggettiva”, segnatamente l'idea di un fine che sia ragionevole in sé, indipendentemente da un qualche beneficio soggettivo. «Il compito della filosofia – a suo avviso – non sta nel difendere una di queste due concezioni [della ragione] a spese dell'altra ma nell'incoraggiare la critica reciproca e così, se possibile, preparare nel regno delle idee la loro riconciliazione nella realtà»<sup>107</sup>. Nell'immediato

<sup>105</sup> Cfr., in questo volume, E. Massimilla, *Rinuncia, dominio, chiarezza...*, cit., *infra*, p. 58.

<sup>106</sup> È un tema, questo, affrontato anche da G. Magnano San Lio nel suo articolo contenuto nel presente volume, intitolato *Max Horkheimer: individualità e ragione nelle società di massa*.

<sup>107</sup> M. Horkheimer, *Eclipse of Reason* (1947), London-New York, Bloomsbury, 2013, p. 123; tr. it. *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, a cura di E. Vaccari Spagnol, Torino, Einaudi, 1969, p. 150.

Secondo Dopoguerra<sup>108</sup> Horkheimer perveniva a questa diagnosi sulla storia della sovrastruttura concettuale della società borghese – già in parte formulata nell'articolo del 1942 *Ragione e autoconservazione*<sup>109</sup> – mettendo in luce, in un sintetico ma efficace affresco, le discontinuità, le idiosincrasie, i dissidi interni del pensiero moderno – ad esempio, il conflitto, prima appianato e poi riemerso, tra le sue tendenze relativistiche (incarnate esplicitamente in pionieri dell'ideologia borghese come Montaigne) e le metafisiche razionalistiche, che individuavano nuove basi e nuovi metodi per la legittimazione della verità oggettiva<sup>110</sup>. Horkheimer fornisce in questo testo una narrazione genealogica e dialettica della modernità mostrandone le lotte interne (in particolare quella tra filosofia e religione<sup>111</sup> e, si è detto, quella tra tendenze oggettivistiche e tendenze relativistiche) e i punti di discontinuità e di sutura nelle intermitenze della definizione di un nuovo paradigma, di una nuova problematica visione del mondo e dell'uomo. L'elemento dialettico emerge in tutta la sua forza nel XVIII secolo, quando i *philosophes* portarono l'attacco finale contro la religione in nome della ragione. Ma questa lotta – cominciata con l'attitudine critica della filologia umanistica, che però Horkheimer qui trascura – condusse in realtà alla dissoluzione della metafisica e del «concetto obiettivo della ragione», di cui le stesse idee degli illuministi si nutrivano<sup>112</sup>. Pertanto, la storia della ragione e dell'illuminismo dai suoi albori in Grecia sino al nostro tempo – afferma poi Horkheimer richiamando questa volta il concetto esteso e trans-secolare di illuminismo illustrato nella *Dialettica dell'illuminismo* – è pervenuta a un punto in cui «[...] la semplice parola ragione è sospettata di stare ad indicare qualche entità mitologica. La ragione ha liquidato se stessa in quanto strumento di comprensione etica, morale e religiosa»<sup>113</sup>.

Nella genealogia horkheimeriana Weber costituisce un momento decisivo di una delle tendenze della modernità, quella empiristico-nominalistica che, in nome dell'attitudine critica insita nella ragione stessa, finisce col dissolvere

<sup>108</sup> *Eclisse della ragione* è pubblicato del 1947, anche se nasce da una serie di lezioni tenute alla Columbia University nel 1944.

<sup>109</sup> In questo articolo Horkheimer constata il disfacimento dei concetti fondanti del pensiero borghese (libertà, autonomia, uguaglianza, tolleranza etc.) e dello stesso concetto di ragione nel suo epilogo/compimento nell'epoca dei fascismi. Cfr. M. Horkheimer, *The End of Reason*, cit., *passim*; *Vernunft und Selbsterhaltung*, cit., *passim*; tr. it. cit., *passim*.

<sup>110</sup> M. Horkheimer, *Eclipse of Reason*, cit., p. 10; tr. it. cit., p. 21. Si consideri comunque l'intero capitolo I di *Eclisse della ragione* (*Eclipse of Reason*, cit., pp. 1-39; tr. it. cit., pp. 11-54).

<sup>111</sup> M. Horkheimer, *Eclipse of Reason*, cit., pp. 10-11; tr. it. cit., pp. 21-22.

<sup>112</sup> M. Horkheimer, *Eclipse of Reason*, cit., p. 11; tr. it. cit., p. 22.

<sup>113</sup> M. Horkheimer, *Eclipse of Reason*, cit., p. 11; tr. it. cit., p. 23.

il contenuto oggettivo di quest'ultima<sup>114</sup> e, in ultimo, culmina nella rinuncia della scienza e della filosofia a definire gli scopi ultimi dell'esistenza umana<sup>115</sup>. Per testare la fondatezza della genealogia proposta da Horkheimer, nel suo articolo *Massimilla* sviluppa un'analisi della tesi radicale sostenuta da Weber in *Wissenschaft als Beruf* (in un anno decisivo: il 1917<sup>116</sup>), secondo la quale la scienza, nella sua morfologia novecentesca, non può più indicare all'uomo ciò che egli deve fare, giacché non è in grado di determinarne la destinazione ultima. Per Weber, infatti, la conseguenza più importante del processo di razionalizzazione e di intellettualizzazione che contraddistingue la modernità, e dunque del disincantamento del mondo, consiste nel fatto che le scienze si sottraggono alle domande sul senso della vita<sup>117</sup>. Pertanto, secondo Weber, la risposta alla domanda su come vogliamo vivere sembrerebbe venir affidata alle sole preferenze e intuizioni private. Su questo punto *Massimilla*, interrogando il «processo di intellettualizzazione», di «razionalizzazione intellettualistica», intimamente intrecciato al «processo di disincantamento»<sup>118</sup>, intende verificare se Horkheimer ha scrutato davvero fino in fondo il rapporto tra scienza e destinazione ultima dell'uomo nel pensiero di Weber e dimostrare che, secondo il pensatore di Erfurt, la scienza nella sua configurazione moderna può

<sup>114</sup> M. Horkheimer, *Eclipse of Reason*, cit., p. 7; tr. it. cit., p. 19.

<sup>115</sup> M. Horkheimer, *Eclipse of Reason*, cit., p. 3 in nota; tr. it. cit., p. 14 in nota.

<sup>116</sup> Si veda al riguardo l'articolo di L. Salza che chiude il volume.

<sup>117</sup> M. Weber, *Wissenschaft als Beruf*, cit., p. 93; tr. it. cit., p. 23.

<sup>118</sup> M. Weber, *Wissenschaft als Beruf*, cit., pp. 86-87; tr. it. cit., pp. 16-17. È interessante segnalare, a proposito di questi temi, che, secondo non pochi interpreti, la *Dialettica dell'illuminismo* si iscrive in un orizzonte weberiano. Nel suo insieme, come sostiene Norbert Bolz, l'opera scritta a quattro mani da Adorno e Horkheimer riformulerebbe le tesi di Weber sul razionalismo occidentale e sul disincantamento del mondo aggiornate alla luce del nuovo ordine politico europeo segnato dall'ascesa dei regimi fascisti. In questo nuovo contesto la gabbia d'acciaio diventa il mondo amministrato, la razionalità orientata allo scopo viene denominata ragione strumentale mentre la tesi della regressione dell'illuminismo nel mito può rievocare il ritorno del politeismo. Cfr. N. Bolz, *Das Selbst und sein Preis*, in W. van Reijen, G. Schmid Noerr (Hrsg.), *Vierzig Jahre Flaschenpost: „Dialektik der Aufklärung“ 1947 bis 1987*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 1987, pp. 111-128, p. 117. Segnatamente, Horkheimer e Adorno si richiamano al concetto di *Entzauberung* associandolo a quello di *Aufklärung*. A partire da questa connessione fondamentale, Gunzelin Schmid-Noerr ha individuato cinque elementi caratterizzanti la loro concezione dell'*Aufklärung*: 1) i due autori parlano di "illuminismo" non nel senso stretto di un concetto storico-culturale epocale ma in un senso strutturale; 2) l'articolazione disincantamento/rischiaramento contrassegna il processo millenario della civiltà nel suo insieme; 3) questa struttura è principalmente cognitiva (se Weber parla di «razionalizzazione» e «intellettualizzazione», Horkheimer e Adorno parlano di «pensiero in continuo progresso»); 4) tale modalità di conoscenza è condizionata dal dominio materiale, socialmente organizzato, della natura nel suo insieme; 5) il pensiero illuministico decade a pura «ragione strumentale», cioè diventa il potere di disposizione universalmente applicabile sulla natura esterna, sulla società e sulla natura interna. Cfr. G. Schmid Noerr, *Zum Begriff der Aufklärung in der Dialektik der Aufklärung*, in G. Schmid Noerr und E.-M. Ziege (Hrsg.), *Zur Kritik der regressiven Vernunft. Beiträge zur „Dialektik der Aufklärung“*, Wiesbaden, Springer, 2019, pp. 23-38, p. 26.

offrire un apporto specifico «alla “vita” pratica e personale»<sup>119</sup> in termini di chiarezza e di autoconsapevolezza nelle scelte da compiere<sup>120</sup>.

Se l'articolo di Massimilla permette, a partire da *Eclisse della ragione*, di far luce su alcuni aspetti della concezione weberiana della scienza in relazione al più ampio processo di disincantamento del mondo, il successivo testo di Katia Genel ritorna a Horkheimer e – quasi un controcanto alle riflessioni di Massimilla sull'ultima fase del suo pensiero – ricorda che il progetto francofortese, anche nel suo “terzo” o “quarto tempo”, dopo cioè la stagione degli anni trenta (con il programma del materialismo interdisciplinare prima e della teoria critica poi)<sup>121</sup>, ha sempre in vista il proposito di «salvare l'illuminismo»<sup>122</sup>. Tenendo conto di questa esigenza – forse non formulata in maniera evidente nella *Dialettica dell'illuminismo* – Katia Genel si propone di capire cosa intende Horkheimer quando parla di «malattia originaria della ragione»<sup>123</sup> per designare (come fa sempre più spesso con Adorno) una «ragione in conflitto con se stessa»<sup>124</sup>, ovvero una dialettica che riguarda dall'interno l'*Aufklärung* e che si traduce in un processo di autodistruzione della ragione tale da rendere impossibile la realizzazione del progetto dell'illuminismo. Il proposito di salvare l'*Aufklärung* sembra essere messo in pericolo dalla diagnosi horkheimeriana di una malattia consustanziale alla ragione, che peraltro rimette in gioco tutte le facili narrazioni lineari e celebrative della modernità. Nel corso del suo articolo Genel mette in luce che ciò che è “in conflitto” nella ragione

<sup>119</sup> M. Weber, *Wissenschaft als Beruf*, cit., p. 103; tr. it. cit., p. 33.

<sup>120</sup> Cfr. in particolare M. Weber, *Wissenschaft als Beruf*, cit., p. 104; tr. it. cit., p. 34.

<sup>121</sup> Si rinvia a Helmut Dubiel per approfondire la questione delle fasi della Teoria critica. Dubiel propone segnatamente una partizione dell'itinerario francofortese in tre fasi: materialismo (1930-1937), teoria critica (1937-1940) e critica della ragione strumentale (1940-1943). Cfr. H. Dubiel, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung: Studien zur frühen Kritischen Theorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978.

<sup>122</sup> Per Horkheimer, ma anche per Adorno, la posta in gioco della riflessione critica sui processi che segnano la modernità – e sul movimento dell'*Aufklärung* nel senso più ampio del termine – sta nel salvare l'illuminismo. È quel che i due autori affermano in un protocollo di discussione del 1946. La conversazione del 3 ottobre 1946 si apre con questa affermazione di Horkheimer: «[i]l nostro tema: salvare l'*Aufklärung*, determinare la relazione positiva tra l'assoluto e il pensiero» (M. Horkheimer, Th.W. Adorno, [Rettung der Aufklärung. Diskussionen über eine geplante Schrift zur Dialektik, 1946], in M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, vol. 12, *Nachgelassene Schriften 1931-1949*, hrsg. von G. Schmid Noerr, Frankfurt am Main, Fischer, 1985, pp. 593-605, qui p. 594; tr. it. di F. Mangione, *Salvezza dell'Illuminismo. Discussione sul progetto di uno scritto sulla dialettica*, in M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *I Seminari della Scuola di Francoforte. Protocolli di discussione*, a cura di F. Riccio, Milano, FrancoAngeli, 1999, pp. 174-184, qui p. 174. Traduzione modificata).

<sup>123</sup> Cfr. il suo contributo in questo volume, intitolato *Une maladie de la raison? La métaphore médicale dans la théorie critique de Horkheimer*, *infra*, p. 78.

<sup>124</sup> Si consideri il testo della relazione presentata da Horkheimer all'American Philosophical Association il 28 dicembre 1946: *Reason Against Itself: Some Remarks on Enlightenment*, in «Theory, Culture, and Society», Vol. 10, 1993, pp. 79-88; *Die Vernunft im Widerstreit mit sich selbst. Einige Bemerkungen zur Aufklärung*, GS 12, pp. 105-118.

stessa sono le sue dimensioni, soggettiva e oggettiva, che abbiamo precedentemente segnalato: come si è detto, il processo di razionalizzazione è un processo di formalizzazione della ragione e di soggettivazione. In questo processo la sua dimensione oggettiva si soggettivizza e si autodistrugge; la dimensione soggettiva la svuota così del suo contenuto. La stessa storia della filosofia – e, a nostro avviso, in modo più pregnante quella della filosofia moderna, giacché è nell'età moderna che si rivela «una tendenza [*a tendency*]» della ragione «a dissolvere il proprio contenuto oggettivo»<sup>125</sup> – viene decrittata da Horkheimer alla luce di questo processo<sup>126</sup>. La soluzione horkheimeriana per salvare l'*Aufklärung* consiste nel curvare la tendenza della ragione alla critica in un'altra direzione, in modo tale che all'auto-distruzione della ragione venga contrapposta la sua autocritica. Essa si compie nella misura in cui la ragione riconosce l'unilateralità e il limite dei due concetti di ragione contrapposti l'uno all'altro (soggettivo e oggettivo): si tratta di comprenderne la separazione e il rapporto reciproco<sup>127</sup>. I nodi però, secondo Katia Genel, non sembrano potersi sciogliere in modo semplice: nell'ultima parte del suo articolo la studiosa rileva che la malattia (e la follia) che Adorno e Horkheimer evocano concerne intimamente la ragione in virtù del suo stesso funzionamento. Tale concezione della ragione – che implica una concezione del dominio, della storia e della filosofia – differisce in modo significativo dalle diagnosi di Habermas e Honneth, che mettono l'accento su una deformazione della razionalità nella storia, che è implicita nell'idea di una patologia sociale della ragione. In quest'ottica Honneth stesso fa riferimento al concetto di “genealogia” come metodologia di una critica della società attenta alle discontinuità, ai cambiamenti semantici dei paradigmi: «[n]essuna critica della società è [...] oggi possibile senza fare ricorso anche a ricerche genealogiche, nel senso cioè di essere rivelatrici e in grado di poter scovare i cambiamenti sociali di significato degli ideali di partenza»<sup>128</sup>. Ci si può chiedere se Horkheimer e Adorno ignorino davvero

<sup>125</sup> M. Horkheimer, *Eclipse of Reason*, cit., p. 7; tr. it. cit., p. 19.

<sup>126</sup> Cfr. ad esempio le prime pagine di *Eclisse della ragione*: M. Horkheimer, *Eclipse of Reason*, cit., pp. 1-10; tr. it. cit., pp. 11-21.

<sup>127</sup> Sull'autocritica della ragione attraverso un approfondimento della connessione dialettica delle due dimensioni della ragione cfr., oltre al brano già citato, M. Horkheimer, *Eclipse of Reason*, cit., pp. 123-123; tr. it. cit., pp. 150-152. Sono anche le pagine in cui Horkheimer parla della «malattia della ragione», riconducendo la malattia, in questo caso, non a una determinata epoca storica, ma a qualcosa di intimamente connesso alla «natura della ragione nella civiltà, così come l'abbiamo conosciuta fin qui» (*Eclipse of Reason*, pp. 124-125; tr. it. cit., p. 151).

<sup>128</sup> A. Honneth, *Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt. Zur Idee der »Kritik« in der Frankfurter Schule* [2000], in Id., *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*,

gli slittamenti di significato degli ideali di partenza e i cambiamenti prodottisi nel corso della storia delle società occidentali; se, accanto a una visione millenaria della storia della ragione, non sia presente nelle loro opere – come abbiamo cercato di mostrare in diversi articoli<sup>129</sup> – una visione più sfaccettata e complessa dei momenti e delle svolte delle società occidentali e della loro auto-comprensione sul piano dei sistemi filosofici<sup>130</sup>.

L'articolo di Giancarlo Magnano San Lio, che segue quello di Katia Genel, mette in rilievo – tra l'altro – proprio l'attenzione che Horkheimer (e Adorno) dedicano ai cambiamenti epocali specifici, mostrando che le deformazioni della razionalità identificate dai due pensatori non sono necessariamente diagnosticate alla luce di un paradigma della ragione sottratto alle trasformazioni storiche, ma, al contrario, tengono conto anche di specifiche configurazioni epocali. Magnano San Lio rileva che nella prima metà degli anni '50 Horkheimer, parlando ai suoi studenti universitari, mette in luce ancora una volta «la centralità di una formazione maturata in senso ampio, critico ed individuale, piuttosto che adagiata su miopi modelli iperspecialistici e su rassicuranti stereotipi atti a placare le masse»<sup>131</sup>. L'atteggiamento critico verso le società occidentali – anche senza «l'idea di una redenzione intramondana dell'uomo ormai prossima»<sup>132</sup> cui fa riferimento Massimilla mettendo l'accento sulle discontinuità negli sviluppi del pensiero di Horkheimer – si conserva anche nel decennio successivo, ad esempio nelle considerazioni sulla standardizzazione e sull'omologazione delle facoltà e delle relazioni nei percorsi educativi e formativi, che si riproducono, poi, nelle relazioni umane, nella vita e nel lavoro degli adulti, finalizzate a costruire personalità più facilmente controllabili proprio perché omologate. Al riguardo Magnano San Lio cita un passo eloquente di *La trasformazione dell'uomo dalla fine del secolo scorso* (1960), che mostra come Horkheimer sia incline a cogliere i processi di deformazione

Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2007, pp. 57-69, p. 69; tr. it. *La riserva genealogica di una critica sociale costruttiva*, in Id., *Patologie della ragione. Storia e attualità della Teoria critica*, a cura di A. Carnevale, Lecce, Pensa Multimedia, 2012, pp. 75-86, p. 86.

<sup>129</sup> Cfr. in particolare R. Carbone, *L'âge bourgeois et la philosophie moderne: Horkheimer lecteur de Descartes et Spinoza*, in É. Marquer, P. Rateau (sous la direction de), *Regards contemporains sur la philosophie moderne. Lectures et réceptions*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2022, pp. 41-60; Id., *Formes de vie et dynamique historique chez Max Horkheimer*, in «Archives de Philosophie», vol. 85, n° 2, 2022, pp. 45-60

<sup>130</sup> Per circoscrivere almeno in parte il problema cfr. J. Abromeit, *Genealogy and Critical Historicism: Two Models of Enlightenment in Horkheimer and Adorno's Writings*, in «Critical Historical Studies», vol. III, n° 2, 2016, pp. 283-308.

<sup>131</sup> Cfr. G. Magnano San Lio, *Max Horkheimer: individualità e ragione nelle società di massa*, cit., *infra*, p. 98.

<sup>132</sup> Cfr. E. Massimilla, *Rinuncia, dominio, chiarezza...*, cit., *infra*, p. 71.

della ragione – e, dunque, anche dei rapporti interindividuali – all'interno delle trasformazioni economiche, sociali e culturali in atto che creano discontinuità capaci di marcare il passaggio da un'epoca all'altra:

Il cambiamento degli individui è solo l'altra faccia della metamorfosi sociale. Non solo la ragione che un tempo teneva insieme la famiglia borghese, ma anche il significato delle qualità che ne derivavano, sono ormai superati. La specifica relazione del grande uomo d'affari con il «collega» nel proprio o in un altro paese, che ai tempi di Wilhelm Meister si fondava non da ultimo su un momento di interesse culturale, è superata non meno di quella del cliente con l'avvocato e col medico; in passato il cittadino cercava nel dottore non solo lo specialista, ma il consigliere più colto, superiore a lui per la sua cultura umanistica. Da tempo ormai la divisione del lavoro è talmente progredita, la vita è organizzata così rigidamente, in questa parte del mondo le differenze culturali fra le nazioni e i ceti sociali sono talmente livellate che non occorre più una formazione universale per superarle. Le relazioni pubbliche e quelle umane sono diventate un settore riservato agli esperti; nel XVIII secolo abbiamo trattatelli sul modo di trattare gli uomini, nel XX professioni apposite. I sentimenti e la convinzione, la cultura universale e insieme differenziata perdono la loro utilità<sup>133</sup>.

Dopo le indagini di Magnano San Lio, che, pur segnalando – quando analizza la *Dialettica dell'illuminismo* – il carattere pericolosamente totalitario dell'*Aufklärung* nella misura in cui va in direzione di una totale razionalizzazione del mondo in modo acritico e senza riserva, non ignora l'esigenza horkheimeriana di riportare i processi di razionalizzazione «all'interno di una considerazione della totalità più ampia ed avveduta»<sup>134</sup>, Chiara Cappiello si inoltra risolutamente nella notte dei Lumi, esplorando i lati più oscuri e torbidi di un'altra possibile genealogia della modernità. La studiosa prende in esame le diagnosi delle patologie della civiltà formulate da Thomas Mann e da Adorno mostrando come in esse affiorino due diverse prospettive, che tuttavia interagiscono tra loro. Il punto di giunzione tra i due approcci è costituito dalla psicoanalisi, da entrambi gli autori collegata al concetto di «illuminismo»: in entrambi, pur con esiti molto differenti, la teoria di Freud è una sorta di cartina di tornasole per capire i compiti e i limiti della ragione e della modernità<sup>135</sup>. Come scrive l'autrice, «[r]iflettere sull'illuminismo e sulle sue

<sup>133</sup> M. Horkheimer, *Der Mensch in der Wandlung seit der Jahrhundertwende* (1960), in Id., GS, Band 8, *Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973*, hrsg. von G. Schmid Noerr, Frankfurt am Main, Fischer, 1985, pp. 131-142, p. 134; *La trasformazione dell'uomo dalla fine del secolo scorso*, tr. it. di G. Backhaus, in Id., *La società di transizione. Individuo e organizzazione nel mondo attuale*, a cura di W. Brede, Torino, Einaudi, 1979, pp. 82-93, p. 85.

<sup>134</sup> L'espressione è di G. Magnano S. Lio, *Max Horkheimer: individualità e ragione nelle società di massa*, cit., *infra*, p. 113.

<sup>135</sup> Illuminante al riguardo è F. Kaltenbeck, *Adorno et la psychanalyse*, in «Savoir et clinique», n° 18, 2015/1, pp. 84-94. L'autore nota come per Adorno l'involutione totalitaria dell'*Aufklärung* sia connessa alla costituzione della soggettività quale centro della coerenza, del senso e della dimensione vitale che il mito ascriveva nella natura.

ombre all'altezza del XX secolo significa per i due grandi pensatori tedeschi in esilio riflettere sulla barbarie e sulla ragione, in un momento in cui si ha l'impressione di essere rimasti gli ultimi superstiti di un mondo tramontato e non ci si sente più a casa in nessun luogo, né negli Stati Uniti né in Europa»<sup>136</sup>. Risaltano, tuttavia, le divergenze tra le rispettive diagnosi dei due autori sulla crisi della civiltà: se Mann rintraccia le cause della patologia spirituale di cui soffre l'Europa in un difetto di ragione<sup>137</sup>, Adorno ne riconduce l'eziologia a una tendenza consustanziale alla ragione stessa, che, pur giocando un ruolo cruciale nell'evoluzione della specie umana stimolandone la capacità di adattarsi all'ambiente<sup>138</sup>, produce il fatale rovesciamento dell'*Aufklärung*: infatti, radicalizzando il «suo momento positivistico»<sup>139</sup> e consegnandosi così all'idolatria dei fatti, l'illuminismo svela l'altro lato della sua forza emancipatrice fino a ricadere nella barbarie che intendeva esorcizzare e respingere<sup>140</sup>. L'illuminismo ridotto a positivismo esclude l'incommensurabile dal campo del pensiero, il che corrisponde al livellamento degli individui sul piano sociale. La modernità, soggiogata dalla mania di classificare e ordinare ogni entità del mondo naturale e sociale, reagisce con panico al non-identico, all'altro e all'alieno. In definitiva, Adorno intende l'illuminismo e il positivismo come sinonimi di paura, che a sua volta è sinonimo di incapacità di fare esperienza. L'*Aufklärung* «cattiva», alla luce della quale si possono spiegare le patologie spirituali della modernità, è dunque la paura dell'estraneo nella sua estraneità,

«C'est dans leur critique de la subjectivité qu'Horkheimer et Adorno s'avancent le plus loin en direction de la psychanalyse. [...] Horkheimer et Adorno soutiennent que la Raison (*Aufklärung*) retire dans la subjectivité tout ce que la mythologie avait immergé dans la nature: cohérence, sens, vie. À vrai dire, c'est seulement à partir de ce réinvestissement (*Zurücknahme*) que se constitue la subjectivité. Mais par ce processus même, inspiré par la peur superstitieuse de la nature et de son chaos, la Raison, devenue sujet, est aussi devenue «une autorité unique, illimitée et vide» (ivi, pp. 91-92).

<sup>136</sup> Cfr. Ch. Cappiello, *La notte dei Lumi. Illuminismo e psicoanalisi tra Adorno e Thomas Mann*, *infra*, p. 124.

<sup>137</sup> Emblematica, al riguardo, è, nella *Montagna magica*, la figura di Settembrini: illuminista e umanista convinto della potenza della ragione, Settembrini ritiene di poter apportare la sua luce anche in luoghi caratterizzati da un deficit di ragione. Cfr. D. Conte, *Illuminismo, civilizzazione e umanesimo notturno*, in Id., *Viandante nel Novecento. Thomas Mann e la storia*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2019, pp. 365-381, p. 366.

<sup>138</sup> Su questo tema cfr. D. Cook, *Adorno on Nature*, New York, Routledge, 2014 [2011], pp. 64-68.

<sup>139</sup> M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, in M. Horkheimer, GS 5, cit., pp. 11-290, p. 64; tr. it. *Dialettica dell'illuminismo*, a cura di R. Solmi, introduzione di C. Galli, Torino, Einaudi, 2010, p. 48.

<sup>140</sup> «Leur [di Adorno e Horkheimer] déconstruction de l'*Aufklärung* par la dialectique est passionnante. D'une part, ils décrivent le trajet de la Raison au sens de l'*Aufklärung* comme un mouvement libérateur, mais d'autre part, ils montrent comment elle détruit ses propres acquis» (F. Kaltenbeck, *Adorno et la psychanalyse*, cit., p. 92). In tal modo Adorno tende a leggere il moderno «[...] in chiave di riproposizione, nel *medium* dell'astrazione, della costrizione mitica» e quale luogo di rivelazione della dialettica di mito e illuminismo (L. Scafoglio, *Il disagio dell'astrazione. Una lettura a partire da Adorno*, Napoli, La Città del sole, 2021, p. 29).

del non-identico, dell'imprevedibile e della natura nella sua straripante fantasia e sensualità<sup>141</sup>.

L'accanimento con cui la modernità classifica e ordina la sfera della natura e quella della società, strutturando configurazioni di controllo e di dominio, produce in ultimo l'esperienza dell'«estremo», concetto nel quale Adorno ingloba «il pregiudizio illusorio e delirante, la repressione, il genocidio [*Völkermord*] e la tortura»<sup>142</sup>. Il nesso tra la riduzione della qualità alla quantità, in altri termini all'ordine logico-matematico (omologazione), e l'integrazione totale costituita dallo sterminio di massa appare, ad esempio, nella *Dialettica negativa* (1966): «[i]l genocidio è l'integrazione assoluta, che si prepara ovunque gli uomini vengono omologati, [...] finché essi, variazioni del concetto della loro completa nullità, vengono letteralmente eliminati»<sup>143</sup>. Questo tema è oggetto di indagine nell'articolo di Luca Scafoglio, che si propone di seguire alcune tracce presenti nei testi di Adorno suscettibili di stimolare «una comprensione pluridimensionale e pluriversa del processo coloniale»<sup>144</sup>. Scafoglio spiega che Adorno, in un primo tempo, si sofferma su e circoscrive lo sterminio degli ebrei portandone alla luce «una pluralità di nessi genealogici, che scavano la modernità via via più profondamente»<sup>145</sup>; e mostra come, lungo il filo rosso della nozione di «orrore», muovendosi tra affinità e demarcazione, l'autore di *Minima moralia* ripensi, poi, lo sterminio anche al di là dell'evento "Auschwitz", nelle sue connessioni con un complesso sociale che ruota intorno all'autoconservazione individuale che si declina come competizione universale e reciproca indifferenza. Scafoglio porta dunque allo scoperto il nesso adorniano tra l'evenienza della pianificazione nazista di annientamento e la "lunga dura-

<sup>141</sup> Cfr. A. Hetzel, *Dialektik der Aufklärung*, in R. Klein, J. Kreuzer, S. Müller-Doohm (Hrsg.), *Adorno-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*, 2. Auflage, J. B. Metzler, Berlin, 2019, pp. 411-418, p. 414. Segnaliamo che nel protocollo di discussione con Horkheimer del 1946 Adorno distingue tra una *Aufklärung* cattiva, che, in virtù della sua assoluta totalità, rinuncia al concetto di differenza, e una *Aufklärung* buona, che conserva la differenza contro il suo livellamento. Cfr. M. Horkheimer, Th.W. Adorno, [*Rettung der Aufklärung. Diskussionen über eine geplante Schrift zur Dialektik*, 1946], cit., p. 595; tr. it. cit., p. 175.

<sup>142</sup> Th.W. Adorno, *Tabus über dem Lehrberuf*, in Id., *Gesammelte Schriften*, hrsg. von R. Tiedemann, unter Mitwirkung von G. Adorno, S. Buck-Morss und K. Schultz, Bde. 1-20, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970-1986, Bd. 10/2, pp. 656-672, p. 672; tr. it. *Tabù sulla professione dell'insegnante*, in Id., *Parole chiave. Modelli critici*, saggio introduttivo di T. Perlini, tr. it. di M. Agrati, Milano, SugarCo SE edizioni, 1974, pp. 93-117, p. 117.

<sup>143</sup> Th.W. Adorno, *Negative Dialektik*, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit., Band 6, *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*, 8. Auflage, Frankfurt am Main, Suhrkamp (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft), 2018 [2003], p. 355; *Dialettica negativa*, tr. it., di P. Lauro, Introduzione e cura di S. Petrucciani, Torino, Einaudi, 2004, p. 326.

<sup>144</sup> Cfr. L. Scafoglio, *Adorno e l'«estremo». Lo sterminio e i problemi della teoria critica*, *infra*, p. 150.

<sup>145</sup> Ivi, p. 139.

ta” dell’antisemitismo, sottolineando come esso costituisca una figura della genealogia della modernità ma anche della stessa civilizzazione.

Un riferimento all’internamento e al lager – e a una rievocazione dantesca, eppure moderna, che osa squarciarne per qualche istante le sue impossibili e atroci regole – emerge anche nel contributo di Sonja Lavaert, ma attraverso un percorso e con un accento diversi. L’autrice, infatti, si sofferma, a partire dalla *Dialettica dell’illuminismo*, sulla figura di Ulisse quale eroe nel quale si delinano già alcuni tratti del soggetto borghese dell’epoca moderna. Seguendo la chiave di lettura dei due autori, i germi della modernità – intesa come l’epoca in cui il dominio della natura si congiunge al dominio di sé producendo e alimentando la macchina capitalistica fino allo svuotamento di senso del soggetto borghese e dei concetti e principi del suo mondo – risalgono al mondo omerico dell’*Odissea*. Horkheimer e Adorno, come è noto, si soffermano anche sull’episodio delle sirene: si tratta di un episodio fondamentale, nel quale l’attitudine quasi masochistica di Odisseo si rivela come una fase decisiva del suo sviluppo caratteriale: nel corso dell’epopea, non diversamente dallo sviluppo psicologico dei personaggi nel moderno romanzo borghese<sup>146</sup>, Odisseo si trasforma in una sorta di soggetto borghese prototipico. Nell’atteggiamento di Odisseo, che ascolta il canto fatale delle sirene lasciandosi prima legare all’albero della nave dai compagni le cui orecchie sono state preliminarmente turate con la cera, lo sforzo necessario per resistere al canto delle sirene ripete su piccola scala quello del processo di civilizzazione nel suo complesso<sup>147</sup>. L’astuzia di Odisseo infrange l’ineluttabilità mitica (le figure mitiche sono condannate a ripetere la medesima azione)<sup>148</sup> mettendo in pratica i principi e le regole proprie dell’illuminismo borghese («[a]lle bürgerliche Aufklärung»), cioè «l’esigenza della sobrietà, senso dei fatti, giusta valutazione dei rapporti di forza»<sup>149</sup>. L’incontro mancato con le sirene è così indice – «nella preistoria borghese [in der bürgerlichen Urgeschichte]» – della dissolvenza delle potenze arcaiche, mentre si forma il Sé razionale moderno grazie al sacrificio, al dominio dell’uomo su di sé (che è, insieme, distruzione del soggetto nel momento in cui ciò che viene dominato, oppresso e dissolto nella “dialettica” dell’au-

<sup>146</sup> «Odisseo, come gli eroi di tutti i romanzi successivi degni di questo nome, fa getto di sé per ritrovarsi» (M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, cit., p. 72; tr. it. cit., pp. 55-56).

<sup>147</sup> Cfr. M. Stoetzler, *Wer aber von der Geschichte des Subjekts nicht reden will, sollte auch vom Kapitalismus schweigen. Zur Radikalität der Dialektik der Aufklärung*, in G. Schmid Noerr und E.-M. Ziege (Hrsg.), *Zur Kritik der regressiven Vernunft. Beiträge zur „Dialektik der Aufklärung“*, Wiesbaden, Springer, 2019, pp.163-180, p. 174.

<sup>148</sup> M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, cit., p. 82; tr. it. cit., p. 65.

<sup>149</sup> M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, cit., pp. 80-81; tr. it. cit., p. 64.

toconservazione, è la natura interna del soggetto, «il vivente, in funzione del quale soltanto si definiscono i compiti dell'autoconservazione»<sup>150</sup>. Sonja Lavaert, nondimeno, non concorda appieno con questa lettura di Ulisse, la cui figura è preda sempre sfuggente di una rete polisemantica di interpretazioni che attraversa una modernità straordinariamente estesa, che include Dante, Bacon e Primo Levi. Se Dante ammira in Ulisse la ricerca della conoscenza che lo impegna in prima persona, non come marionetta degli dèi, ma come soggetto capace di scegliere da solo una nuova strada, tuttavia, il *framework* teologico-religioso che orienta la sua valutazione finisce col velare di ambiguità il suo apprezzamento: Ulisse resta colui che ha infranto il divieto divino e ha voluto superare i limiti della natura umana, un “cattivo maestro” che conduce alla rovina se stesso e i suoi compagni<sup>151</sup>. Il viaggio di Ulisse nell'Oceano Atlantico appare in filigrana nel veliero che supera le colonne d'Ercole raffigurato sul frontespizio dell'*Instauratio Magna* di Francis Bacon: è il viaggio della conoscenza, declinato però nella sua forma moderna; dunque, liberato dalla zavorra del senso del peccato e teso all'utilità e al beneficio dell'esistenza mondana dell'uomo. Questo viaggio, espressione di una «semenza» che spinge l'uomo a «seguir virtute e conoscenza», viene faticosamente ricostruito e ripensato sotto nuova luce da Primo Levi nel lager: qui, rammemorando i versi di Dante che narrano l'ultimo viaggio di Ulisse, Levi e il suo “complice” Jean rivelano un ardire, una forza di osare ciò che non si dovrebbe mentre portano sulle spalle «la marmitta di cinquanta chili infilata nelle stanghe». Ma in questo frangente percepiscono tutto il peso del «vincolo infranto» da chi «mis[e] [sé] per l'alto mare aperto», dello «scagliare se stessi al di là di una barriera»<sup>152</sup>.

L'articolo di Marc Goldschmit, inoltrandosi nei sentieri che collegano letteratura, arte e critica filosofica, osserva – attraverso lo sguardo di Walter Benjamin<sup>153</sup> – la modernità da un'altra prospettiva, giacché nella costellazione

<sup>150</sup> M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, cit., p. 78; tr. it. cit., p. 62. Emerge qui «[l']assurdità del capitalismo totalitario, la cui tecnica di soddisfazione dei bisogni rende – nella sua forma oggettivata e determinata dal dominio – quella soddisfazione impossibile e tende alla distruzione dell'umanità: questa assurdità è esemplarmente preformata nell'eroe che si sottrae al sacrificio sacrificandosi. La storia della civiltà è la storia dell'introvversione del sacrificio» (ivi, pp. 78-79; tr. it. cit., p. 62).

<sup>151</sup> Cfr. S. Lavaert, «*Ma misi me per l'alto mare aperto*». *La ragione moderna di Ulisse*, *infra*, p. 164.

<sup>152</sup> P. Levi, *Se questo è un uomo*, in Id., *Se questo è un uomo. La tregua*, Torino, Einaudi, 2003, p. 101.

<sup>153</sup> Goldschmit prende in esame alcuni testi benjaminiani redatti tra 1919 il 1926. Come è noto, nel corso della sua vita Benjamin proseguì e approfondì la sua riflessione sul costituirsi della modernità nel XIX secolo. In tal modo, insieme a Georg Simmel e Siegfried Kracauer, Benjamin ha dato un contributo fondamentale al significato di modernità: i tre autori, affiancando le teorie socio-economiche e storico-sociali della modernizzazione sviluppate dai padri fondatori della sociologia tedesca, definirono la modernità alla luce delle trasformazioni

benjaminiana “modernità” racchiude sia la rottura del potere della tradizione sia il ritorno del mito sotto le sembianze della razionalità formale: al moderno come critica della tradizione si affianca pertanto la critica del moderno come reiterazione della tradizione<sup>154</sup>. Analizzando dapprima *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco*, poi *Per la critica della violenza e L'origine del dramma barocco tedesco*, Goldschmit si sofferma sull'idea della poesia come prosa, cogliendo in essa una metafora della sobrietà: proprio la sobrietà della prosa – nella prospettiva benjaminiana dei testi esaminati nell'articolo – appare come il punto di transizione alla modernità, che si incarna in primo luogo nella scrittura di Hölderlin. Goldschmit mostra così in che senso la modernità nell'arte costituisca la fine del Romanticismo, il suo completamento/compiimento e la sua apertura<sup>155</sup>. D'altro canto, alla luce di *Per la critica della violenza e L'origine del dramma barocco tedesco*, Goldschmit coglie in Benjamin una inedita e dirompente concezione della scrittura «come ciò che resta ai disperati alla fine della modernità, quando la catastrofe storica sommerge tutto e inghiotte i morti nell'oblio, cancellando ogni traccia della loro esistenza»<sup>156</sup>. Questo tipo di scrittura “palinsesto” e segreta non è appannaggio di una élite: essa sembra abitare ed elaborare l'apparato psichico dei disperati<sup>157</sup>.

Il contributo di Anna Pia Ruoppo sembra creare una dissonanza nella costellazione concettuale che si è così costituita. Esso, in realtà, pone la domanda sulla genealogia della modernità da un'altra prospettiva e utilizzando strumenti e categorie di altri autori. La soglia da cui Ruoppo interpella la modernità è il *Congrès Descartes* svoltosi a Parigi nel 1937 in occasione del tricentenario della pubblicazione del *Discours de la méthode*, nel corso del quale si contrapposero letture critiche ed esistenzialistiche di Descartes (Gehlen, ad esempio)<sup>158</sup> e quel-

fisiologiche e psicologiche dell'esperienza soggettiva, segnatamente quelle sperimentate dagli abitanti delle grandi città all'inizio del secolo scorso, quando le trasformazioni dello spazio urbano modificarono anche le condizioni dell'esperienza sensibile e, dunque, alterarono lo stesso apparato sensoriale umano. Essi gettarono così le basi per una teoria originale della modernità, che si fondava sui fenomeni della ipersensibilità e dello choc vissuti dagli individui nell'ambiente metropolitano degli inizi del XX secolo. Su questi temi e su questa particolare declinazione – sociologico-estetica – dell'idea di modernità, cfr. S. Füzeséry et Ph. Simay, *Une théorie sensitive de la modernité*, in *Iid.*, *Le choc des métropoles*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2008, pp. 13-51.

<sup>154</sup> Su questi temi cfr. B. Moroncini, *Walter Benjamin e la moralità del moderno*, Napoli, Guida, 1984, pp. 150, 174-175.

<sup>155</sup> Cfr. M. Goldschmit, *L'arte tra critica e scrittura in Walter Benjamin*, *infra*, p. 175.

<sup>156</sup> *Ivi*, p. 181.

<sup>157</sup> Su questi temi cfr. M. Goldschmit, *L'écriture du Messianique. La philosophie secrète de Walter Benjamin*, Paris, Hermann, 2010.

<sup>158</sup> Cfr. A. Gehlen, *Descartes im Urteil Schellings*, in *Travaux du IXe Congrès International de Philosophie*, édition par R. Bayer, vol. 3, Paris, Hermann et C<sup>ie</sup>, 1937, pp. 70-74.

le che celebrarono Descartes come il campione del pensiero moderno, l'alfiere della ragione e dello spirito critico, di un pensiero vivo, ora combattuto dai fascismi (si consideri ad esempio Politzer)<sup>159</sup>. Si trattò di un convegno epocale, a cui i teorici francofortesi guardarono con interesse. Non a caso Adorno, con la collaborazione di Benjamin, redasse un rapporto sul *Congrès*, destinato – per un uso interno – ai membri dell'Istituto per la ricerca sociale<sup>160</sup>.

Nel suo articolo Anna Pia Ruoppo mostra che le prospettive ermeneutiche di Heidegger, Sartre e Merleau-Ponty illuminano lati diversi del pensiero di Descartes e che la riflessione sul cartesianesimo comporta ripercussioni sulle rispettive posizioni di fondo dei tre filosofi nonché sul loro modo di intendere la politica. Partendo dall'immagine stilizzata di Descartes come fondatore o iniziatore dei tempi moderni tratteggiata da non pochi pensatori (da Hegel a Heidegger), la studiosa porta allo scoperto alcune delle molteplici letture, appropriazioni e rielaborazioni di una figura in cui si è voluto vedere – in particolare nel suo gesto del «cominciamento assoluto» – la cristallizzazione del «momento moderno», ma anche una filosofia che fornisce all'epoca moderna le categorie con cui si è costruita la sua prima auto-interpretazione<sup>161</sup>. Ruoppo segnala in particolare come il filosofo francese sia considerato da Heidegger come il pioniere del mondo moderno, il fondatore – con il principio del *cogito* e con il percorso che vi conduce attraverso il dubbio – di una nuova concezione dell'uomo, che si distingue nettamente da quella medioevale ma anche,

<sup>159</sup> Cfr. in particolare G. Politzer, *Le tricentenaire du Discours de la méthode* (1937), in Id., *Écrits I. La philosophie et les mythes*, textes réunis par J. Debouzy, Paris, Éditions sociales, 1969, p. 71: «l'esprit critique, le droit de libre examen, la raison éclairée par la science la plus moderne, comme méthode de pensée, tous ces aspects du cartésianisme sont devenus partie intégrante de toute la civilisation humaine. Aujourd'hui, le fascisme ne tente pas seulement d'empêcher la civilisation de continuer ses progrès, qui l'ont portée au-delà de Descartes. Il voudrait la faire revenir en deçà, à la barbarie matérielle et morale [...]».

<sup>160</sup> Cfr. S. Kouvélakis, *La critique défaite. Émergence et domestication de la théorie critique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2019, pp. 124-127.

<sup>161</sup> Si tratta di un'interpretazione di Descartes che ha conosciuto poi rettifiche e integrazioni, ad esempio in Blumenberg, il quale segnala che Descartes ha in realtà fornito risposte alle questioni e alle difficoltà in cui stagnava il pensiero della tarda scolastica. Su questo tema, e in particolare sul mito cartesiano del cominciamento assoluto, cfr. J.-Cl. Monod, *La querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 2002, pp. 262-266. Quanto all'immagine tradizionale di Descartes, si considerino in primo luogo le *Lezioni di storia della filosofia* di Hegel, dove il filosofo francese appare come un eroe liberatore del pensiero, colui che inaugura un nuovo inizio in tutti i campi, che schiude le porte alla filosofia e alla cultura del mondo moderno: Descartes è colui che osa un nuovo inizio e ricostituisce la filosofia in modo autentico, in breve, le fornisce l'unico punto di partenza legittimo, quello che si colloca all'interno e nell'immanenza del pensiero. Cfr. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen*, *Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Band 9, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Teil 4 *Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit*, hrsg. von P. Garniron und W. Jaeschke, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1986, pp. 88 *et sequitur*; tr. it. *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di R. Bordoli, Roma-Bari, Laterza, 2013, pp. 468 *et sequitur*.

ad esempio, dall'assunto protagoreo dell'«uomo misura» nel mondo antico. La modernità del *cogitare* – nell'ottica heideggeriana – si rivela come l'operazione che pone al sicuro il rappresentato «nell'orizzonte della disposizione calcolante», modellando così la configurazione moderna della dimenticanza dell'essere come evento, il cui compiuto dispiegamento si manifesta nell'epoca della tecnica<sup>162</sup>. A questa lettura del gesto di Descartes Sartre ne contrappone un'altra: la novità e la radicalità del *cogito* cartesiano non consistono nel costituire il fondamento che assicura l'ente rendendolo certo, ma in una negazione risolutiva, un «lucidissimo rifiuto di tutto», dunque nel nesso tra libero arbitrio e negatività, tra libertà e finitezza dell'uomo. Confrontando queste interpretazioni – a cui va aggiunta quella di Merleau-Ponty, il cui interesse si orienta piuttosto verso la *Diottrica*, in cui intravede una visione della realtà come sistema di relazioni e la possibilità di oltrepassare il dualismo sartriano –, si può sostenere, secondo Ruoppo, che nella pluralità dei volti di Descartes<sup>163</sup> si trova una chiave di lettura della complessità della modernità con le sue domande e i suoi problemi: una complessità che non è possibile eludere né oblitare, né quando si teorizza l'esigenza di un oltrepassamento della modernità, né quando si intende rimetterla in gioco prendendo atto delle sue fragilità<sup>164</sup>.

Nell'articolo che chiude il volume, riorientando la riflessione su anni cruciali a partire dai quali si delinea una prima discussione critica sulle disfunzioni della modernità, segnatamente sulla discrasia tra i toni entusiastici di certe sue rappresentazioni e l'angoscia profonda generata dalla Grande Guerra, Luca Salza spiega come la rappresentazione della modernità – di impianto idealistico-hegeliano – «come certezza di un progresso continuo»<sup>165</sup> si scontri con l'orrore, le atrocità e l'assurdità dei campi di battaglia della Prima Guerra mondiale, percepita alla fine – dopo un ingannevole entusiasmo iniziale – come «il naufragio della civiltà moderna»<sup>166</sup>. La Grande Guerra produce un corto circuito nella modernità e nella sua percezione: come scrive Emilio Gentile, «[s]e la modernità si identifica con il “nuovo”, come era convinzione predominante nella cultura e nella mentalità dell'epoca, tutto nella Grande Guerra era moderno, compresa la carneficina di milioni di uomini uccisi, feriti, mutilati, impazziti.

<sup>162</sup> A. P. Ruoppo, *La pluralità di Cartesio. Su soggettività e politica nel Secondo dopoguerra: Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty*, *infra*, p. 191.

<sup>163</sup> Cfr. P. Valéry, *Descartes* (1937), in *Id.*, *Œuvres*, 2 voll., édition de J. Hytier, Paris, Gallimard, 1957, vol. I, pp. 792-810, p. 794.

<sup>164</sup> Cfr. A. P. Ruoppo, *La pluralità di Cartesio...*, *infra*, p. 203.

<sup>165</sup> Cfr. L. Salza, *La catastrofe della modernità: guerra e rivoluzione*, *infra*, p. 205.

<sup>166</sup> Cfr. E. Gentile, *L'apocalisse della modernità: la Grande Guerra per l'uomo nuovo*, Milano, Mondadori, 2008, p. 12.

E altrettanto moderno era il sentimento di attesa del nuovo»<sup>167</sup>. Nella sua ricostruzione del rovesciamento del modello trionfalistico della modernità, Salza si sofferma sulle voci che vanno in direzione contraria, quelle (Lenin, ad esempio) che rivendicano come priorità assoluta l'esigenza di porre fine alle ostilità prima del disastro finale, e che quasi annunciano le battaglie dei surrealisti e di diverse avanguardie in Francia contro i governi guerrafondai e colonialisti.

<sup>167</sup> Ivi, p. 14.



# Rinuncia, dominio, chiarezza: su *Scienza come professione* a partire dalla (e facendo ritorno alla) critica di Horkheimer a Max Weber

Edoardo Massimilla

*Renunciation, Dominion, Clarity: On Science as a Vocation – Starting from (and Returning to) Max Horkheimer’s Criticism of Max Weber*

*Abstract:* The essay examines the thesis set forth by Horkheimer in *Eclipse of Reason*, according to which Max Weber’s lecture *Wissenschaft als Beruf* documents modern scientific reason’s giving up of the objective of determining man’s goal (the ultimate purpose of human existence), and therefore stands as a stepping-stone in the process of the full affirmation of purely instrumental rationality. This interpretative thesis acknowledges but also downplays an important theme in Weber’s *Vortrag*, viz., the theme of the clarity (*Klarheit*) that science in its current configuration can bring to practical and personal life. In Horkheimer’s complex thought path, however, such downplaying was destined to have significant consequences.

*Keywords:* Science; Disenchantment; Clarity; Max Weber; Max Horkheimer.

1. Nel primo capitolo – intitolato «Mezzi e fini» – di *Eclipse of Reason* (pubblicata a New York per i tipi della Oxford University Press nel 1947), Max Horkheimer richiama fin da subito l’attenzione del lettore su di «un profondo mutamento avvenuto negli ultimi secoli nel pensiero occidentale»<sup>1</sup> il quale si raccoglie, a suo dire, nel passaggio dal predominio di una concezione oggettivistica della ragione a quello di una concezione soggettivistica della ragione.

Sulla prima concezione, di lunga durata, s’impennano, nonostante la loro profonda diversità, «grandi sistemi metafisici, come quelli di Platone e Aristotele, la filosofia scolastica e l’idealismo tedesco»<sup>2</sup>. Nel suo ambito il giudizio circa il grado di ragionevolezza di una vita umana non era fondato sulla sua capacità di coordinare i propri fini (comunque determinati) ai propri comportamenti. «Il grado di ragionevolezza di una vita umana dipendeva piuttosto

<sup>1</sup> M. Horkheimer, *Eclipse of Reason* (1947), London - New York, Bloomsbury, 2013 [d’ora in poi: ER], p. 2; tr. it. *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, a cura di E. Vaccari Spagnol, Torino, Einaudi, 2000, p. 12.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

dalla misura in cui essa si armonizza 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 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, 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, includendo l'interesse egoistico e il desiderio di auto-conservazione<sup>3</sup>. In base alla seconda concezione, invece, che «si accorda con le idee di molti filosofi eminenti», ma «in particolare con quelle dei pensatori inglesi da John Locke in poi», la ragione non è «un principio immanente alla realtà», ma «una facoltà soggettiva delle mente» umana<sup>4</sup>. Nel suo ambito «quando diciamo che un'istituzione o una qualunque altra realtà sono ragionevoli, in genere intendiamo dire che gli uomini le hanno organizzate in modo ragionevole, applicando a esse, in modo più o meno tecnico, la loro capacità logica e di calcolo. In ultima analisi la ragione soggettiva è la capacità di calcolare le probabilità e di coordinare i mezzi adatti con un dato fine»<sup>5</sup>, è dunque, in questo senso, «ragione strumentale» (la traduzione tedesca di *Eclipse of Reason*, edita a vent'anni dalla sua pubblicazione in inglese, costituisce la prima parte di un volume intitolato *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*)<sup>6</sup>, la quale considera mitologiche e spinge nell'ombra nozioni che stavano al centro della concezione oggettivistica della ragione come «l'idea del massimo bene, il problema del destino umano, il modo di realizzare i fini ultimi»<sup>7</sup>.

Sullo sfondo di questa contrapposizione Horkheimer evidenzia in maniera specifica che «nell'ambito della concezione soggettivistica, 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; si vuole cioè dire che l'oggetto o il concetto sono buoni per qualcos'altro. Nessun fine è ragionevole in sé, e non avrebbe senso

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> *ER*, pp. 2-3; tr. it. cit., p. 13.

<sup>5</sup> *ER*, p. 2; tr. it. cit., p. 13.

<sup>6</sup> Cfr. M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Aus Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende*, hrsg. und übers. von A. Schmidt, Frankfurt am Main, Fischer, 1967, Teil I.

<sup>7</sup> *ER*, p. 2; tr. it. cit., p. 12.

cercare di stabilire quale, di due fini, sia più “ragionevole” dell’altro; da tale punto di vista soggettivistico un paragone del genere è possibile solo quando i due fini servono a un terzo, superiore a entrambi, se cioè non sono fini ma mezzi»<sup>8</sup>. A tale riguardo Horkheimer ritiene che la posizione di Max Weber sia dotata di un indubbio valore paradigmatico.

In un’importante nota a piè di pagina, che è probabilmente la più lunga di un testo che ne contiene ben poche, egli difatti afferma – facendo riferimento al libro *Man and Society in an age of reconstruction* di Karl Mannheim (1940) – che la distinzione tra la concezione soggettivistica e la concezione oggettivistica della ragione «corrisponde in certa misura alla differenza tra razionalità funzionale e razionalità sostanziale nel senso in cui queste parole sono usate dalla scuola di Max Weber»<sup>9</sup>. Mannheim elabora questa distinzione in stretto ed esplicito riferimento alla dicotomia tipico-ideale weberiana tra *Wertrationalität* e *Zweckrationalität*, tra un agire “razionale” perché congruente con la convinzione da parte dell’agente della sacertà di una causa quale che essa sia e un agire “razionale” perché volto a mettere in campo mezzi che sono ritenuti adeguati da parte dell’agente (e che in alcuni casi sono anche oggettivamente adeguati) a conseguire un fine quale che esso sia. Ma Horkheimer rileva con forza la radicalità della «tendenza soggettivistica» di Weber se confrontata con quella di coloro che alle sue indagini fanno riferimento, tendenza alla quale – scrive – egli «aderì in modo così completo [...] da non concepire nessuna razionalità, neppure una “sostanziale”, capace di distinguere un fine dall’altro»<sup>10</sup>. Il pensatore francofortese nota difatti con acume che, «se i nostri impulsi, le nostre intenzioni e infine anche le nostre decisioni ultime sono a priori irrazionali», allora «la ragione sostanziale diventa soltanto un agente di correlazione, e quindi è essa stessa essenzialmente “funzionale”»<sup>11</sup>. Proprio per questo motivo, quali che siano i meriti di Weber e della sua scuola nel descrivere il versante sociale della transizione da una concezione oggettivistica a una concezione soggettivistica della ragione (a tale proposito sono richiamati nello specifico il fenomeno della burocratizzazione e quello della monopolizzazione della conoscenza), Horkheimer ritiene che «il pessimismo di Weber

<sup>8</sup> *ER*, p. 3; tr. it. cit., p. 13.

<sup>9</sup> *ER*, p. 3 in nota; tr. it. cit., p. 13 in nota.

<sup>10</sup> *Ibidem*. La traduzione italiana, la cui prima edizione risale al 1969, presenta un errore mai emendato che ha effetti esiziali per la comprensione del sottile ragionamento di Horkheimer: il termine «“substantial”» dell’originale è difatti reso con «“funzionale”».

<sup>11</sup> *Ibidem*.

per quanto riguarda la possibilità di un discernimento [*insight*] e di un'azione razionali così come è espresso nella sua filosofia (cfr. per esempio *Wissenschaft als Beruf*, in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, 1922) rappresent[*i*] un trampolino di lancio/una pietra miliare [*a stepping-stone*] nel percorso di rinuncia da parte della filosofia e della scienza alla loro aspirazione di definire la destinazione [*goal*] dell'uomo»<sup>12</sup>.

Nel libro sull'eclisse della ragione edito nel secondo dopoguerra Horkheimer si rapporta dunque a Weber, e in particolare alla sua celebre conferenza sulla scienza come professione (tenuta a Monaco nel 1917 su invito della "Lega degli studenti liberi" e poi pubblicata nel 1919), in un modo analogo a quello in cui ventisettr'anni prima, dopo la fine della Grande Guerra, Erich von Kahler (un libero pensatore di origine ebraica vicino al circolo di Stefan George) si rapportava a Weber, e specificamente al suo *Vortrag*, nello scritto polemico *Der Beruf der Wissenschaft* (1920). Ciò al netto delle profonde differenze che intercorrono tra i due autori, che sono differenze d'ordine teorico ma anche d'ordine politico, se si pensa che il saggio giovanile di Kahler può essere iscritto, sebbene *lato sensu*, nel variegato arcipelago della rivoluzione conservatrice<sup>13</sup>. Nel presentare Weber come il conseguente esecutore testamentario di un fatale processo di de-sostanzializzazione della ragione già in atto da tempo (e certamente a partire dall'età moderna e dalla filosofia moderna, in particolare – come per Horkheimer – da quella facente capo alla tradizione nominalistica ed empiristica inglese), Kahler pretende di parlare dal punto di vista della gioventù tedesca che, avendo fatto nel corso del conflitto esperienza compiuta di «tutto l'orrore del mondo», della «morte in ogni forma, grado e misura»<sup>14</sup>, ha i

<sup>12</sup> ER, p. 3 in nota; tr. it. cit., p. 14 in nota. – Il rilievo "periodizzante" attribuito da Horkheimer a questa posizione di Weber è efficacemente testimoniato dalla circostanza che in un saggio dedicato al rapporto tra sociologia e psicologia in Dilthey egli afferma che Dilthey (nato nel 1833) «si dimostra un vero esponente della generazione di Max Weber» (nato nel 1864, ossia 31 anni dopo) nella misura in cui «considera puramente metafisica» «la questione se il fine ultimo dell'uomo stia nell'uomo stesso, se il valore della vita si realizzi nell'esserci dell'individuo o invece nello sviluppo di una nazione o dell'umanità», nella misura in cui, dunque, ribadisce di continuo «l'importanza della chiara distinzione tra sapere e fine, pratica e teoria, pensiero e convinzione», allontanandosi solo «nei suoi ultimi anni, sotto l'influsso della fenomenologia, [...] da questo atteggiamento più restrittivo che liberatorio» (M. Horkheimer, *The Relation between Psychology and Sociology in the Work of Wilhelm Dilthey*, in «Studies in Philosophy and Social Science», 8 (1939), 3, pp. 430-443, p. 431; tr. it. *Psicologia e sociologia nell'opera di Wilhelm Dilthey*, in Id., *Teoria critica*, a cura di A. Bellan, 2 voll., Milano – Udine, Mimesis, 2014, vol. II, pp. 267-284, p. 268).

<sup>13</sup> Cfr. G. Lauer, *Die verspätete Revolution. Erich von Kahler Wissenschaftsgeschichte zwischen konservativer Revolution und Exil*, Berlin - New York, de Gruyter, 1995. Per alcune indicazioni bibliografiche più recenti circa la critica di Kahler alla concezione weberiana della scienza rimando a E. Massimilla, *Il diavolo è nei dettagli: ancora su Weber e Kahler*, in «Archivio di storia della cultura», XXVI, 2013, pp. 321-324.

<sup>14</sup> E. von Kahler, *Der Beruf der Wissenschaft*, Berlin, Bondi, 1920 [d'ora in poi: *BdW*], p. 32; tr. it. *La professione della scienza*, a cura di E. Massimilla, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1996, p. 94.

piedi ben piantati sulle esigenze ultime e più vere del vivente. Ebbene, da questo punto di vista, Kahler, al pari di Horkheimer, legge *Wissenschaft als Beruf* come una «ammissione» e una «rinuncia»: come l'ammissione a lungo attesa da parte della scienza – che Kahler chiama «vecchia» contrapponendola anzitutto alla sapienza dell'antica Grecia e poi a una *neue Wissenschaft* prossima ventura – della propria incapacità «di offrirvi [...] la determinazione spirituale della nostra vita» e come la sua «esplicita rinuncia [...] alla guida spirituale dell'uomo»<sup>15</sup>. «E la grande e fondamentale domanda rivolta alla sapienza: cosa dobbiamo fare? Chi le darà risposta? [...] proprio qui ci troviamo di fronte a quell'alzata di spalle ahimè risaputa fino alla nausea che dice: ciò non è nelle nostre competenze e nel nostro potere, non lo sarà mai, non lo è già *in linea di principio*; noi dobbiamo offrirvi un sapere circa i fatti che è calcolabile e calcolato; quel che resta sarebbe in grado di offrirvelo un redentore o un profeta, ma oggi lo cerchereste invano perché non c'è e non c'è necessariamente»<sup>16</sup>.

Anche nel saggio del 1934 *Zum Rationalismustreit in der gegenwärtigen Philosophie* Horkheimer affermava che «la radicale separazione che Max Weber fa tra il fine posto e la scienza è insostenibile», riconoscendo però, subito dopo, che «neppure una scienza avanzata [...] è in grado di prescrivere i fini, di motivarli o di giustificarli soltanto a partire da se stessa», laddove «nella lotta per un ordine migliore l'affinamento della teoria svolge piuttosto un ruolo importante in quanto elemento critico, correttivo, stimolante e rafforzante»<sup>17</sup>. Tuttavia in *Eclipse of Reason*, scritto a valle della disillusione d'ogni speranza palinogenetica connessa al comunismo sovietico che in *Autoritärer Staat* (1940/1942) è addirittura riconosciuto, rispetto alla «forma mista» dei «paesi fascisti», come «la specie più coerente di Stato autoritario, che si è liberato da ogni dipendenza dal capitale privato»<sup>18</sup>, e specie scritto a valle della catastrofe

<sup>15</sup> BdW, p. 31; tr. it. cit., p. 93.

<sup>16</sup> BdW, p. 30; tr. it. cit., p. 91.

<sup>17</sup> M. Horkheimer, *Zum Rationalismustreit in der gegenwärtigen Philosophie* (1934), in Id., *Gesammelte Schriften* [d'ora in poi: *MHGS*], Band 3: *Schriften 1931-1936*, hrsg. von A. Schmidt, Frankfurt am Main, Fischer, 2009, pp. 163-220, p. 208; tr. it. *A proposito della controversia sul razionalismo nella filosofia attuale*, in Id., *Teoria critica*, cit., vol. I, pp. 118-172, p. 161.

<sup>18</sup> M. Horkheimer, *Autoritärer Staat* (1940/1942), in *MHGS*, Band 5: *Dialektik der Aufklärung und Schriften 1940-1950*, hrsg. von G. Schmid Noerr, Frankfurt am Main, Fischer, 2014, pp. 293-319, p. 300; tr. it. *Lo Stato autoritario*, in Id., *La società di transizione. Individuo e organizzazione nel mondo globale*, a cura di G. Backhaus, Torino, Einaudi, 1979, pp. 3-30, p. 11. Già alla fine degli anni Venti l'economista Friedrich Pollock aveva sostanzialmente anticipato questa diagnosi: inviato a Mosca dall'Institut für Sozialforschung in occasione del decennale della Rivoluzione d'ottobre, egli ebbe difatti l'occasione di studiare da vicino i tentativi di pianificazione economica dell'Unione Sovietica, interpretandoli come una peculiare declinazione del capitalismo di Stato nello studio *Die planwirtschaftliche Versuche in der Sowjetunion 1917-1927*. Esso fu pubblicato a Lipsia nel 1929 per i tipi della

bellica, delle fornaci di Dachau e di Hiroshima – il tono di fondo del filosofo francofortese cambia. S'avverte difatti la comprensibile urgenza di un distacco molto più netto da Weber al quale Horkheimer guarda, in definitiva, come al conseguente sostenitore dell'assoluta autonomizzazione e dell'assoluto primato della «ragione soggettiva» (o “formale” o “strumentale”) che «nel nostro tempo trionfa su tutta la linea con risultati fatali» costringendo «la critica», che resta pur sempre consapevole del legame dialettico che lega indissolubilmente le due concezioni della ragione, a «mettere l'accento sulla ragione oggettiva»<sup>19</sup>. E quali siano i “risultati fatali” in questione è del tutto evidente quando Horkheimer loda Bertrand Russell per la «incoerenza» al contempo filosofica e umanistica che egli mostra nei confronti delle sue stesse concezioni pratiche secondo le quali «il pensiero non può essere di nessuna utilità per stabilire se un fine è desiderabile in sé», secondo le quali «la validità degli ideali, i criteri delle nostre azioni e convinzioni, i principi basilari dell'etica e della politica, tutte le nostre decisioni fondamentali sono fatti dipendere da fattori diversi dalla ragione: da una scelta, da una predilezione soggettiva», convinzioni le quali lo avrebbero dovuto portare ad ammettere «che non esistono azioni orribili e condizioni disumane e che il male che noi vediamo è solo un'illusione»<sup>20</sup>. Ed è ancora più evidente quando, nelle pagine finali del libro del 1947, Horkheimer scrive: «Si potrebbe dire che la follia collettiva imperversante oggi, dai campi di concentramento alle manifestazioni apparentemente più innocue della cultura di massa, era già presente in germe nell'oggettivazione primitiva, nello sguardo con cui il primo uomo vide il mondo [umano ed extra-umano] come una preda»<sup>21</sup>. Al contrario «il motivo conscio o inconscio che ispirò la formulazione dei sistemi della ragione oggettiva fu la consapevolezza che la ragione soggettiva è incapace di raggiungere lo scopo da essa stessa indicato, cioè quello dell'autoconservazione. Questi sistemi metafisici esprimono, in forma parzialmente mitologica, la consapevolezza che l'autoconservazione è possibile solo nel quadro di un ordine sovraindividuale, cioè attraverso la solidarietà sociale»<sup>22</sup>.

Hirschfeld come secondo volume della collana “Schriften des Instituts für Sozialforschung an der Universität Frankfurt”.

<sup>19</sup> *ER*, p. 123; tr. it. cit., p. 150.

<sup>20</sup> *ER*, pp. 4-5; tr. it. cit., pp. 14-15.

<sup>21</sup> *ER*, p. 125; tr. it. cit., p. 151.

<sup>22</sup> *ER*, p. 124; tr. it. cit., p. 151.

2. Ma facciamo un passo indietro. Prima ho evidenziato alcuni elementi di oggettiva convergenza fra la critica di Horkheimer e quella di Kahler alla tesi radicale sostenuta da Weber in *Wissenschaft als Beruf* secondo la quale la scienza, nella sua attuale configurazione, non può più dire all'uomo ciò che l'uomo deve fare, non potendone determinare la destinazione ultima. Bisogna tuttavia prendere atto che, in maniera più netta di Horkheimer, Kahler rileva come nella conferenza weberiana del 1917 la funzione della scienza per la vita pratica dell'uomo non si risolve soltanto nell'offrire «materiale di calcolabilità e di calcoli»<sup>23</sup>. In altri termini, nella concezione weberiana della scienza c'è per Kahler qualcosa che eccede i confini della ragione strumentale. Naturalmente dal suo punto di vista si tratta di qualcosa di totalmente insufficiente, di un misero «residuo» al quale «è ridotta la grande sapienza antica» che, essendo capace di dire all'uomo greco come comportarsi nelle più diverse circostanze per corrispondere alla sua più intima essenza vitale, era una forma di sapere davvero in grado di fornire una risposta alla domanda «che incalza noi tutti in maniera pressante e con estrema necessità»<sup>24</sup>. E tuttavia Kahler registra questa eccedenza. Secondo *Wissenschaft als Beruf*, egli difatti scrive, oltre alle «sue calcolabilità» e ai «suoi calcoli» «la scienza può procurare agli uomini volti all'agire qualcosa che Max Weber denomina *chiarezza*»<sup>25</sup>. «Vale a dire – Kahler continua subito dopo – la scienza può presentare davanti a loro le diverse concezioni del mondo e i diversi ordinamenti di valore che sono in ogni tempo in lotta l'uno con l'altro, deducendo da essi, sulla base della calcolabilità di principio dell'accadere umano, i loro diversi risultati pratici»<sup>26</sup>.

Alla medesima questione, seppure in maniera indiretta, fa del resto riferimento anche Horkheimer allorché in *Eclipse of Reason* critica una pretesa caratteristicamente propria di alcuni filosofi «positivisti» suoi contemporanei come Sidney Hook o Ernest Nagel: si tratta della pretesa secondo la quale «la loro incapacità di far fronte all'odierna crisi intellettuale» dovrebbe essere attribuita non già agli assunti di fondo del positivismo stesso, ma «a qualche omissione di secondaria importanza, per esempio al fatto di non avere saputo offrire una plausibile teoria dei valori»<sup>27</sup>. Nello specifico, commentando un'af-

<sup>23</sup> *BdW*, p. 29; tr. it. cit., p. 90.

<sup>24</sup> *BdW*, p. 30; tr. it. cit., p. 91.

<sup>25</sup> *BdW*, p. 29; tr. it. cit., p. 90.

<sup>26</sup> *BdW*, p. 29; tr. it. cit., pp. 90-91.

<sup>27</sup> *ER*, p. 57; tr. it. cit., p. 73. Un «concetto», quello di «valore», che naturalmente «il pensiero filosofico indipendente, critico e negativo com'è, dovrebbe [in linea generale] superare» assieme all'«idea della validità assoluta dei fatti» (*ER*, p. 57; tr. it. cit., p. 74).

fermazione di Hook, secondo la quale occorrerebbe «una filosofia scientifica o sperimentale della vita in cui tutti i valori sono saggati in base alle loro cause e conseguenze»<sup>28</sup>, e un'affermazione del tutto consonante di Nagel, secondo la quale in rapporto ai valori «bisogna far uso di tutti gli elementi dell'analisi scientifica, osservazione, ricostruzione immaginativa, elaborazione delle ipotesi, verifica sperimentale»<sup>29</sup>, Horkheimer le interpreta come un comune richiamo al fatto che «dovremmo sapere esattamente perché vogliamo qualcosa e che cosa accadrà se cerchiamo di conseguire ciò che vogliamo»<sup>30</sup>. In altri termini Horkheimer ritiene che tanto secondo Hook quanto secondo Nagel «ideali e credi debb[a]no essere esaminati con cura in modo da sapere che cosa accadrebbe se li mettessimo in pratica»<sup>31</sup>. E aggiunge che non a caso proprio «questa era per Max Weber, positivista convinto, la funzione della scienza nei confronti dei valori», anche se Weber, a differenza di Hook e di Nagel, «tracciava una netta distinzione fra conoscenza scientifica e valori, e non credeva che la scienza sperimentale potesse da sola superare gli antagonismi sociali e comporre i dissidi politici»<sup>32</sup>.

Seguendo lo spunto diretto di Kahler ma anche quello indiretto di Horkheimer è dunque quanto mai opportuno mettere con precisione a fuoco il tema della *Klarheit* sullo sfondo del complesso tessuto argomentativo di *Wissenschaft als Beruf*. A tal fine è utile adoperare come filo conduttore un breve passo di uno scritto del 1904 intitolato *Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* nel quale Weber afferma che la scienza

<sup>28</sup> Cfr. *ER*, p. 50 (tr. it. cit., p. 65) ove Horkheimer cita S. Hook, *The New Failure of Nerve*, in «Partisan Review», X, 1, 1943, pp. 2-23, p. 10.

<sup>29</sup> Cfr. *ER*, p. 57 (tr. it. cit., p. 74) ove Horkheimer cita E. Nagel, *Malicious Philosophies of Science*, in «Partisan Review», X, 1, 1943, pp. 40-57, p. 57.

<sup>30</sup> *ER*, p. 57; tr. it. cit., p. 74.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> *Ibidem* – A queste tematiche presenti in *Wissenschaft als Beruf* Horkheimer aveva fatto riferimento in maniera più diretta e polemica nel saggio del 1937 *Traditionelle und kritische Theorie*. Qui la «autoconoscenza astratta dello studioso» è presentata come il corrispettivo di uno «star sospesi sopra le classi» che – in netta contrapposizione con «il compito del teorico critico» che «consiste nel ridurre la tensione tra la sua intellesione e l'umanità oppressa per la quale egli pensa» – è divenuto «il contrassegno essenziale della intelligencija [borghese], una sorta di privilegio di cui essa va fiera» (M. Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie*, 1937, in *MHSG*, Band 4: *Schriften 1936-1941*, hrsg. von A. Schmidt, Frankfurt am Main, Fischer, 2009, pp. 162-216, pp. 195-196; tr. it. *Teoria tradizionale e teoria critica*, in Id., *Teoria critica*, cit., vol. II, pp. 135-186, pp. 166-167). Solo su questo presupposto i «sapianti» («studiosi di scienze politiche», «sociologi», «filosofi») sono in grado di fornire indicazioni ai loro «possibili allievi», ossia ai «politici», i quali «devono [...] apprendere a impiegare "tali e tal altri mezzi" se assumono "tale e tal altra posizione"», ma «devono [anche] apprendere se la loro presa di posizione pratica è effettivamente sostenibile "con coerenza interna"» (ivi, p. 196; tr. it. cit., p. 167; le citazioni di Horkheimer sono tratte dalla conferenza weberiana sulla scienza come professione: cfr. *infra*, note 63 e 72).

(allora, a dire il vero, scriveva «la scienza empirica»), pur non potendo «insegnare a nessuno ciò che egli *deve* [soll]», è in grado di insegnare a chi scelga di ascoltarla «ciò che egli *può*, ma anche – in determinate circostanze – ciò che egli *vuole*»<sup>33</sup>.

Che la scienza, empirica o meno, nella sua attuale configurazione non possa dire all'uomo contemporaneo “ciò che egli *deve*” è senza dubbio un assunto ribadito con straordinaria energia in *Wissenschaft als Beruf*. Quando la conferenza prende in esame il problema del «senso» ultimo della «scienza come *Beruf*»<sup>34</sup>, quando cioè «la questione della vocazione professionale *alla* scienza [*des Berufs für die Wissenschaft*]» espressa dall'interrogativo «che cosa significa la scienza come vocazione professionale per colui che si dedica ad essa?», subisce un giro di vite e si trasforma in «un altro problema» che trova espressione nella domanda «quale è *la vocazione professionale della scienza* [*der Beruf der Wissenschaft*] entro la vita complessiva dell'umanità e qual è il suo valore?»<sup>35</sup>, Weber considera ineludibile confrontarsi fino in fondo con la circostanza che «la risposta più semplice» a tale questione «l'ha data Tolstoj con queste parole: “la scienza è priva di senso perché non dà alcuna risposta alla sola domanda importante per noi: che cosa dobbiamo fare? come dobbiamo vivere?”»<sup>36</sup>. Il confronto con la posizione di Tolstoj, aggiunge Weber, è ineludibile nella misura in cui «il fatto [*die Tatsache*] che la scienza non dia questa risposta è assolutamente incontestabile»<sup>37</sup>. Si tratta «solamente» di chiedersi, egli scrive però subito dopo, «in quale senso essa non dia “nessuna” risposta, e se in luogo di questa non possa per caso dare un qualche aiuto a chi si ponga la questione in termini corretti»<sup>38</sup>.

Ma soffermiamoci dapprima su un punto molto rilevante: Weber definisce l'impossibilità della scienza di rivelarci quale sia la nostra destinazione come

<sup>33</sup> Cfr. M. Weber, *Die “Objektivität” sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* (1904) in *Max Weber Gesamtausgabe* (d'ora in poi: MWG), I/7: *Zur Logik und Methodik der Sozialwissenschaften. Schriften 1900–1907*, hrsg. von G. Wagner in Zusammenarbeit mit C. Häpfer, T. Kaden, K. Müller und A. Zahn, Tübingen, Mohr, 2018, pp. 135-239, p. 149; tr. it. *L'“oggettività” conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, in Id., *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di P. Rossi, Torino, Edizioni di Comunità, 2001, pp. 147-208, p. 153.

<sup>34</sup> A tale proposito cfr. M. Weber, *Wissenschaft als Beruf*, in MWG, I/17: *Wissenschaft als Beruf 1917/1919 – Politik als Beruf, 1919*, hrsg. von W. J. Mommsen und W. Schluchter in Zusammenarbeit mit B. Morgenbrod, Tübingen, Mohr, 1992, pp. 49-111 (d'ora in poi: WaB), p. 93; tr. it. *La scienza come professione*, in Id., *La scienza come professione. La politica come professione*, a cura di P. Rossi e F. Tuccari, Torino, Edizioni di Comunità, 2001, pp. 1-40, p. 22.

<sup>35</sup> WaB, p. 88; tr. it. cit., p. 18.

<sup>36</sup> WaB, p. 93; tr. it. cit., pp. 22-23.

<sup>37</sup> WaB, p. 93; tr. it. cit., p. 23.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

un “fatto”, anzi – egli dice nelle pagine finali del *Vortrag* – come «un dato di fatto/una datità imprescindibile [*eine unentrinnbare Gegebenheit*] della nostra situazione storica, al quale, se vogliamo restare fedeli a noi stessi, non possiamo sfuggire»<sup>39</sup>. Si tratta, in altri termini, di prendere atto senza infingimenti di ciò che «la scienza» è diventata e di ciò che essa è «oggi»: «una professione esercitata in modo specialistico al servizio dell’autoconsapevolezza [letteralmente “riflessione su di sé”, *Selbstbesinnung*]<sup>40</sup> e della conoscenza di connessioni fattuali, e non un dono grazioso di visionari e di profeti dispensatore di beni di salvezza», ossia un sapere religiosamente rivelato dotato di valenza soteriologica, e nemmeno «un elemento della meditazione di saggi e filosofi sul *sensu* del mondo»<sup>41</sup>, meditazione che rappresenta, in qualche modo, una secolarizzazione del sapere rivelato e che Weber esemplifica lungo una successione che dalla scienza come «via al vero essere» dei greci conduce fino alla scienza come «via alla vera felicità» e alla vera umanità del positivismo ottocentesco<sup>42</sup>.

Così e non altrimenti si configura la scienza per chi voglia fissare «il volto severo del destino del tempo»<sup>43</sup>, un tempo, il nostro, in cui secondo Weber è giunto in qualche modo alle sue estreme conseguenze – quanto meno «nella cultura occidentale»<sup>44</sup> – un processo molto complicato e multifattoriale, pieno di svolte, di metamorfosi e d’imprevedibili slittamenti di senso, di cui però è indubbio che la scienza, e in particolare la scienza moderna, abbia costituito «una frazione, e invero la frazione più importante»<sup>45</sup>, «un elemento e una forza motrice»<sup>46</sup>, in breve, uno straordinario fattore di accelerazione. Si tratta, come Weber scrive, del «processo di intellettualizzazione», di «razionalizzazione intellettuale», congiunto a filo doppio e in ultima istanza indistinguibile dal «processo di disincantamento»<sup>47</sup>. Sul processo di razionalizzazione/disincantamento weberiano sono stati versati fiumi di inchiostro e sono state messe in campo molteplici strategie interpretative non sempre esenti da semplificazioni e fraintendimenti. Tuttavia, in questa sede e nella ristretta economia del

<sup>39</sup> *WaB*, p. 105; tr. it. cit., p. 35.

<sup>40</sup> Vedremo in seguito come questa specifica prerogativa della scienza nella sua attuale configurazione coincida, in *Wissenschaft als Beruf*, col tema che ci sta a cuore, quello della “chiarezza”.

<sup>41</sup> *WaB*, p. 105; tr. it. cit., p. 35.

<sup>42</sup> *WaB*, p. 93; tr. it. cit., p. 22.

<sup>43</sup> *WaB*, p. 101; tr. it. cit., p. 31.

<sup>44</sup> *WaB*, p. 87; tr. it. cit., p. 17.

<sup>45</sup> *WaB*, p. 86; tr. it. cit., p. 16.

<sup>46</sup> *WaB*, p. 87; tr. it. cit., p. 17.

<sup>47</sup> *WaB*, pp. 86-87; tr. it. cit., pp. 16-17.

nostro discorso (tutto incentrato su *Wissenschaft als Beruf*), occorre soltanto porre in rilievo due cose.

Anzitutto va chiarito che il “punto zero” del processo in questione è rappresentato secondo Weber non già dal mondo delle religioni profetiche e della filosofia appena evocato, ma dal “mondo magico”, un mondo rispetto al quale le religioni profetiche e la filosofia laica (laddove si sviluppa) operano una prima e importantissima forma di disincantamento. In *Wissenschaft als Beruf*, dopo aver notato che i cosiddetti selvaggi hanno una conoscenza attuale delle loro condizioni di vita quotidiane (ossia del funzionamento degli utensili che adoperano e delle istituzioni entro cui vivono) superiore a quella degli uomini civilizzati, i quali (posto che non siano ingegneri o economisti) non saprebbero rispondere a chi chiedesse loro come funziona il tram che prendono ogni giorno o perché il denaro che spendono ogni giorno consente di comprare qualcosa (ora molto, ora poco), Weber difatti scrive: «La crescente intellettualizzazione e razionalizzazione *non* significa [...] una crescente conoscenza generale delle condizioni di vita alle quali si sottostà. Essa significa qualcosa di diverso: la coscienza o la fede che, se *soltanto si volesse, si potrebbe* in ogni momento venirne a conoscenza, cioè che non sono in gioco, in linea di principio, delle forze misteriose e imprevedibili, ma che si può invece – in linea di principio – *dominare* tutte le cose mediante un *calcolo razionale*. Ma ciò significa il disincantamento del mondo. Non occorre più ricorrere a mezzi magici per dominare gli spiriti o per ingraziarseli, come fa il selvaggio per il quale esistono potenze del genere. A ciò sopperiscono i mezzi tecnici e il calcolo razionale»<sup>48</sup>.

In secondo luogo, occorre evidenziare che il disincantamento radicale del nostro tempo si è anche lasciato alle spalle il frutto più maturo del disincantamento originario del mondo magico che la religione profetica e la filosofia hanno innescato facendo entrambe perno, tra le altre cose, su alcuni processi già presenti in svariate forme d'intellettualismo sacerdotale. Si è cioè lasciato alle spalle l'idea di una struttura di senso unitaria oggettivamente iscritta nella vita e nel mondo, negli avvenimenti sociali e in quelli cosmici, cui l'uomo e i gruppi umani debbono conformare la loro condotta di vita se vogliono, per esprimerci in termini religiosi, ottenere la “salvezza”<sup>49</sup>. Questa situazione,

<sup>48</sup> *WaB*, pp. 86-87; tr. it. cit., p. 17.

<sup>49</sup> Cfr. M. Weber, *Religiöse Gemeinschaften, MWG, I/22 (Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß)*, Teilband 2, hrsg. von H. G. Kippenberg in Zusammenarbeit mit P. Schilm, Tübingen, Mohr, 2001, pp. 193-194; tr. it. *Economia e Società. Comunità religiose*, a cura di M. Palma, Roma, Donzelli, 2006, pp. 81-82.

e non altra, sta dietro alla famosa metafora del nuovo «politeismo»<sup>50</sup>, nel cui orizzonte nessuna forma di sapere può dare una risposta all'enorme «problema di vita»<sup>51</sup> che ciascuno deve affrontare se non vuole semplicemente e inconsapevolmente lasciarsi vivere: «la necessità di decidere» tra «punti di vista ultimi *possibili* in generale di fronte alla vita», posta «l'inconciliabilità e quindi l'insolubilità della [loro] lotta»<sup>52</sup>. A tale questione non è oggi possibile, per Weber, trovare risposte in un'aula universitaria che voglia rimanere tale, con buona pace di quell'uomo di scienza che si ritiene un «profeta», dimenticando però che ai profeti è stato detto «“esci per le strade e parla pubblicamente”»<sup>53</sup>, parla cioè laddove le parole «non sono un vomere per dissodare il terreno del pensiero contemplativo, ma spade contro gli avversari, mezzi di lotta»<sup>54</sup>. Proprio questo è il motivo per il quale la scienza del nostro tempo non è più «un dono grazioso di visionari e di profeti dispensatore di beni di salvezza», e nemmeno «un elemento della meditazione di saggi e filosofi sul *sensu* del mondo»<sup>55</sup>.

3. Tutto ciò non vuol dire però – è questa la convinzione di Weber – che la scienza quale oggi si configura non abbia nulla da offrire «di positivo alla “vita” pratica e personale»<sup>56</sup>. Anzitutto, proprio perché la scienza si configura così come oggi si configura separando, per dirla alla buona, ciò che è da ciò che, in qualsiasi senso, dovrebbe essere o che vorremmo che fosse, essa è in grado di insegnare efficacemente all'uomo ciò che l'uomo *può* fare, sulla base – s'intende – del patrimonio conoscitivo di connessioni fattuali di volta in volta a sua disposizione, il quale è interessato da un perenne e strutturale mutamento. La scienza offre cioè alla vita pratica da un lato «conoscenze relative alla tecnica per dominare mediante il calcolo razionale [...] gli oggetti esterni al pari dell'agire degli uomini», e dall'altro «l'attrezzatura e la formazione in

<sup>50</sup> *WaB*, p. 97; tr. it. cit., p. 27.

<sup>51</sup> *WaB*, p. 100; tr. it. cit., p. 30.

<sup>52</sup> *WaB*, pp. 104-105; tr. it. cit., p. 34.

<sup>53</sup> *WaB*, p. 97; tr. it. cit., p. 27. Weber cita liberamente *Geremia* 2, 2 ove il Signore dice al suo inviato: «Va' e predica pubblicamente a Gerusalemme» («*Gehe hin und predige öffentlich zu Jerusalem*»). In una traduzione diversa da quella di Lutero: «Va' e grida alle orecchie di Gerusalemme».

<sup>54</sup> *WaB*, p. 96; tr. it. cit., p. 26. Anche l'immagine dei vomeri che si trasformano in spade è ripresa dai libri profetici dell'Antico Testamento. Cfr. *Isaia* 2, 4, dove, in verità, la trasformazione avviene in senso inverso: «Forgeranno le loro spade in vomeri, le loro lance in falci; un popolo non alzerà più la spada contro un altro popolo, non si eserciteranno più nell'arte della guerra».

<sup>55</sup> Cfr. *supra*, nota 41.

<sup>56</sup> *WaB*, p. 103; tr. it. cit., p. 33.

vista di questo scopo», vale a dire i cosiddetti «metodi del pensiero»<sup>57</sup>. In altri termini la scienza odierna può fornire alla vita pratica indicazioni straordinariamente utili sui mezzi da mettere in campo per orientarsi nel mondo e raggiungere un determinato scopo quale che sia. Tali indicazioni sono certo legate allo stato attuale delle conoscenze scientifiche, per loro natura sottoposte a un mai compiuto progredire (e dunque, singolarmente prese, anche a una continua e ineludibile obsolescenza)<sup>58</sup>. Ma non c'è dubbio che esse presentino nonostante ciò, o forse proprio perciò, un grado formidabile di correttezza tecnico-oggettiva, testimoniato dall'inestricabile e fecondissima connessione tra la scienza moderna e la tecnica moderna.

Naturalmente, se il ragionamento si arrestasse qui, l'interpretazione di Horkheimer secondo la quale Weber avrebbe ricondotto del tutto la ragione alla sua funzione strumentale coglierebbe pienamente nel segno. Ed è questa la prima impressione che si ricava anche nel caso in cui ci si volga a uno scritto per molti versi legato ai temi di *Wissenschaft als Beruf*, ossia al saggio *Der Sinn der "Wertfreiheit" der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften*, redatto dapprima nel 1913 e poi pubblicato in versione definitiva nel 1917, laddove Weber, nel ribadire che la scienza non può indicare all'uomo gli scopi cui tendere, afferma: «Ci si può naturalmente mettere d'accordo, prima di una discussione [d'ordine pratico condotta con argomenti scientifici] sul fatto che una determinata misura pratica – per esempio la copertura delle spese di un aumento dell'esercito attingendo soltanto alle tasche dei possidenti [Weber scrive in tempi di guerra] – debba essere il "presupposto" della discussione stessa, e che si debba quindi discutere semplicemente dei mezzi necessari per attuarla. Ciò è anzi spesso opportuno. Ma una siffatta intenzione pratica, presupposta di comune accordo, non la si chiama un "fatto" [scientificamente attestato o attestabile], bensì "uno scopo stabilito a priori" [non certo dalla scienza]»<sup>59</sup>. E tuttavia, già in quella sede, Weber prosegue il suo ragionamento aprendo il discorso (cosa di grande importanza per il nostro tema) su di un possibile apporto della scienza alla vita pratica e personale che eccede quello *stricto sensu* "tecnico". «Che si tratti di cose diverse anche nella sostanza – egli

<sup>57</sup> *Ibidem.*

<sup>58</sup> Cfr. *WaB*, p. 85; tr. it. cit., pp. 15-16.

<sup>59</sup> M. Weber, *Der Sinn der "Wertfreiheit" der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften*, in *MWG*, I/12: *Verstehende Soziologie und Werturteilsfreiheit. Schriften und Reden 1908-1917*, hrsg. von J. Weiß in Zusammenarbeit mit S. Frommer, Tübingen, Mohr, 2018, pp. 441-512 (d'ora in poi: *SW*), p. 461; tr. it. *Il senso della "avalutatività" delle scienze sociologiche ed economiche*, in Id., *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, cit., pp. 541-598, p. 556.

scrive con acume – risulterebbe ben presto nella discussione dei “mezzi”, salvo che lo “scopo presupposto” come indiscutibile fosse tanto concreto come accendersi un sigaro. In tal caso anche i mezzi hanno di rado bisogno di discussione. In quasi ogni caso di un’intenzione formulata in termini generali, come in quello prima scelto come esempio, si farà invece l’esperienza che nella discussione dei mezzi non soltanto appare chiaro che i vari individui hanno inteso, sotto quello scopo che si riteneva preciso, qualcosa di completamente [o almeno in una certa misura] diverso, ma che in particolare proprio il *medesimo* scopo è voluto per motivi ultimi differenti, e che ciò influenza la discussione sui mezzi»<sup>60</sup>.

Come prima ho accennato, in queste ultime considerazioni di Weber è racchiuso e per così dire presupposto un passo in avanti. Esse risultano difatti comprensibili solo se si assume che la scienza, nella sua attuale configurazione, la scienza del nostro mondo razionalizzato e disincantato, possa offrire alla vita pratica e personale qualcosa che vada oltre le conoscenze relative alla tecnica per dominare mediante il calcolo il mondo naturale e sociale. Con ciò, dice non a caso Weber in *Wissenschaft als Beruf*, «la funzione della scienza non è ancora finita; noi [uomini di scienza] siamo in condizione di aiutarvi a conseguire un ulteriore risultato: la *chiarezza*. Naturalmente a patto di possederla noi stessi»<sup>61</sup>. In altri termini, se la scienza non può certo dirci ciò che dobbiamo fare, essa non si limita a dirci soltanto ciò che possiamo fare, ma è anche e contemporaneamente in grado di dirci ciò che *vogliamo* veramente fare.

In cosa consiste con precisione questo apporto ulteriore della scienza? Si tratta anzitutto di qualcosa di connesso a filo doppio con la situazione in cui si trova chi, dovendo decidere in proprio cosa fare e come vivere, tiene conto delle conoscenze scientifiche relative alla tecnica per dominare mediante la ragione calcolante gli oggetti esterni al pari dell’agire umano. O meglio: *si tratta dell’altra faccia della medaglia di questo “tener conto”*, che non di rado rimane nascosta e trascurata, e che tuttavia è sempre presente e in linea di principio disponibile. Chi difatti tiene conto delle conoscenze scientifiche in questione, ha secondo Weber mangiato «il frutto dell’albero della conoscenza»<sup>62</sup> e dunque – che lo voglia ammettere o no – ha perso la propria innocenza e si trova

<sup>60</sup> SW, p. 461; tr. it. cit., pp. 556-557.

<sup>61</sup> WaB, p. 103; tr. it. cit., p. 33.

<sup>62</sup> SW, p. 470; tr. it. cit., p. 563.

in una condizione nuova e ben determinata rispetto alla scelta fra le diverse finalità e le diverse prese di posizione che gli stanno di fronte.

«Se si assume tale e tal altra posizione – scrive Weber in *Wissenschaft als Beruf* – occorre impiegare, secondo le esperienze della scienza, tali e tal altri mezzi per realizzarla praticamente»<sup>63</sup>. Semplificando brutalmente: se la scienza accerta metodicamente che, a certe condizioni, il fenomeno A segue in maniera davvero uniforme al fenomeno B, allora, qualora si diano tali condizioni, B è un mezzo tecnicamente corretto per ottenere A. «Ora [ed è questo il punto] questi mezzi possono essere di per sé tali che voi crederete di doverli respingere. Si deve allora scegliere appunto tra lo scopo e i mezzi indispensabili. Lo scopo “giustifica” i mezzi oppure no? Il docente [come uomo di scienza] può mettervi davanti alla necessità di questa scelta [può cioè aiutare chi sceglie a essere “chiaro” anzitutto con sé stesso, ossia “consapevole” di ciò che veramente vuole]<sup>64</sup>, ma non può fare di più, finché vuole rimanere un docente [un uomo di scienza] e non diventare un demagogo»<sup>65</sup>. Analogamente il docente/uomo di scienza «può naturalmente ancora dirvi: se volete tale e tal altro scopo, allora dovete mettere in conto tale e tal altra conseguenza concomitante che si verificherà in base all’esperienza [scientifica]: è di nuovo la medesima situazione»<sup>66</sup>. Si deve scegliere tra lo scopo che si dice di volere e le conseguenze concomitanti non volute, inevitabili e non di rado sgradevoli o addirittura esecrabili. Lo scopo giustifica queste conseguenze concomitanti oppure no? La scienza non può sollevare nessuno dalla scelta, ma può *chiarirne* lucidamente i termini.

Già a questo primo livello Weber evidenzia dunque come la chiarezza e l’autoconsapevolezza che la scienza può donare a chi deve scegliere, e anzitutto al decisore politico, non lo sollevino punto dalla responsabilità personale della scelta. Nel saggio sul senso della “avalutatività” egli difatti scrive: «Già questioni molto semplici – per esempio in quale misura uno scopo debba giu-

<sup>63</sup> *WaB*, p. 103; tr. it. cit., p. 33.

<sup>64</sup> Cfr. *supra*, nota 40.

<sup>65</sup> *WaB*, p. 103; tr. it. cit., p. 33. A proposito dell’impiego weberiano del termine *Demagoge* cfr. ad esempio M. Weber, *Politik als Beruf*, in *MWG*, I/17, cit., pp. 113-252, p. 191; tr. it. *La politica come professione*, in Id., *La scienza come professione. La politica come professione*, cit., pp. 41-113, p. 68: «Dall’epoca dello stato costituzionale e soprattutto della democrazia il “demagogo” rappresenta in Occidente il tipo del capo politico. Lo sgradevole sapore evocato da questo termine non deve farci dimenticare che non Cleone, bensì Pericle fu il primo a portare questo nome. Privo di cariche, oppure insignito dell’unica carica elettiva di supremo stratega in contrasto con le cariche assegnate per sorteggio dell’antica democrazia, egli guidò l’*ecclesia* sovrana del *demos* di Atene».

<sup>66</sup> *WaB*, pp. 103-104; tr. it. cit., p. 33.

stificare i mezzi a esso indispensabili; oppure in quale misura debbano venir messe in conto le conseguenze concomitanti non volute; oppure come si debbano appianare i conflitti tra più scopi voluti o che si devono perseguire, che in concreto contrastano tra di loro – sono in tutto e per tutto *oggetto di scelta o di compromesso*. Non c'è nessun procedimento scientifico (razionale o empirico) di qualsiasi specie, che possa qui fornire una decisione [...] e pretendere di risparmiare all'individuo questa scelta; e non dovrebbe quindi neppure suscitare l'apparenza di poterlo fare»<sup>67</sup>. Un monito molto severo, quest'ultimo, volto a sbarrare la strada a una tentazione sempre risorgente perché in qualche modo connessa alla capacità stessa di “visione orientante” che la conoscenza scientifica può fornire alla prassi.

C'è però un altro punto sul quale Weber insiste con forza. Egli si preoccupa di dissipare la parvenza che le questioni fin qui poste siano, tutto sommato, riconducibili anch'esse a problemi d'ordine tecnico. Potrebbe difatti sembrare a chi considera la questione del rapporto tra gli scopi voluti e i mezzi da mettere necessariamente in campo per conseguirli, o quella del rapporto tra gli scopi voluti e le conseguenze concomitanti non volute da mettere in conto nel processo del loro effettivo conseguimento, che «questi sono pur sempre problemi del genere di quelli che possono presentarsi anche a ogni tecnico, il quale deve decidere in innumerevoli casi secondo il principio del minor male o del meglio relativo»<sup>68</sup>. Un esempio classico. Per guarire un paziente da un male molto serio al quale sarebbe rapidamente destinato a soccombere, è necessario sottoporlo a un'operazione lunga e invasiva le cui conseguenze potrebbero metterne a rischio la vita: occorre dunque rendere l'operazione il meno lunga e invasiva possibile senza porne in forse l'efficacia, in modo da rendere il più bassa possibile la probabilità di infauste complicanze post-operatorie. Tuttavia chi ragiona così dimentica del tutto che per ogni tecnico «una cosa, quella principale, è di solito data: lo *scopo*»<sup>69</sup>. Weber intende dire: uno scopo ben definito o almeno sufficientemente definito. Nell'esempio che abbiamo addotto: salvare la vita del paziente. «*Non* è questo però – Weber scrive – il nostro caso»<sup>70</sup>. E ha ragione fin da subito. Difatti nelle argomentazioni prima illustrate i mezzi indispensabili e le conseguenze non volute *erano sempre soppesati in vista di una chiara determinazione e delimitazione dello*

<sup>67</sup> SW, p. 471; tr. it. cit., p. 564.

<sup>68</sup> WaB, p. 104; tr. it. cit., p. 33.

<sup>69</sup> WaB, p. 104; tr. it. cit., pp. 33-34.

<sup>70</sup> WaB, p. 104; tr. it. cit., p. 34.

scopo che diciamo (spesso con avventata leggerezza) di volere, per vagliare quale sia veramente lo scopo che vogliamo, se veramente lo vogliamo e in quale misura lo vogliamo.

A tale proposito Weber ritiene però che ogni confusione si dissipi del tutto solo quando giungiamo «di fronte a problemi veramente ultimi», e dunque «alla funzione ultima che la scienza in quanto tale può assolvere al servizio della chiarezza e al tempo stesso ai suoi confini», funzione ultima, egli specifica poco dopo, che è «assolta dalla disciplina speciale [*Fachdisziplin*] della filosofia e dalle discussioni di principio, per loro essenza filosofiche, delle discipline particolari [*Einzeldisziplinen*]»<sup>71</sup>. Qui viene direttamente in primo piano il problema dell'effettiva compatibilità di una determinata presa di posizione pratica (e dei mezzi e delle conseguenze non volute che essa comporta) con i punti di vista ultimi che diciamo essere i nostri (spesso, anche in questo caso, con eccessiva leggerezza). Per intenderci bene. Prima abbiamo visto come la scienza empirica, mettendoci davanti ai mezzi necessari e agli effetti collaterali inevitabili di uno scopo che diciamo di volere, può aiutare a chiarire a noi stessi se veramente lo vogliamo ed entro quali limiti lo vogliamo. Ora invece si tratta di concentrare l'attenzione sulla circostanza che la filosofia come disciplina speciale e le discussioni di principio (per loro essenza filosofiche) delle discipline scientifiche particolari, considerato uno scopo che diciamo di volere e di fatto vogliamo (assieme ai mezzi indispensabili e agli effetti collaterali non voluti che sono connessi al fatto di volerlo davvero), possano aiutare a chiarire a noi stessi se esso sia davvero compatibile con i punti di vista ultimi in generale possibili sulla vita e sul mondo che diciamo essere i nostri.

Weber porta a espressione le proprie considerazioni a tale proposito in un passaggio giustamente celebre di *Wissenschaft als Beruf*. «Noi possiamo e dobbiamo anche dirvi – egli afferma – che tale e tal'altra posizione pratica può essere derivata con coerenza interna e quindi con serietà, per quanto riguarda il suo *senso*, da questa e da quest'altra posizione fondamentale ultima conforme a una concezione del mondo – magari da una soltanto, o forse anche da più – ma mai da quella e da quell'altra. Se vi risolvete per questa presa di posizione, voi servite questo dio – per parlare metaforicamente – e *offendete quell'altro*»<sup>72</sup>. Come uomini di scienza, continua Weber, «possiamo quindi, se comprendiamo bene il nostro compito (il che deve essere qui presupposto) co-

<sup>71</sup> *Ibidem*.

<sup>72</sup> *Ibidem*.

stringere l'individuo, o per lo meno aiutarlo, *a rendersi conto del senso ultimo del suo agire*», e aggiunge: «Questo non mi sembra poco, anche per la vita pratica e personale. Se un docente [in quanto uomo di scienza] riesce in questo compito, sono tentato di dire che si è messo a servizio di potenze “etiche”: del dovere di promuovere la chiarezza e il senso di responsabilità; e credo che sarà tanto più capace di assolvere tale funzione quanto più coscienziosamente evita da parte sua di imporre o di suggerire all'ascoltatore una presa di posizione»<sup>73</sup>. *Ich bin versucht zu sagen* (sono tentato di dire): è molto importante registrare questa esitazione, questo “moto di pudore” nel dire quello che sta per dire tirando in ballo la nozione di “potenze etiche”. Difatti Weber sa bene che, se la scienza non può dirci cosa dobbiamo fare, allora essa non può nemmeno dirci se dobbiamo ascoltarla affinché ci aiuti a chiarire a noi stessi ciò che vogliamo veramente fare. Tuttavia è probabile che, posto di fronte a un simile dilemma, ogni uomo di scienza che miri a conferire un senso interiore complessivo alla propria attività professionale potrà dire con Weber: «personalmente io rispondo in modo affermativo, già col mio proprio lavoro»<sup>74</sup>.

4. Questo è dunque il perimetro complessivo della concezione di *Wissenschaft als Beruf* a proposito della relazione fra la scienza nella sua attuale configurazione e la vita pratica e personale dell'uomo. A esso occorre far riferimento per valutare l'adeguatezza della lettura di Horkheimer secondo cui la conferenza di Weber si configura essenzialmente come «uno *stepping-stone* nel percorso di rinuncia da parte della filosofia e della scienza alla loro aspirazione di definire la destinazione dell'uomo»<sup>75</sup>.

A questo proposito bisogna in primo luogo porre in evidenza che la nozione weberiana di “chiarezza” (l'altra faccia, spesso dimenticata ma sempre presente, della ragione strumentale che la scienza moderna mette a disposizione dell'uomo) era in qualche modo destinata a non far breccia nell'animo dell'autore di *Eclipse of Reason*, secondo il quale – come i «sistemi metafisici» della «ragione oggettiva» avevano compreso seppure «in forma parzialmente mitologica» – la seconda guerra mondiale e le sue conseguenze avevano ormai messo sotto gli occhi di tutti che ogni cosa è perduta, anche «l'autoconservazione» del soggetto cui la ragione strumentale mira, se si perde il riferimento

<sup>73</sup> *Ibidem*.

<sup>74</sup> *WaB*, p. 105; tr. it. cit., p. 35.

<sup>75</sup> Cfr. *supra*, nota 12.

critico a «un ordine sovraindividuale» fondato in ultima istanza sulla «solidarietà sociale»<sup>76</sup>. Un concetto quest'ultimo, sia detto per inciso, cui non è possibile riportare, nemmeno con le debite cautele, la nozione di “relazione sociale” che pure svolge un ruolo di primissimo piano nella sociologia comprendente di Max Weber configurandosi come l'orizzonte entro il quale anche l'agire oggettivamente razionale rispetto allo scopo (ossia l'agire che fa riferimento ai risultati della scienza moderna) innanzitutto e per lo più si esplica. Difatti, nei *Soziologische Grundbegriffe* (il primo capitolo della versione post-bellica di *Wirtschaft und Gesellschaft*), subito dopo aver stabilito che è possibile parlare di *soziale Beziehung* ogni qualvolta che un «agire sociale» (ossia «un agire che sia riferito – secondo il suo senso, intenzionato dall'agente o dagli agenti – al comportamento di altri individui, e orientato nel suo corso in base a questo»)<sup>77</sup> implichi una forma di *reciproco* riferimento di senso<sup>78</sup>, Weber, con spietato realismo, mette in guardia il lettore dal rischio di incorrere nell'errore di interpretare la reciprocità insita nel concetto stesso di relazione sociale come solidarietà. «Il concetto di relazione sociale – egli scrive – non asserisce *nulla* in merito alla sussistenza o meno di una “solidarietà” tra gli individui che agiscono»<sup>79</sup>. Questo significa che la lotta in ogni sua veste, la guerra, l'inimicizia, l'elusione o la rottura di una stipulazione, la concorrenza economica o erotica sono forme di relazione sociale al pari dell'amicizia, dello scambio di mercato, dell'amore sessuale, della comunità nazionale o di ceto, del legame di classe, della solidarietà umana ecc.

Bisogna tuttavia rilevare che l'assenza di un più serrato confronto col tema weberiano della “chiarezza” non resta privo di conseguenze nel complesso itinerario di pensiero di Horkheimer. Ciò risulta particolarmente evidente a partire dagli anni in cui il filosofo francofortese è costretto ad abbandonare le proprie speranze rivoluzionarie, e con esse l'idea di una redenzione intramondana dell'uomo ormai prossima, di un messianismo tutto terreno. Idea sulla base della quale già nel 1919 egli aveva seguito con trepida partecipazio-

<sup>76</sup> Cfr. *supra*, nota 22. Come abbiamo visto, nella seconda metà degli anni Trenta Horkheimer propone anche una interpretazione “demistificante” del tema weberiano della chiarezza che egli pone in stretta connessione con la pretesa degli intellettuali borghesi di «star sospesi sopra le classi» (cfr. *supra*, nota 32).

<sup>77</sup> M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie. Unvollendet 1919-1920, MWG, I/23*, hrsg. von K. Borchardt, E. Hanke und W. Schluchter, Tübingen, Mohr, 2013, p. 149; tr. it. *Economia e società*, 5 voll., a cura di P. Rossi, Milano, Edizioni di Comunità, 1995, vol. I, p. 4.

<sup>78</sup> Cfr. *ivi*, p. 177; tr. it. cit., p. 23: «Per “relazione” sociale si deve intendere un comportamento di più individui *instaurato* reciprocamente secondo il suo contenuto di senso e orientato in conformità».

<sup>79</sup> *Ivi*, p. 177; tr. it. cit., p. 24.

ne l'esperimento fallito degli spartachisti. Idea sulla base della quale, undici anni dopo, nel 1930, egli si chiedeva – «col cuore palpitante» e con la stessa «speranza» con la quale «un malato di cancro si aggrappa alla notizia incerta che probabilmente si è trovato un rimedio per combattere la sua malattia» – se nella Russia sovietica era «ancora in corso» il «doloroso tentativo di superare» la «orribile ingiustizia sociale» propria del «mondo imperialista»<sup>80</sup>.

Il periodo in questione è – come ho accennato in precedenza – quello delle grandi purghe staliniane della seconda metà degli anni Trenta, della guerra mondiale e dell'immediato dopoguerra. Non a caso in *Eclipse of Reason* il processo di depoliticizzazione del pensiero di Horkheimer è già, in buona sostanza, avvenuto. L'unica forma di prassi percorribile diviene «il continuo sforzo teoretico di sviluppare la verità filosofica», giacché proprio «questo concetto della verità», questo «chiamare le cose col loro vero nome» – che la teoria critica eredita dai «sistemi classici della ragione oggettiva» pur essendo al contempo consapevole che questi ultimi sono ormai «insostenibili» – è ciò che «permette alla filosofia di combattere, se non di superare, gli effetti demoralizzanti e mutilanti del formalizzarsi della ragione»<sup>81</sup>. Va anche detto che nei decenni successivi, ossia sullo sfondo della “guerra fredda”, superare gli effetti mutilanti della ragione strumentale apparirà a Horkheimer – nonostante lo sforzo teoretico della filosofia – sempre più difficile. Emblematico, da questo punto di vista, un passo di *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen* (1970) nel quale si legge: «Tramite la potenza in via di sviluppo della tecnica, l'aumento della popolazione, la ristrutturazione dei singoli popoli in gruppi rigidamente organizzati, tramite una competizione senza risparmio di colpi tra i blocchi contrapposti di potenza, a me sembra inevitabile la totale amministrazione del mondo. [...] Io credo che gli uomini in siffatto mondo amministrato non potranno sviluppare liberamente la 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. L'individualità giocherà un ruolo sempre più piccolo»<sup>82</sup>.

<sup>80</sup> M. Horkheimer, *Dämmerung. Notizen in Deutschland* (raccolta di appunti degli anni 1926-1931 pubblicati a Zurigo nel 1934 sotto lo pseudonimo di Heinrich Regius), in *MHGS*, Band 2: *Philosophische Frühschriften 1922-1932*, hrsg von G. Schmid Noerr, Fischer, Frankfurt am Main 2012, pp. 309-452, p. 389; tr. it. *Crepuscolo. Appunti presi in Germania 1926-1931*, a cura di G. Backhaus, Torino, Einaudi, 1977, p. 78.

<sup>81</sup> *ER*, p. 127; tr. it. cit., p. 154.

<sup>82</sup> M. Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Gespräch mit Helmut Gumnior* (1970), in *MHGW*, Band 7: *Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973*. 1. *Philosophisches* 2. *Würdigungen* 3. *Gespräche*, hrsg. von G.

Tuttavia, anche entro questo fosco orizzonte – in cui, *mutatis mutandis*, sembra riecheggiare, estesa a livello planetario, la profezia weberiana di un processo di pietrificazione burocratico-amministrativa della vita sociale partorita inaspettatamente proprio dal seno stesso dell'Occidente moderno – una qualche opzione di fondo d'ordine pratico-politico occorre anche alla teoria critica che voglia essere adeguata al proprio tempo, diverso da quello in cui il problema all'ordine del giorno era di dare una risposta difensiva all'incombere delle tiranidi di destra. E Horkheimer non sembra nutrire dubbi a riguardo. Ad esempio nella *Premessa* ai due volumi di *Kritische Theorie* – che raccolgono una serie di saggi degli anni Trenta ma sono pubblicati nel 1968 (l'anno della “contestazione globale” contro gli stili di vita del mondo occidentale) – egli individua la priorità odierna nel «proteggere» e, se possibile, «estendere» la «limitata ed effimera libertà del singolo» la quale non va messa «a repentaglio con delle azioni senza prospettiva»<sup>83</sup>. A tale proposito, richiamando in guisa di nume tutelare Rosa Luxemburg e segnatamente la sua critica all'eliminazione della democrazia da parte di Lenin e di Trotskij vista come rimedio peggiore del male, Horkheimer afferma che la «dubbia democrazia» del blocco di potenza che definisce se stesso “mondo libero”, pur «con tutti i suoi difetti», è in ogni caso «sempre meglio della dittatura che oggi conseguirebbe da un suo rovesciamento»<sup>84</sup> fondato sulla «applicazione sconsiderata e dogmatica della teoria critica alla pratica», la quale, «nella realtà storica mutata»<sup>85</sup>, sortirebbe soltanto l'effetto paradossale di «accelerare il processo che invece dovrebbe denunciare» e di «contribuire da sinistra all'avanzata della burocrazia totalitaria»<sup>86</sup>. Allo stesso modo, nella conferenza veneziana del 1969 intitolata *Kritische Theorie gestern und heute* e tenuta a poche settimane dalla morte di Adorno, Horkheimer dichiara: «la nostra teoria critica più recente non si è battuta più per la rivoluzione, perché dopo la caduta del nazismo nei paesi dell'Occidente la rivoluzione condurrebbe a un nuovo terrorismo, a una situazione terribile»<sup>87</sup>. Nel tempo presente si tratta invece di

Schmid Noerr, Frankfurt am Main, Fischer, 2014, pp. 385-404, pp. 401-402; tr. it. *La nostalgia del totalmente Altro*, a cura di R. Gibellini, Brescia, Queriniana, 1977, pp. 97-98.

<sup>83</sup> M. Horkheimer, *Vorwort zur Neupublikation* (1968), in MHGW, Band 3, cit., pp. 14-19, p. 17; tr. it. *Premessa alla ripubblicazione di questi scritti*, in Id., *Teoria critica*, cit., vol. I, pp. XXXIX-XLIV, p. XLII.

<sup>84</sup> *Ibidem*.

<sup>85</sup> Ivi, p. 14; tr. it. cit., p. XXXIX.

<sup>86</sup> Ivi, p. 17; tr. it. cit., p. p. XLII.

<sup>87</sup> M. Horkheimer, *Kritische Theorie gestern und heute* (conferenza del 1969 pubblicata nel 1972), in MHGW, Band 8: *Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973. 4. Soziologisches. 5. Universität und Studium*, hrsg. von G. Schmid Noerr, Frankfurt am Main, Fischer, 1985, pp. 336-353, p. 341; tr. it. *La teoria critica ieri e oggi*, in Id., *La società di transizione. Individuo e organizzazione nel mondo globale*, cit., pp. 164-180, p. 168.

«salvaguardare ciò che un tempo si chiamava liberalismo, l'autonomia del singolo» e di «assicurare l'autonomia soggettiva al maggior numero possibile»<sup>88</sup>, un obiettivo, quest'ultimo, in assenza del quale anche il perseguimento della solidarietà sociale e dell'eguaglianza risulterebbe destituita di ogni senso al cospetto del continuo progredire dell'amministrazione totale del mondo.

Citazioni di questo genere potrebbero agevolmente essere moltiplicate. Qui occorre invece notare, avviandosi alla conclusione del discorso, che anche in questo caso sembra di risentire, *mutatis mutandis*, la domanda drammatica che nel maggio del 1918 Max Weber – prendendo lucidamente atto dell'indispensabilità degli apparati burocratici entro tutti gli ambiti della vita sociale moderna – si poneva in *Parlament und Regierung*: «Come è ancora realmente possibile, di fronte a questo predominio della tendenza alla burocratizzazione, salvare qualche residuo di una libertà di movimento in qualche senso “individualistica”?»<sup>89</sup>. Un interrogativo la cui urgenza andava in lui di pari passo con una convinzione: quella secondo la quale sarebbe «una grossolana illusione credere che senza queste conquiste dell'epoca dei “diritti dell'uomo” riusciremmo oggi – anche i più conservatori tra noi [figli del moderno Occidente] – realmente a vivere»<sup>90</sup>. Il che certamente rivela, sotto questo profilo, un suo eccessivo ottimismo, il quale balza agli occhi se solo si considera quella porzione di storia europea della prima metà del secolo scorso che egli non fece in tempo a vivere.

Resta però da chiedersi come si configurino e come possano configurarsi in Horkheimer la “limitata ed effimera libertà del singolo” e la sua “autonomia soggettiva” nel momento in cui esse non sono strutturalmente agganciate, nel senso e nei limiti tracciati da Weber, a quell'apporto di chiarezza e di riflessione su di sé e sulle proprie scelte che la scienza nella sua attuale configurazione (non un'ipotetica “nuova scienza”) e la filosofia come disciplina speciale sono in grado di fornire. Nel severo orizzonte del mondo razionalizzato, burocratizzato e disincantato, nel quale ci troviamo a vivere e a operare, solo un tale aggancio garantisce difatti di avere fino in fondo a che fare con una “libertà del singolo” e con una “autonomia soggettiva” che, assumendo su se stessa il

<sup>88</sup> Ivi, pp. 347-348; tr. it. cit., p. 175.

<sup>89</sup> M Weber, *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland. Zur politischen Kritik des Beamtentums und Parteiwesens* (1918), in *MWG, I/15: Zur Politik im Weltkrieg. Schriften und Reden 1914-1918*, hrsg. von W. J. Mommsen in Zusammenarbeit mit G. Hübinger, Tübingen, Mohr, 1984, pp. 421-596, pp. 465-466; tr. it. *Parlamento e governo. Per la critica politica della burocrazia e del sistema dei partiti*, a cura di F. Fusillo, Roma – Bari, Laterza, 2002, p. 37.

<sup>90</sup> Ivi, p. 466; tr. it. cit., p. 37. Il medesimo discorso Weber avrebbe potuto far valere anche per i “più rivoluzionari” tra i figli del mondo occidentale moderno.

proprio contraddittorio legame con l'apparato, con la "macchina", possa produttivamente configurarsi come una controparte all'altezza di quest'ultima<sup>91</sup>: di avere a che fare cioè, per dirla nei termini piuttosto aspri del saggio su Roscher e Knies, con «quel concetto di "personalità" che trova la propria "natura" nella costanza dei suoi rapporti interni con determinati "valori" e "significati" ultimi della vita i quali, nel suo fare, si trasformano in moneta corrente come scopi e si convertono così in un agire razionale di carattere teleologico» – una personalità, dunque, che si colloca agli antipodi della sempre risorgente «accezione romantico-naturalistica» di questa nozione la cui «sacralità autentica» non risiede affatto «nel "sottofondo" oscuro, e indistintamente vegetativo, della vita personale, cioè in quella "irrazionalità" che poggia sull'intreccio di un'infinità di condizioni psicofisiche dello sviluppo, del temperamento e della sensibilità, e che la "persona" *condivide* con l'animale»<sup>92</sup>.

<sup>91</sup> Sul tema si veda K. Löwith, *Max Weber und Karl Marx* (1932), in Id., *Sämtliche Schriften*, Band 5: *Hegel und die Aufhebung der Philosophie – Max Weber*, Stuttgart, Metzler, 1988, pp. 324-407; tr. it. *Max Weber e Karl Marx*, a cura di A. Künkler-Giavotto, in Id., *Marx, Weber, Schmitt*, Roma – Bari, Laterza, 1994, pp. 1-90.

<sup>92</sup> M. Weber, *Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie. Zweiter und dritter Artikel. II. Knies und das Irrationalitätsproblem* (1905-1906), in *MWG*, I/7, cit., pp. 240-379, p. 362; tr. it. *Roscher e Knies e i problemi logici dell'economia politica di indirizzo storico* [secondo e terzo articolo]. *Knies e il problema dell'irrazionalità*, in Id., *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, cit., pp. 45-136, pp. 124-125.



# Une maladie de la raison? La métaphore médicale dans la théorie critique de Horkheimer

Katia Genel

*A disease of reason? The medical metaphor in Horkheimer's Critical Theory*

*Abstract:* Despite a certain unity in the critical method, which starts from the diagnosis of social evils to sketch out perspectives for social transformation, the article starts from the observation that Horkheimer's diagnosis of an "original disease of reason" and Honneth's of "pathologies of reason" are not identical. They do not encompass the same conception of reason, nor do they imply the same understanding of social organization and, ultimately, of the nature of critique. In contrast to Honneth's diagnosis of a deformation of reason by historical processes, suggesting that there is a normal state of reason that can be restored, the article highlights the specificity of Horkheimer's radical social critique, which takes as its starting point reason's original complicity with domination, via its tendency to dominate nature, and reason's self-destructive character. If Horkheimer's diagnosis makes emancipation more difficult to achieve, it nonetheless continues to rest on a certain faith in philosophy, insofar as it strives to reflect on its complicity with domination, and on a specific conception of history, understood not as development towards progress but as remembrance.

*Keywords:* Critique; Philosophy; Reason; Disease; Pathology; Domination.

Dans la théorie critique qu'il élabore, Horkheimer a fréquemment recours à une métaphore médicale, celle de «maladie de la raison». La raison serait originellement frappée d'une «maladie», ce qui expliquerait sa connivence avec la domination et son caractère autodestructeur. Cette complicité originelle entre la raison et son autre engage Horkheimer à développer toute une critique de la philosophie moderne puis des Lumières, lesquelles se fondent sur les effets émancipateurs de la raison. Les analyses de Horkheimer opèrent à deux niveaux: dans certains passages, Horkheimer traite spécifiquement des philosophies modernes (Vico ou Montaigne dans les *Débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*; Kant et Hegel, mais aussi Descartes et Bacon dans la *Dialectique de l'Aufklärung*; d'autres textes s'appuient davantage sur Voltaire et les Lumières françaises par exemple<sup>1</sup>).

<sup>1</sup> Cf. Horkheimer, *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, Paris, Payot, 1974 ; Horkheimer et Adorno,

En d'autres endroits, Horkheimer s'attache de manière générale au travail et aux opérations de la pensée, en recourant au concept de raison<sup>2</sup>; il dialectise rationalité et mythologie en général. Il nous semble que les deux démarches ne sont pas contradictoires<sup>3</sup>. Nous nous focaliserons ici sur les analyses plus «adorniennes» de Horkheimer touchant la raison; nous n'entrerons pas dans les détails du rapport de Horkheimer à la philosophie, notamment la philosophie des Lumières, mais nous nous efforcerons de l'éclairer en quelque sorte de biais, en essayant de comprendre ce qu'il veut dire quand il évoque une maladie originelle de la raison, pour désigner (ce qu'il fait de manière croissante avec Adorno) une «raison en conflit avec elle-même»<sup>4</sup>, une dialectique affectant la pensée des Lumières, un processus d'auto-destruction de la raison, qui rend impossible de poursuivre simplement le rationalisme des Lumières. Horkheimer adopte ainsi une démarche radicale en diagnostiquant une maladie consubstantielle à la raison. Et s'il réaffirme clairement une confiance dans la raison, indiquant que son projet avec Adorno était bel et bien de «sauver l'Aufklärung»<sup>5</sup> (tout en admettant que cela n'apparaissait pas suffisamment dans *Dialektik der Aufklärung*), le geste de sauvetage semble mis en péril par le diagnostic de cette maladie même. Nous sommes au cœur de ce que Habermas tenait pour une contradiction performative: comment sauver la raison par la raison, comment sauver rationnellement une raison viciée?

Pour mesurer la spécificité de la conception horkheimerienne de la raison, il nous faut la mettre en perspective. L'idée de «maladie» originelle de la raison peut être appréhendée par le détour d'une problématique plus contemporaine: on observe en effet depuis quelques années une inflation du vocabulaire de la

*Dialectique de la raison. Fragments philosophiques*, Paris, 1974; Horkheimer, «La raison en conflit avec elle-même. Quelques remarques sur les Lumières [1946]», in *Le laboratoire de la Dialectique de la raison*, Paris, FMSH, 2013, p. 277 sqq.

<sup>2</sup> C'est pourquoi la traduction d'Eliane Kaufholz, traductrice française de *Dialektik der Aufklärung* par *La dialectique de la raison*, n'est pas aussi fautive qu'il n'y paraît.

<sup>3</sup> Je ne souscris donc pas complètement à l'analyse de John Abromeit, que je trouve malgré tout excellente, selon laquelle les deux modèles de traitement des Lumières, l'un plus historique et propre à Horkheimer, l'autre plus généralisant et commun avec Adorno, voire imposé par Adorno, sont divergents. Il y a selon moi une oscillation dans *Eclipse de la raison* entre les deux modèles, oscillation qui construit des concepts complexes de philosophie et de raison, concepts qui conservent une force de diagnostic historique (J. Abromeit, «Généalogie et historicisme critique: deux modèles de l'*Aufklärung* dans les écrits de Horkheimer et Adorno», in *La dialectique de la raison: sous bénéfice d'inventaire*, sous la direction de K. Genel, Paris, FMSH, 2017).

<sup>4</sup> C'est le titre de l'essai de Horkheimer évoqué ci-dessus, «La raison en conflit avec elle-même», écrit en 1946.

<sup>5</sup> C'est le titre d'une discussion menée en 1946 entre Horkheimer et Adorno, voir *Le laboratoire de la Dialectique de la raison*, op. cit., p. 263 sqq.

«pathologie sociale» dans la philosophie critique contemporaine (notamment autour des travaux d'Axel Honneth, qui tire lui-même ce concept de Habermas), qui a donné lieu à une réflexion sur la «pathologie de la raison»<sup>6</sup>. Il relève en général de la démarche critique elle-même, qu'Honneth fait remonter à Horkheimer, et au-delà à Marx et surtout Hegel, de partir d'un diagnostic, malaise ou dysfonctionnement de la société. Honneth identifie dans la mise au jour d'une pathologie de la raison elle-même, que les processus historiques peuvent venir déformer, la spécificité de la démarche de l'école de Francfort. Or s'il est vrai qu'un élément de diagnostic doit nécessairement intervenir dans toute démarche critique (c'est même ce qui fait la spécificité d'une conception que l'on peut appeler «immanente» de la critique, qui n'est ni purement externe – construction de principes *a priori* – ni purement interne et locale, car elle prétend à l'universalité), ce diagnostic peut revêtir des formes très différentes, révélant des pratiques critiques diverses et des conceptions diverses du rôle «thérapeutique» de la théorie. La conception de la maladie (le terme de pathologie n'est pas véritablement utilisé) que développe Horkheimer est très spécifique; en parlant de «pathologie de la raison», Honneth s'écarte du diagnostic critique aussi bien que du «traitement» envisagé dans la première génération de l'école de Francfort, car il fait implicitement référence à un état normal de la raison que certaines conditions sociales viennent empêcher de fonctionner. Les termes de «maladie originelle de la raison» (Horkheimer) et ceux de «pathologies de la raison» ou de «pathologie sociale de la raison» ne recouvrent pas la même conception de la raison; ils n'impliquent pas non plus la même compréhension de l'organisation sociale, ni du rôle de la philosophie.

Derrière la métaphore de la maladie, comme derrière celle de la pathologie, il n'est pas tant question ici de soupçonner l'existence d'une pensée conservatrice ou réactionnaire d'un corps social malade qu'il conviendrait de régénérer (Honneth se défend clairement d'un tel écueil). Il s'agit plutôt de réfléchir à la manière dont on conçoit l'état normal de la raison qu'il faudrait viser socialement, voire l'état normal qui existerait idéalement avant toute déformation de la raison. Nous procéderons en trois temps. Nous analyserons d'abord le diagnostic horkheimerien d'une maladie originelle de la raison (I); nous dégagerons ensuite ses implications concernant l'analyse des Lumières (II); nous ferons alors une brève comparaison entre la conception horkheimerienne de la maladie de la raison et la conception que défend Honneth de la patholo-

<sup>6</sup> Cf. A. Honneth, «Une pathologie sociale de la raison», in Id., *La société du mépris*, Paris, La découverte, 2006.

gie de la raison (III). En conclusion, nous considérerons, à partir des échecs des philosophies passées, le rôle «thérapeutique» qu'assigne Horkheimer à la philosophie, en réfléchissant notamment à la conception de l'histoire qui est pré-supposée (IV).

### 1. *Le diagnostic d'une maladie de la raison*

Lorsqu'il évoque une maladie de la raison, ce qui est récurrent dans ses textes des années 1940, Horkheimer considère un vice originel de la rationalité.

S'il nous fallait parler d'une maladie qui affecte la raison, il serait nécessaire de comprendre que cette maladie n'a pas frappé la raison à un moment historique donné, mais qu'elle a été inséparable de la nature de la raison dans la civilisation telle que nous l'avons connue jusque-là. La maladie de la raison c'est que la raison naquit de la tendance impulsive de l'homme à dominer la nature et le "rétablissement" dépend de la connaissance de la nature de la maladie originelle et non point de la guérison de ses symptômes les plus tardifs<sup>7</sup>.

Avant cette référence à la maladie de la raison, les textes de Horkheimer avaient souvent évoqué des maux sociaux. Il ne s'agissait pas forcément de maladies, mais d'états négatifs. Ces maux sociaux sont au cœur de la définition de la démarche critique.

Or il existe une conduite humaine [la conduite critique] qui prend pour objet la société elle-même. Elle ne vise pas simplement à éliminer quelques défauts sociaux; ils lui apparaissent bien plutôt comme nécessairement liés à l'organisation d'ensemble de l'édifice social. Cette conduite est qualifiée de critique<sup>8</sup>.

On part d'une situation sociale «fausse» ou «déficiente» prise *dans son ensemble*, et non pas de fissures à colmater<sup>9</sup>. Cette référence à un état global de négativité sociale est emblématique de la méthode critique négativiste, qui part de ce qui ne va pas pour dessiner des perspectives de transformation de l'ensemble de la société. Par la suite, dans les années 1940, cette déficience ou carence est celle de la rationalité: c'est la raison qui est considérée comme malade<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> M. Horkheimer, *Eclipse de la raison*, ouvr. cité, p. 182.

<sup>8</sup> M. Horkheimer, «Théorie traditionnelle et théorie critique» in *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Paris, Gallimard, 1996, p. 28.

<sup>9</sup> C'est cette situation qui est d'emblée traduite en termes d'anomie par Honneth, *La société du mépris*, ouvr. cité, p. 114.

<sup>10</sup> Notons que le texte «La raison en conflit avec elle-même» évoque également une maladie de la raison: «La raison

Cette maladie en quelque sorte originelle, consubstantielle à la raison, vient d'une «tendance impulsive de l'homme à dominer la nature»<sup>11</sup>. Cette affirmation permet ensuite à Horkheimer de tenir sous le même concept des manifestations apparemment très éloignées de la raison, et de relier la raison, entendue comme tendance à dominer la nature, à la «folie collective» constatée aujourd'hui «des camps de concentration jusqu'aux réactions, en apparence des plus inoffensives, de la culture de masse». Cette folie de la raison était contenue dans les premières figures de la raison, «dans l'objectivation primitive, dans la contemplation intéressée du monde en tant que proie par le premier homme». C'est une thèse forte, qui lui a été souvent reprochée; on lui a objecté qu'il ne parvenait pas à saisir – à la différence par exemple d'Arendt – la spécificité de la domination nationale-socialiste et de l'antisémitisme qui la nourrissait. La raison contient par nature la folie parce qu'elle repose sur un rapport de domination à la nature, et ce qui s'exprime dans l'apparemment fou est une figure, certes dévoyée, de la raison. Telle est la thèse sous sa forme radicale, bâtie selon le fameux «art de l'exagération» qui est la marque de la méthode critique<sup>12</sup>. La cause de la maladie est le rapport à la nature. La raison «a fait de la nature un simple objet et n'a pas su découvrir la trace d'elle même dans une telle objectivation, que ce soit dans les concepts de matière et de choses, ou dans ceux de Dieux et d'esprit». L'autocritique de la raison supposera de découvrir sa trace dans la raison. La formalisation de la raison implique un assujettissement de la nature, réduisant le moi à être un simple instrument de répression. La domination sur la nature interne, celle sur la nature externe, et celle sur les autres hommes, sont étroitement liées, et c'est toute la difficulté de l'émancipation<sup>13</sup>.

C'est pourquoi on peut dire qu'on passe, dans les écrits de Horkheimer, d'une problématisation de l'individu et de l'autonomie, à une problématisation de l'émancipation et de la fin de l'individu, à mesure que se radicalise

semble souffrir aujourd'hui d'une sorte de maladie. C'est vrai dans la vie de l'individu comme dans celle de la société. L'individu paie les performances formidables de l'industrie moderne, ses aptitudes techniques accrues et son accès aux biens et services, d'une impuissance grandissante face au pouvoir concentré de la société, qu'il est supposé contrôler. Il est perpétuellement engagé dans le façonnement de toute son existence, jusqu'à l'impulsion la plus minuscule, selon des schémas préfabriqués de comportement et de sentiment» (M. Horkheimer, «La raison en conflit avec elle-même», art. cité, p. 278). Ici, l'opposition de deux rationalités est envisagée comme une opposition entre science et religion, entre recherche de vérité et de connaissance, et buts et destins des hommes (*ibid.*, p. 279).

<sup>11</sup> M. Horkheimer, *Eclipse de la raison*, ouvr. cité, p. 182.

<sup>12</sup> Adorno parle de cet art de l'exagération dans *Minima moralia* à propos de la psychanalyse, mais aussi dans sa contribution à la «querelle du positivisme» à propos de la méthode dialectique elle-même.

<sup>13</sup> M. Horkheimer et Th.W. Adorno, *Dialectique de la raison. Fragments philosophiques*, ouvr. cité.

la critique des Lumières. Si la problématique de l'autonomie saisit la liberté du côté de l'autodétermination, la problématique de l'émancipation vient en quelque sorte prendre en charge le problème de la liberté lorsque l'organisation sociale rationnelle puis l'autonomie individuelle apparaissent de moins en moins effectives: il faut alors penser le mouvement par lequel il est possible de se dégager de la domination. L'émancipation désigne le processus par lequel la liberté se conquiert à partir d'une situation de domination. On ne se libère pas de la société, mais d'un rapport interne du sujet aux formes sociales – l'émancipation passe par une autoréflexion du sujet sur ses conditions sociales et historiques. Il ne s'agit donc pas pour l'individu de sortir de la société, mais de sortir de rapports qui le coupent de la société et par conséquent l'aliènent.

Pour revenir sur le vocabulaire médical très présent dans le texte lorsqu'il s'agit de désigner le rapport dialectique de la raison et de la nature (maladie, cure [*Kur*], rétablissement [*Genesung*]), on peut noter que le modèle est alors la maladie mentale. C'est bien la folie ou le délire, qui frappe la raison, comme l'a très bien montré Agnès Grivaux<sup>14</sup>. Dans *Eclipse de la raison*, Horkheimer parle aussi spécifiquement de «paranoïa», cette folie qui bâtit des théories logiquement élaborées de la persécution, et qui n'est pas simplement une parodie de la raison mais se manifeste «en toute forme de raison qui n'est que recherche de buts déterminés». L'idée n'est pas que la paranoïa imiterait la raison, mais qu'il y a de la paranoïa dans la raison dans la mesure où elle projette sur le monde ce qu'elle refuse d'elle-même. Comme l'explique A. Grivaux, le «déploiement de la raison», *l'Aufklärung*, «mène à la folie au sens psychanalytique du terme: le déni de la nature en l'homme, qui conduit à la domination collective de la nature et à la réduction de la pensée individuelle à une simple 'qualification' sur le marché du travail». Cette folie «empêche la pensée réflexive de contenir le déploiement des mécanismes psychiques occasionnés par la domination – la fureur, la frustration, la souffrance, et surtout la projection pathologique de la paranoïa»<sup>15</sup>. En ce sens, c'est sur le mode de la folie que la raison se laisse aller à son impulsion.

«Contenir le déploiement» de ces mécanismes: c'est la tâche de la raison, que Horkheimer comprend comme «la réflexion sur la maladie du monde»

<sup>14</sup> A. Grivaux, «Le délire de la raison? Psychanalyse et critique de la raison dans *La dialectique de la raison*», in *La dialectique de la raison: sous bénéfice d'inventaire*, dirigé par K. Genel, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 2017, p. 139-152.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 151.

telle qu'elle est produite et reproduite par l'homme (*Eclipse de la raison*, p. 183). Cela seul lui permet de réaliser ce qui est raisonnable en elle. Avant de voir de quoi il est question dans cette réflexion, soulignons que la raison va devoir instaurer un autre rapport à la nature, puisqu'elle est, selon Horkheimer, malade de la nature, de son rapport à la nature.

## 2. *La raison contre elle-même, l'analyse des Lumières et de la modernité*

La «réflexion» sur «la maladie du monde» est une forme d'autocritique. Horkheimer investit ici le terrain de l'*Aufklärung*, mais considère que l'*Aufklärung* est sinon cause en quelque manière, du moins partie prenante, de la maladie. Dans «La raison en conflit avec elle-même», la nature de l'auto-réflexion de la raison sur ses propres tendances est à nouveau précisée: d'une part, Horkheimer rappelle qu'il faut éviter ce qu'il appelle dès 1931 toute «transfiguration», toute doctrine harmonisante; d'autre part, il insiste sur le fait que l'émancipation de la raison passe l'émancipation de sa propre peur du désespoir, et il faut entendre ici plus généralement une émancipation de sa propre peur en général.

On pourrait définir la tendance autodestructrice de la raison dans son champ conceptuel propre comme étant la dissolution positiviste des concepts métaphysiques jusqu'au concept de raison lui-même. La tâche philosophique est alors d'insister sur le fait de mener l'effort intellectuel jusqu'à la pleine réalisation des contradictions, résultant de cette dissolution, entre les différentes branches de la culture et entre la culture et la réalité sociale, plutôt que la tentative de rafistoler les fissures dans l'édifice de notre civilisation par n'importe quelle doctrine harmonisante ou faussement optimiste. Loin de nous engager dans un rêve romantique, comme l'ont fait de si nombreux critiques éminents des Lumières, nous devrions les encourager à aller de l'avant, même face à leurs conséquences les plus paradoxales. [...] L'espoir de la raison réside dans son émancipation par rapport à sa propre peur du désespoir<sup>16</sup>.

Horkheimer semble décrire une épreuve de lucidité de la raison face à sa peur du désespoir qui correspond à une libération à l'égard des doctrines transfiguratrices. Mais plus généralement, la raison doit affronter ses propres affects, et notamment la peur – dont on sait qu'elle est au cœur de la définition de l'*Aufklärung*. «L'*Aufklärung*, au sens large de pensée en progrès, a eu pour but de libérer les hommes de la peur et les rendre souverains. Mais la terre, entièrement 'éclairée', resplendit sous le signe des calamités triomphant

<sup>16</sup> *Le laboratoire de la Dialectique de la raison*, ouvr. cité, p. 290-291.

partout.»<sup>17</sup> Dans *Eclipse de la raison*, Horkheimer précise: «Pour émanciper l'homme de la peur: la dénonciation de ce qui est communément appelé raison est le plus grand service que la raison puisse rendre»<sup>18</sup>. La raison étant aliénée dans sa propre impulsion naturelle, le problème de la philosophie est le problème affectif de la peur. La philosophie doit refuser la peur et la diminution de la capacité à penser. Reste donc à définir un autre rapport à la nature, qui ne soit pas un rapport de maîtrise, et favoriser d'autres affects que la peur<sup>19</sup>.

Il est intéressant de noter que Horkheimer et Adorno évoquent encore la maladie de la raison dans une discussion de 1946 intitulée «Sauver l'Aufklärung», au cours de laquelle ils reviennent sur le concept d'*Aufklärung* en dégageant sa dimension positive (ils distinguent une bonne et une mauvaise *Aufklärung*<sup>20</sup>) et tentent de clarifier leur propre position en montrant que loin de tout irrationalisme, il s'agit dans leur projet d'un sauvetage de ce concept. La discussion revient nécessairement sur cette idée de maladie de la raison, «fil rouge» que Horkheimer et Adorno ont à leur disposition.

Adorno : Nous en avons bel et bien un [un fil rouge], à savoir que la raison est tombée malade. Il faut que nous parvenions à relier l'idée que la raison est tombée malade, et la possibilité qu'elle se rétablisse à travers sa maladie même, avec l'exigence qu'il faut ramener les formes de la conscience elles-mêmes à leur réalité sociale ou anthropologique, car elles constituent à la fois son sens propre et la raison de l'insuffisance de chaque forme de conscience singulière.

Horkheimer: En ce cas, nous traitons de nouveau de la dialectique de l'Aufklärung.

Adorno: Nous voulons à présent montrer ce qu'est le concept d'une raison juste.

Horkheimer: Pourquoi alors la raison est-elle tombée malade ? Nous nous empêtrons là dans une histoire extrêmement difficile [...].

Horkheimer: Je voudrais au fond partir d'une chose qui a davantage de contenu, d'une analyse de l'affirmation de soi au sein de la société de masse par exemple. Jusqu'où faut-il qu'on participe à la conservation de soi et où commence-t-elle à devenir folie<sup>21</sup>?

<sup>17</sup> M. Horkheimer et Th.W. Adorno, *Dialectique de la raison. Fragments philosophiques*, ouvr. cité, p. 21.

<sup>18</sup> M. Horkheimer, *Eclipse de la raison*, ouvr. cité, p. 193.

<sup>19</sup> Agnès Grivaux montre que Horkheimer et Adorno attribuent à la raison le rôle de la libération de la peur et de rendre les hommes souverains que Freud donne à la religion. La psychanalyse «intervient en effet pour critiquer la raison (*Aufklärung*) à la manière dont Freud avait critiqué la religion, c'est à dire en décelant ses soubassements pulsionnels, sa logique et sa potentielle dimension pathologique» (cf. A. Grivaux, in *La dialectique de la raison: sous bénéfice d'inventaire*, ouvr. cité, p. 144).

<sup>20</sup> «La pensée positive qui est revenue à elle-même doit être celle qui est capable de faire effectivement la distinction historique concrète entre spleen et idéal, la distinction entre espoir et désespoir. La mauvaise *Aufklärung* se départit, de par sa totalité absolue, du concept de différence; la bonne *Aufklärung* maintient, face au nivellement, le concept de différence. L'universel est en fait toujours le néant, mais si le concept peut mettre un point d'arrêt à sa propre universalité, alors il est à même de comprendre ce qui n'est rien» (*Le laboratoire de la Dialectique de la raison*, ouvr. cité, p. 265).

<sup>21</sup> *Le laboratoire de la Dialectique de la raison*, ouvr. cité, p. 275-276.

L'échange retranscrit dans ces protocoles de discussions demeure sinon énigmatique du moins ramassé. Horkheimer et Adorno évoquent, au moment de répondre à la question de savoir pourquoi la raison est tombée malade, la question de la folie en tant qu'elle passe par l'affirmation de la conservation de soi alors qu'il n'y a plus de soi à affirmer. Ainsi, ce qui est «en conflit» dans la raison elle-même, ce sont les dimensions subjective et objective: le processus de rationalisation est un processus de formalisation de la raison et de subjectivisation. Sa version objective se subjectivise et s'autodétruit; sa version subjective la vide de son contenu. Horkheimer décrypte l'histoire de la philosophie à la lumière de ce processus, et renvoie dos-à-dos matérialisme vulgaire et doctrines affirmatives suivant, à la manière de Kant, une voie demeurant ouverte:

puisqu'à notre époque la raison subjective et isolée triomphe partout avec des résultats fatals, la critique doit nécessairement se poursuivre en mettant l'accent sur la raison objective plutôt que sur les restes de la philosophie subjectivistes dont les traditions authentiques, à la lumière d'une subjectivisation avancée, apparaissent maintenant comme foncièrement objectivistes et romantiques<sup>22</sup>.

La piste donnée par Horkheimer pour le sauvetage de l'*Aufklärung* (qui n'apparaissait pas clairement dans la *Dialectique de l'Aufklärung*) est celle selon laquelle, par son autocritique, la raison reconnaisse la limite des deux concepts opposés de raison, subjectif et objectif. Il s'agit de comprendre la séparation et la relation réciproque des deux concepts: «l'idée de conservation de soi, ce principe qui pousse la raison subjective à la folie, est l'idée même qui peut sauver la raison objective d'un sort identique»<sup>23</sup>. Horkheimer poursuit: «seule mérite d'être appelée objective une définition des buts objectifs de la société qui inclut celui de la sauvegarde du sujet, le respect de la vie individuelle». Par là, la philosophie peut reconstruire les contradictions de la raison. Horkheimer donne quelques indications sur cette reconstruction. La raison doit reformuler ce qui était le «mobile» conscient ou inconscient des systèmes de la raison objective: le fait qu'ils pressentaient ou «exprimaient, sous une forme en partie mythologique, la compréhension exacte du fait que la conservation de soi ne peut être réalisée que dans un ordre supra-individuel, c'est-à-dire par le moyen de la solidarité sociale»<sup>24</sup>. Telles sont les pistes ouvertes par Horkheimer pour une autoréflexion de la raison qui dessine négativement une société émancipée.

<sup>22</sup> M. Horkheimer, *Eclipse de la raison*, ouvr. cité, p. 181.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 182.

### 3. De la maladie de la raison à la pathologie sociale

On peut faire un bref détour par la période contemporaine afin de souligner la distance qu'il y a entre cette position de Horkheimer (qui est à ce moment-là également celle d'Adorno), selon laquelle les différentes dimensions de la raison doivent être corrigées en étant dialectisées, et le schéma de la déformation qui sous-tend le diagnostic de Honneth d'une pathologie sociale de la raison. Celui-ci emprunte à Habermas cette idée d'une déformation historique de la raison qui est une pathologie, à entendre au sens d'une déviation par rapport à un état normal. Le vocabulaire médical en apparence partagé par tous les francfortois (celui de la maladie de la raison comme des pathologies de la raison) est au cœur de l'idée fondamentale de la théorie critique. Honneth exprime ainsi cette idée: «dans un sens qui lui est peut-être tout à fait spécifique, la Théorie critique insiste sur la médiation de la théorie et de l'histoire à travers un concept de rationalité socialement effective»<sup>25</sup>. Mais la manière dont on peut comprendre la réflexion sur la rationalité socialement effective est plurielle. Honneth ressaisit dans les termes suivants une caractérisation générale commune à Horkheimer, Marcuse, Habermas, Benjamin ou Adorno:

Le passé historique doit être compris d'un point de vue pratique comme un processus de développement dont les déformations pathologiques dues au capitalisme peuvent être dépassées uniquement en initiant un processus d'émancipation par la raison [*Aufklärung*] parmi les sujets impliqués<sup>26</sup>.

Derrière l'idée d'un jugement sur un état de négativité sociale, irréductible à une simple injustice, au sens d'une insuffisance des conditions sociales pour la réalisation de soi des sujets – qui serait exprimée par les concepts d'organisation irrationnelle (Horkheimer), de monde administré (Adorno), de société unidimensionnelle ou de tolérance répressive (Marcuse) –, il y a aussi un déplacement ou une subversion par Honneth des analyses de Horkheimer et Adorno. On note qu'il ne s'appuie pratiquement pas sur *Eclipse de la raison* ou *Dialectique de l'Aufklärung*, mais bien plutôt sur «Théorie traditionnelle et théorie critique». Honneth renvoie en effet à une déformation intervenant au cours d'un développement, à une déviation par rapport à un cours «normal», un développement malheureux par rapport à un état intact. Or si le couple du normal et du pathologique est au cœur de la philosophie sociale de

<sup>25</sup> A. Honneth, «Une pathologie sociale de la raison», art. cité, p. 103.

<sup>26</sup> *Ibid.*

Honneth, le vocabulaire de la maladie n'a pas le même sens dans la première génération. Pour Honneth, les concepts évoqués (monde administré, société unidimensionnelle etc.) «présupposent toujours normativement une constitution des relations sociales qui serait intacte dans la mesure où elle offrirait à tous les membres de la société la possibilité d'une réalisation de soi réussie»<sup>27</sup>. Chez Horkheimer et Adorno, dans une veine nietzschéenne, on trouve peu de considérations sur l'état normal de la raison; on ne trouve que des indications «minimes», à même la réalité sociale, comme des trouées au sein de ce qu'ils appelleront le monde administré. Inversement, chez Honneth et en vertu de la méthode critique qu'il utilise, l'idéal rationnel est davantage explicité: des rapports intersubjectifs puis des institutions abritent selon lui ce rationnel effectif, modèle des relations intactes susceptibles d'être déformées historiquement dans la réalité sociale.

Cette idée honnethienne d'une constitution intacte des relations sociales ne repose pas sur une référence à une maladie originelle, mais renvoie à une déviation par rapport à un idéal, alors qu'on peut dire que si un idéal de transparence affleure dans «Théorie traditionnelle et théorie critique» de Horkheimer, dont Honneth cite la formule selon laquelle les «contributions individuelles se complètent mutuellement de façon transparente», beaucoup d'autres passages présentent le social comme le lieu d'une nécessaire opacité à soi qui demeure difficile à percer<sup>28</sup>. Une seconde idée est très présente dans les reformulations de Honneth: l'idée d'une rationalité déficiente, autrement dit l'idée selon laquelle «la cause de la pathologie de la société capitaliste se situe dans un manque de rationalité sociale»<sup>29</sup>. Pour l'exposer rapidement, derrière Hegel dont la philosophie constitue un modèle de la critique des pathologies sociales<sup>30</sup>, c'est l'anomie durkheimienne qui sert de prisme pour décrypter la pathologie de la raison. Le déficit d'universalité rationnelle qui est à l'origine de la pathologie sociale du temps présent doit selon Honneth être expliqué de manière causale par un processus historique de déformation de la raison, qui seul permet d'éclairer, «même en l'absence de thématization publique», des «si-

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>28</sup> «La contradiction entre l'activité aveugle, concrète, de la société dans son ensemble et l'activité abstraite, consciente, de l'individu, contradiction que la théorie traditionnelle ne fait qu'entériner, doit être affrontée par la théorie critique, car elle résulte d'un état social dans lequel la collectivité qui pourrait maîtriser consciemment son propre processus d'ensemble est enchaînée à des mécanismes économiques aveugles et étrangers à son contrôle.» (M. Horkheimer, «Théorie traditionnelle et théorie critique», art. cité, p. 33).

<sup>29</sup> A. Honneth, «Une pathologie sociale de la raison», art. cité, p. 107.

<sup>30</sup> A. Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit (Les pathologies de la liberté)*, Paris, La découverte, 2009).

tuations d'anomie sociale»<sup>31</sup>. La réalisation sociale de l'universalité rationnelle est l'idéal à l'aune duquel on mesure les pathologies sociales, comme perte des possibilités de l'autoréalisation intersubjective. L'organisation institutionnelle présente d'ailleurs dans la suite de la pensée de Honneth un exemple de ces relations intactes. Il comprend l'institution comme ce qui se reproduit à travers le maintien des normes de rationalité inhérentes à la forme de l'entente communicationnelle; alors que l'organisation peut, pour Horkheimer et Adorno, avoir un fonctionnement irrationnel.

Finalement, au lieu de penser *une* raison qui, par définition, se sape elle-même dans les conditions du capitalisme en vertu de son impulsion à dominer la nature, ce sont plutôt *des* figures de la raison qui se trouvent opposées: une raison pleine, communicationnelle, est par exemple opposée à une raison tronquée, instrumentale. La pathologie n'est pas un vice originel du fonctionnement moderne de la raison, mais constitue plutôt une déviation par rapport à un idéal à atteindre.

#### 4. *La philosophie face à l'histoire: idéologie, progrès, thérapeutique*

La métaphore médicale permet d'établir la thèse selon laquelle raison et domination sont consubstantielles, ce qui engage une conception spécifique de la philosophie, du partage entre philosophie et idéologie, et des tâches d'une philosophie critique (en matière de thérapeutique). De cette analyse dialectique de la raison, découlent en effet en premier lieu une redéfinition du rôle de la raison, dans laquelle celle-ci conserve malgré tout une puissance spécifique – il y a bien une confiance dans la philosophie et dans la connaissance – et en second lieu, un traitement spécifique de la modernité et de la pensée moderne, sous la forme d'une critique des dangers idéologiques qu'elles portent. La tâche donnée à la philosophie, ainsi que le partage entre philosophie et idéologie, implique de repenser la correspondance entre les idées défendues et le moment historique, et finalement, de renouveler la conception de l'histoire.

Concernant le premier point, la puissance de la raison, on note que Horkheimer confère un rôle critique, dans *Eclipse de la raison* bien plus que dans *Dialectique de l'Aufklärung*, à la *philosophie*. La philosophie n'est ni un

<sup>31</sup> A. Honneth, «Une pathologie sociale de la raison», art. cité, p. 103.

outil, ni une recette (*Rezept*). Sa tâche émancipatrice est de dégager la signification des idéaux afin de leur restituer leur puissance de contradiction avec la réalité et donc de critique, et cela présuppose une certaine «approche du langage» que Horkheimer explicite surtout dans ce texte. *Eclipse de la raison* contient en effet une méditation sur la capacité propre au langage de réfléchir des impulsions à l'émancipation:

Les contenus et accents changeants des mots enregistrent l'histoire de notre civilisation. Le langage reflète les intenses aspirations des opprimés et le sort de la nature. Il libère l'instinct mimétique. Et la transformation de cet instinct en médiateur universel: le langage, plutôt qu'en action destructrice, signifie que des énergies nihilistes en puissance travaillent à la réconciliation.

### La philosophie doit

se montrer plus sensible aux témoignages étouffés du langage et sonder les couches d'expérience conservées en lui<sup>32</sup>.

Il existe donc une voie critique, réflexive, que la philosophie peut emprunter pour s'orienter vers l'émancipation malgré la maladie de la raison, ou compte-tenu de cette maladie consubstantielle.

Concernant le second point, la distinction entre philosophie et idéologie ainsi que le rapport qui se trouve établi à l'histoire, soulignons qu'en redéfinissant le rôle de la philosophie comme sauvetage des témoignages des couches d'expériences conservées dans le langage, Horkheimer développe en particulier, de façon plus marquée que dans la *Dialectique de l'Aufklärung*, une philosophie de l'histoire et une réflexion sur l'histoire de la pensée. Il s'agit de ne pas s'en tenir à la critique de ce qui précède, ce qui serait le moteur même des Lumières en tant que critique et dépassement de toute irrationalité et de toute mythologie<sup>33</sup>:

La philosophie serait la mémoire et la conscience du genre humain, et elle aiderait à empêcher que la marche de l'humanité ne ressemble à celle des pensionnaires d'un asile d'aliénés qui, sans aucun but, tournent en rond interminablement pendant leur heure de récréation<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> M. Horkheimer, *Eclipse de la raison*, ouvr. cité, p. 185 et 172.

<sup>33</sup> «Des stades idéologiques du passé ne seraient pas purement et simplement assimilés à la stupidité et la tromperie, verdict que la philosophie française des Lumières avait rendu contre la pensée médiévale. L'explication sociologique et psychologique de croyances antérieures serait distincte de toute condamnation et élimination philosophiques et, bien que dépouillées du pouvoir qu'elles possédaient dans le cadre de leur époque, ces connaissances serviraient à éclairer l'évolution actuelle de l'humanité» (*ibid.*, p. 192).

<sup>34</sup> *Ibid.*

Horkheimer insiste sur la nécessité pour la philosophie de pratiquer une négation qui n'a rien à voir avec un scepticisme puisque l'idée de vérité est toujours accessible. Cette négation doit notamment porter sur les idéaux qu'il faut nier comme fins dernières, mais sauver comme vérités relatives des décombres des fausses finalités. Ce qui fait dire à Horkheimer, dans une belle formule, qu'aussi déformés que puissent être les grands idéaux de la civilisation (justice, égalité, liberté), ils sont les «protestations de la nature contre son sort».

Au fond, lorsque Horkheimer formule son alternative «socialisme ou barbarie» («la théorie philosophique proprement dite n'a pas le pouvoir de trancher entre les formes dominantes du futur: tendance à la barbarie ou vision humaniste»<sup>35</sup>), il met en garde contre le schéma de développement de la rationalité empêchée. C'est pourquoi il assigne à la philosophie la tâche de rendre «justice à ces images et idées qui, à des moments déterminés, dominèrent la réalité dans le rôle d'absolus – par exemple, l'idée de l'individu comme idée dominante de l'ère bourgeoise – et qui ont été mises à l'écart au cours du développement historique»<sup>36</sup>. De cette manière, la philosophie peut fonctionner comme «correctif de l'histoire». Cela suppose une conception de l'histoire à l'écart de tout développement vers un progrès; et il faut comprendre par «correctif» un remède à l'oubli. Dans une veine benjaminienne, Horkheimer suggère qu'être la «mémoire» et la «conscience du genre humain», c'est ainsi faire revivre des concepts renvoyant à des expériences passées. La philosophie conserve la vérité des concepts qui ont été dépassés historiquement, ce qui rappelle la dialectique «à l'arrêt» qui freine l'évolution historique. Le texte «La raison en conflit avec elle-même» rappelle aussi cette tâche de remémoration qu'à la philosophie.

La philosophie, qui est presque le synonyme de la raison, devrait au moins être capable de montrer comment la catastrophe est arrivée. Comme la civilisation technique a émergé précisément de cette raison intrépide qu'elle liquide à présent, la raison doit reconstruire l'histoire de ses vicissitudes – essayer, pour ainsi dire, de se remémorer ses origines et de comprendre ses propres tendances inhérentes à l'autodestruction ainsi que ses mécanismes, «car ce qu'on nomme chercher et apprendre n'est absolument que se ressouvenir» (Platon)<sup>37</sup>.

Si la philosophie doit se ressouvenir, c'est parce qu'elle a oublié ou refoulé quelque chose: «les performances écrasantes de la raison dans la domination de la nature» l'ont rendue «*oublieuse* des sacrifices par lesquels ces perfor-

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> *Le laboratoire de la Dialectique de la raison*, ouvr. cité, p. 279.

mances ont été atteintes»<sup>38</sup>. Pour guérir, la raison devra rendre compte de la transformation qui l'a conduite à se subjectiver, à s'instrumentaliser.

La maladie et même la folie, qu'évoquent Adorno et Horkheimer, est celle de la raison elle-même en vertu de son propre fonctionnement; cette conception de la raison, qui engage une conception de la domination, de l'histoire et de la philosophie, diffère sensiblement du diagnostic de Habermas et Honneth selon lequel on a affaire à une déformation de la rationalité dans l'histoire, diagnostic impliqué dans l'idée de pathologie sociale de la raison. Le concept de raison depuis lequel s'effectue la critique n'est pas «intact» pour Horkheimer, il n'est jamais à l'abri de cette déformation, ce qui complexifie la tâche de l'autoréflexion et assombrit les perspectives d'avenir qui sont celles de la critique. Il semble que le mal soit irrémédiable, et la raison, qui en est partie prenante, doit faire avec pour pouvoir lui résister.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 279, nous soulignons.



# Max Horkheimer: individualità e ragione nelle società di massa

*Giancarlo Magnano San Lio*

*Max Horkheimer: Individuality and reason in mass societies*

*Abstract:* The article reconstructs Horkheimer's major diagnoses of the issues and deep criticality of Western societies in the developments of his thought. The author dwells in particular on Horkheimer's analyses of the processes of deformation of reason. He highlights the fact that these analyses unmask the standardisation and homologation of faculties and relations in the educational and learning paths of these societies, which are then reproduced in human relations, in adult life and work.

*Keywords:* Individual; Mass society; Instrumental reason; Myth/Enlightenment; Culture industry.

## 1. *Cenni introduttivi*

Quando Max Horkheimer sviluppava, insieme ad altri importanti esponenti della Scuola di Francoforte, le sue fortunate riflessioni sulla degenerazione dell'individualità nelle società di massa del ventesimo secolo la situazione politico-culturale vedeva sostanzialmente profilata la grande contrapposizione di massima che situava da una parte i regimi, per così dire, social-comunisti dell'Est più o meno gravitanti attorno all'Unione Sovietica successiva alla rivoluzione d'ottobre e dall'altra il consistente blocco dei paesi del cosiddetto capitalismo occidentale, con gli Stati Uniti d'America in posizione dominante. Il secondo conflitto mondiale doveva rendere ancora più esplicito ed evidente tale situazione di contrapposizione ideologica e politica in due grandi blocchi. È tanto interessante quanto importante notare come la reiterata denuncia horkheimeriana contro la sopraffazione e l'alienazione dell'individualità autentica si rivolgesse, seppur con motivazioni ed intensità diverse, verso entrambi i modelli di organizzazione sociale dell'Est e dell'Ovest, e questo andando ben oltre le motivazioni genetiche originarie dell'Istituto per la ricerca sociale di Francoforte, come è noto sorto sostan-

zialmente come tentativo di riflessione sul marxismo e sulle sue possibili attuazioni concrete.

Si tratta di una condizione di base che va sempre tenuta sullo sfondo di questa breve riflessione intorno ad alcune considerazioni del filosofo francofortese a proposito della crisi dell'individualità nella società contemporanea, benché rimanga evidente che molti dei suoi rilievi critici sono rivolti per lo più al modello sociale capitalistico, non fosse altro (ma non solo per questo) perché più prossimo e, soprattutto, meglio conosciuto rispetto alla ancora poco trasparente condizione, a quel tempo, dei paesi dell'Est gravitanti attorno all'Unione Sovietica.

Farò qui riferimento ad alcuni (e, necessariamente, soltanto ad alcuni) snodi significativi di tale argomentazione così come sviluppati nelle pagine di Horkheimer, tentando di restituire almeno in parte le sue preoccupazioni per l'inquietante mortificazione dell'individualità nelle società di massa novecentesche e facendo qualche riferimento essenziale alla crisi del concetto di ragione, alla dialettica di mito e illuminismo e, infine, al ruolo svolto, in tali dinamiche, dall'industria culturale.

## 2. *Individuo e società di massa*

Occorre innanzi tutto sgombrare subito il campo, seppure qui in modo necessariamente generico, da un possibile equivoco a proposito della concezione horkheimeriana dell'individuo che ne farebbe inevitabilmente perdere di vista il dato fondamentale: questi è da intendersi, infatti, non già in una prospettiva atomistica e solipsistica ma, piuttosto, nella costitutiva relazione con l'altro e con l'ambiente circostante. Infatti, l'individuo autentico trova piena realizzazione solamente nella dimensione sociale e, per dir così, contestuale-ambientale, ed è proprio per questo, d'altra parte, che l'attenzione del filosofo francofortese è sempre centrata sulla degenerazione dei contesti sociali contemporanei come motivazione sostanziale dell'alienazione individuale. Occorre, in altri termini, agire su questi per rendere possibile recuperare condizioni di vita adeguate ed idonee alla realizzazione degli individui che ne sono parte costitutiva essenziale. La dimensione fondamentale dell'individuo è, dunque, quella sociale, nella quale, soltanto, egli può trovare piena realizzazione: «Affermando che la vita umana è essenzialmente e non solo casualmente convivenza si rimette in questione il concetto dell'individuo come atomo sociale ultimo. Se nel fondamento stesso del suo esistere l'uomo è attraverso

altri, che sono i suoi simili, e solo per essi è ciò che è, allora la sua definizione ultima non è quella di una originaria indivisibilità e singolarità, ma piuttosto quella di una necessaria partecipazione e comunicazione agli altri. Prima di essere – anche – individuo l'uomo è uno dei simili, si rapporta ad altri prima di riferirsi esplicitamente a se stesso, è un momento delle relazioni in cui vive prima di poter giungere eventualmente ad autodeterminarsi<sup>1</sup>. La puntualizzazione è esplicita, efficace, inequivocabile, tanto da spazzare via ogni possibile fraintendimento dell'individualità intesa come atomo sociale in qualche modo a sé stante ed autoreferenziale.

Si tratta, detto altrimenti, del sempre rievocato e ridiscusso concetto di persona, vale a dire di un individuo che è sempre e comunque da comprendersi all'interno delle relazioni sociali che ne segnano, nel bene e nel male, l'esistenza:

La definizione dell'uomo come persona implica che esso, nell'ambito delle condizioni sociali in cui vive, e prima di aver consapevolezza di se medesimo, si trovi già sempre a svolgere ruoli determinati come simile di altri uomini. In virtù di questi ruoli, e in relazione ai suoi simili, esso è ciò che è: figlio di una madre, allievo di un maestro, membro di una tribù, esercitante una professione. Queste relazioni non sono dunque per lui qualcosa di estrinseco, ma relazioni in cui egli si determina in rapporto a se stesso – come figlio, appunto, scolaro, ecc. Chi volesse prescindere da questo carattere funzionale della persona per cercare in ciascuno un suo significato singolare e assoluto non arriverebbe all'individuo puro nella sua singolarità ineffabile, ma a un punto di riferimento estremamente astratto, che acquisterebbe significato a sua volta in ordine al contesto sociale considerato come principio astratto dell'unità della società. Anche la persona singola nella sua biografia è una categoria sociale, determinata solo nella correlazione vitale con altre persone, che costituisce appunto il suo carattere sociale; solo in questa correlazione la sua vita, in condizioni sociali date, acquista un senso, e solo in lei la maschera sociale del carattere è, se lo è, anche un individuo<sup>2</sup>.

D'altra parte, tale dimensione costitutivamente sociale dell'individuo è

<sup>1</sup> M. Horkheimer - T.W. Adorno (a cura di), *Lezioni di sociologia*, Torino, Einaudi, 1966, p. 53. Si tratta, in questo volume, di testi elaborati, nell'ambito della Scuola di Francoforte, per lo più nel periodo compreso tra il 1953 ed il 1954 e poi variamente rivisitati e riproposti. Per un primo inquadramento della figura e dell'opera di Horkheimer e, più in generale, della Scuola di Francoforte si vedano almeno: A. Schmidt - G.E. Rusconi, *La Scuola di Francoforte*, Bari, De Donato, 1972; H. Gumnior, R. Ringguth, *Horkheimer Reinberg bei Hamburg*, Rowohlt, 1973; M. Jay, *L'immaginazione dialettica. Storia della Scuola di Francoforte e dell'Istituto per le ricerche sociali 1923-1950*, Torino, Einaudi, 1979; A. Skuhra, *Max Horkheimer. Eine Einführung in sein Denken*, Stuttgart, Kohlhammer, 1974; L. Geninazzi, *Horkheimer & C.: gli intellettuali disorganici*, Milano, Jaca Book, 1977; A. Ponso, *Max Horkheimer. Dalla distruzione del mito al mito della distruzione*, Bologna, Il Mulino, 1981; C. F. Geyer, *Kritische Theorie. Max Horkheimer und Theodor W. Adorno*, Freiburg-München, Alber, 1982; U. Galeazzi, *La teoria critica della Scuola di Francoforte. Diagnosi della società contemporanea e dialogo critico con il pensiero moderno*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2000; R. Carbone, *Società borghese, umanesimo e teoria critica nella prospettiva di Max Horkheimer*, in «Archivio di Storia della Cultura», XXXIII, 2020, pp. 245-272. Eviterò qui di interrompere e frammentare eccessivamente il testo con continui riferimenti alla bibliografia secondaria, che d'altra parte è assai nota e facilmente reperibile.

<sup>2</sup> M. Horkheimer - T.W. Adorno (a cura di), *Lezioni di sociologia*, cit., pp. 54-55.

stata sovente riconosciuta, sostenuta ed argomentata, seppur con modalità e forme diverse, fin dall'antichità: «Solo nella convivenza con altri l'uomo è uomo, sia per Platone che per Aristotele, ai quali appare "naturale" la sua esistenza nella comunità della polis, dove soltanto la vera natura umana può realizzarsi pienamente [...]. L'uomo non sociale potrà essere solo un animale o un dio»<sup>3</sup>. Questo significa, letto da una prospettiva ulteriore, che egli può realizzarsi soltanto all'interno di una società che ne permetta appieno il dispiegamento delle potenzialità intrinseche: «La comprensione dell'azione reciproca che individuo e società esercitano l'uno sull'altra ha una conseguenza fondamentale – ed evitata precisamente dalla sociologia positivista – nell'idea che l'uomo come individuo giunge alla sua esistenza propria solo in una società giusta e umana. Ciò è implicito già nel motivo platonico della connessione funzionale della società come condizione della realizzazione dell'idea che è in ogni uomo: solo la giusta repubblica permette all'uomo di realizzare la sua idea»<sup>4</sup>.

Se questo legame con la dimensione sociale rimane essenziale per definire e comprendere l'individuo nella sua piena autenticità, non meno rilevante e significativo appare il suo rapporto con la natura (sul quale qui però non potrò soffermarmi<sup>5</sup>): «Il rapporto tra individuo e società non è separabile, in secondo luogo, dalla relazione con la natura. La costellazione dei tre momenti ha carattere dinamico, e la scienza della società non può accontentarsi di contemplare la loro interazione perpetuatrice, ma deve indagare le leggi cui questa interazione obbedisce per dedurne le figure variabili che individuo, società e natura vengono assumendo nella loro dinamica storica»<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Ivi, p. 56.

<sup>4</sup> Ivi, p. 60.

<sup>5</sup> Si tratta, sicuramente, di un tema di grande interesse e di sempre rinnovata attualità: basti pensare, ma qui non posso andare oltre il semplice cenno, che certamente alcune motivazioni teoriche alla base dei successivi movimenti ecologisti (e, tra questi, anche dei cosiddetti "verdi", vale a dire le forze politiche e parlamentari sviluppatesi fino ad oggi, con crescente forza e condivisione, in molti paesi europei ed extraeuropei e che hanno come motivazione di base la difesa dell'ambiente: non è un caso, peraltro, che essi siano sorti e si siano poi rapidamente diffusi proprio in Germania) affondano le radici anche in questo richiamo dei francofortesi ad un più consapevole e rigoroso rispetto della natura, vale a dire al recupero di un rapporto sano e rispettoso tra l'uomo e l'ambiente in cui vive. Molti sono stati, infatti, gli ammonimenti dei francofortesi volti ad arginare la tramandata ed oramai insostenibile idea di un legittimo sfruttamento massivo dell'ambiente da parte dell'uomo che ne è parte costitutiva e che, però, cerca in qualche modo di farsene soggetto e padrone assoluto: in questa perniciosa deriva, infatti, la natura si sarebbe prima o poi rivolta contro l'incauto soprafattore, con conseguenze gravi e in parte irreversibili, come mostrano, d'altronde, diverse urgenti problematiche ambientali di questi ultimi decenni. Si tratta, come si vede, di un tema di straordinario interesse e di evidente urgenza ed attualità, sul quale, però, non posso qui soffermarmi.

<sup>6</sup> M. Horkheimer, T.W. Adorno (a cura di), *Lezioni di sociologia*, cit., p. 55.

La realizzazione dell'individuo è strettamente correlata, dunque, con il rapporto più o meno gratificante che egli riesce ad instaurare con i propri simili e con l'ambiente circostante, cosa che, a dire di Horkheimer, non avviene nelle società di massa della metà del Novecento, ed in particolare nell'organizzazione pianificata della tecnica e dell'omologazione. Ciò appare evidente in diversi ambiti, come per esempio quello, assolutamente basilare per la più o meno consapevole riproduzione dei modelli esistenziali e sociali esistenti, proprio dei processi educativi e formativi. Essi sono stati oggetto di attenzione già nella Grecia classica, dove il modello formativo di base intendeva guardare allo sviluppo armonico delle diverse componenti, fisiche e spirituali, dell'uomo e del suo rapporto con l'altro e con la natura. Oggi, invece, in un contesto profondamente mutato e dominato dalla massificazione e dalla tecnicizzazione esasperata, della *Bildung* di derivazione classica così fortemente sostenuta, tra l'altro, anche da importanti intellettuali e uomini di stato, come per esempio Wilhelm von Humboldt, pare non esserne più nulla: «La cultura classica ed europea accolta nell'intimo dell'individuo, la *Bildung* nel senso specifico dell'umanesimo e dell'idealismo tedesco, lascia il passo a modi di sentire e a forme di comportamento caratteristici della società tecnicizzata»<sup>7</sup>. Questo perché anche il modello educativo della società di massa deve ormai adeguarsi, per così dire, alle esigenze di mercato, dovendo guardare in modo primario alla creazione dei cosiddetti uomini di successo: «Nel presente l'educazione tende a sostituire lo scopo più ristretto del prolungamento della propria vita nei figli con quello più generale di formare uomini di successo, che siano in grado di sostenere la moderna lotta per l'esistenza»<sup>8</sup>. Questo comporta che già nel bambino debbano essere progressivamente depotenziate, quando non addirittura soppresse, l'immaginazione, la fantasia e la capacità di assumere atteggiamenti e posizioni critiche, in favore, invece, dell'asettica rapidità di assimilazione di capacità tecniche determinate e della ripetitiva disposizione a dare le risposte che la società di massa richiede, così che all'ideale di libertà e di realizzazione ed all'accezione etica dell'essere si vengono a sostituire, in modo sempre più ampio e totalizzante, i principi di omologazione e di prestazione: «Il fatto che ora il bambino dipenda molto più direttamente dalla società, abbrevia l'infanzia e produce uomini di altro

<sup>7</sup> M. Horkheimer, *La trasformazione dell'uomo dalla fine del secolo scorso* (1960), in Id., *La società di transizione*, Torino, Einaudi, 1979, p. 86.

<sup>8</sup> Ivi, p. 84.

tipo. Con la riduzione dell'interiorità scompare anche il gusto per la propria decisione autonoma, per la cultura e la libera fantasia. Tendenze e fini diversi caratterizzano gli uomini del nostro tempo: l'abilità tecnica, la presenza di spirito, il gusto di controllare congegni complicati, il bisogno di integrarsi, di conformarsi alla grande maggioranza o ad un gruppo preso a modello, la cui regola si sostituisce al proprio giudizio autonomo. Istruzioni, ricette, modelli prendono il posto della sostanza morale»<sup>9</sup>.

Non è casuale, in questa prospettiva, che Horkheimer ritorni su siffatte argomentazioni intorno ad istruzione ed educazione anche quando, nella prima metà degli anni '50, si rivolge direttamente ai suoi studenti universitari, insistendo ancora una volta sulla centralità di una formazione maturata in senso ampio, critico ed individuale, piuttosto che adagiata su miopi modelli iperspecialistici e su rassicuranti stereotipi atti a placare le masse. Questo, infatti, rimane fondamentale per la costituzione di quelle coscienze critiche che, solamente, rendono poi possibile eludere o quanto meno contrastare il pericoloso annichilimento dell'individuo nelle maglie anonime delle società massificate: «Nello studio accademico si richiede piuttosto che la materia, la moltitudine delle nozioni, dei metodi, insomma il momento generale, vengano permeati dagli interessi peculiari del soggetto particolare, ossia di ogni studente. Nella cultura di massa accade esattamente il contrario: i contenuti spirituali non sono più realmente esperiti dall'uomo disabituato a pensare, e perciò si irrigidiscono in puri schemi, in feticci verbali, che poi sono ruote dell'ingranaggio sociale. L'università, e cioè anche voi che ora vi entrate, deve battersi contro questa tendenza, anche se può sembrare comodo seguirla»<sup>10</sup>. Occorre, dunque, intendere lo studio e la formazione nel modo più autentico ed avveduto, vale a dire guardando alla necessità di stimolare le capacità critiche di ogni individuo, piuttosto che considerarli come passiva trasmissione di nozioni opportunamente standardizzate e di fatto tese a ricondurre ciascuno entro i più rassicuranti e controllabili meccanismi della cultura e della società di massa.

Proprio in questa prospettiva è anche opportuno (ed anche questo è, certamente, un tema di straordinaria attualità) guardare alla formazione in modo più ampio e per quanto possibile universale, vale a dire evitando settorializ-

<sup>9</sup> Ivi, p. 85.

<sup>10</sup> M. Horkheimer, *Università e studi accademici*, in Id., *Studi di filosofia della società*, Torino, Einaudi, 1981, pp. 181-182. Si tratta di quattro brevi discorsi accademici tenuti da Horkheimer tra il 1952 ed il 1954.

zazioni e tecnicizzazioni eccessive. Infatti, non minori appaiono i rischi legati ad una specializzazione esasperata, per quanto per alcuni versi essa sia inevitabile e persino opportuna, purché non comporti, però, l'assorbimento totale delle energie individuali e dunque la mortificazione delle istanze critiche del soggetto, che in tal modo verrebbe ricondotto ad una sostanziale situazione di ripetitività, passività e sostanziale stupidità: «Anche studiando – e penso che lo sappiate voi stessi – si può diventare più stupidi. Penso al rischio cui ho già accennato: la miopia della specializzazione. Il sottrarsi a questo rischio richiede una tenace energia. Che lo studio non diventi mai ciò che nella coscienza incorrotta è chiamato “sgobbare”, e che viceversa manteniate la coscienza critica e il controllo intellettuale con la totalità – questa è una richiesta per la cui attuazione non so fornire una ricetta»<sup>11</sup>. Occorre, allora, evitare di rimanere acriticamente ancorati alla propria disciplina, vale a dire all'acquisizione di nozioni e competenze troppo particolari ed esclusivamente specialistiche, soprattutto se queste perdono di vista il fondamentale rapporto con la più ampia complessità della vita e del sapere: «Guardare sempre oltre la propria disciplina, fare il medico, il giurista, lo storico senza fossilizzarsi nel proprio interesse scientifico e senza diventare insensibili alle sofferenze umane, partecipare al tutto, essere consapevoli dei limiti della specializzazione, e tuttavia perfezionarsi instancabilmente nella propria disciplina, questo è il compito che ciascuno deve affrontare in conformità con le proprie attitudini e secondo coscienza»<sup>12</sup>.

Quello che già succede, a livello di standardizzazione e di omologazione delle facoltà e delle relazioni, nei percorsi educativi e formativi trova poi naturale sbocco nella determinazione di relazioni umane, nella vita e nel lavoro degli adulti, sempre più penalizzanti e riduttive per la realizzazione degli individui all'interno dei diversi gruppi sociali. Esse sono ritenute così importanti, al fine di riprodurre personalità omologate e dunque più facilmente controllabili, da essere diventate via via oggetto di attenzioni mirate e di competenze specifiche, dal momento che appare sempre più urgente pianificare in modo rigoroso e privo di rischi lo sviluppo delle relazioni sociali adulte in qualunque ambito, lavorativo, familiare, religioso e così via: «[...] in passato il cittadino cercava nel dottore non solo lo specialista, ma il consigliere più colto, superiore a lui per la sua cultura umanistica. Da tempo

<sup>11</sup> Ivi, p. 185.

<sup>12</sup> Ivi, p. 186.

ormai la divisione del lavoro è talmente progredita, la vita è organizzata così rigidamente, in questa parte del mondo le differenze culturali fra le nazioni e i ceti sociali sono talmente livellate che non occorre più una formazione universale per superarle. Le relazioni pubbliche e quelle umane sono diventate un settore riservato agli esperti; nel XVIII secolo abbiamo trattatelli sul modo di trattare gli uomini, nel XX professioni apposite. I sentimenti e la convinzione, la cultura universale e insieme differenziata perdono la loro utilità»<sup>13</sup>. Come si vede per esempio a proposito della figura e dell'atteggiamento del medico, trasformato, per dir così, da umanista a tutto tondo ad asettico specialista, si assiste oramai in modo sempre più generalizzato ad un radicale quanto mortificante mutamento delle relazioni umane nel loro complesso: «Sono finiti i tempi in cui il malato tendeva l'orecchio per udire lo scalpitio del cavallo che a tarda sera tirava la carrozza del medico lungo le strade deserte. Al pari di un qualunque uomo d'affari, il medico siede al volante di un'automobile, e ha bisogno di molta concentrazione per muoversi indenne in mezzo al traffico. Il numero dei suoi pazienti cresce nella concorrenza moltiplicata dalla tecnica, e le idee che, per quanto serie, non sono strettamente attinenti alla professione, devono perdere terreno e deperire al pari del rapporto umano con il paziente»<sup>14</sup>.

Tale mutamento delle relazioni umane fondamentali nella società di massa appare evidente anche nell'ambito dei rapporti generazionali, anche questi in qualche modo traslati, per così dire, dal piano della più ampia e gratificante dimensione umana a quello di un efficientismo esasperato ed esclusivo. Qui la saggezza e l'esperienza degli anziani è oramai ritenuta sostanzialmente sterile ed improduttiva, ed è dunque rimpiazzata dalla competenza tecnica e dalla capacità produttiva proprie delle fasce più giovani. Anche questo, come si vede, costituisce ancora oggi un tema di sicura attualità: in questa drammatica situazione pandemica, per esempio, deve certo far riflettere, anche alla luce del tragico indice di mortalità tra gli anziani ricoverati nelle case di riposo, come oramai sia divenuta sempre più diffusa, specie nelle zone più produttive, e non è un rilievo secondario, l'abitudine di dislocare lì, in attesa della fine, intere generazioni di persone oramai considerate solamente come improduttive, perdendo di vista il ruolo, non solo affettivo, che gli anziani possono e devono continuare a svolgere, a vario titolo ed ai più diversi livelli, in ogni contesto

<sup>13</sup> M. Horkheimer, *La trasformazione dell'uomo dalla fine del secolo scorso*, cit., p. 85.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 91.

familiare e sociale. Tale situazione, per così dire, di brutale avvicendamento generazionale si manifesta con forza all'interno, per esempio, dei rapporti produttivi, dove all'antica esperienza del lavoratore cosiddetto anziano di un tempo vengono ora via via sostituite, nella catena di produzione industriale, la più efficace competenza e la specializzazione tecnica del giovane operaio: «La ditta di tipo tradizionale aveva bisogno di qualità che potevano essere acquisite solo nel corso di tutta una vita. A partire da essa la validità dell'esperienza si irradiava nella coscienza comune. Invece le macchine moderne, quelle materiali nel capannone della fabbrica e quelle personali dell'impresa industriale nel suo complesso, vogliono essere comandate non tanto con la saggezza quanto con la precisione e l'energia e dove l'autorizzazione integrale richiede forze estremamente qualificate, esse stesse già diventano importanti investimenti dell'azienda in un'età relativamente giovane»<sup>15</sup>. Questo mutato equilibrio all'interno dei rapporti di produzione implica, come si è detto, anche quell'ulteriore nefasta conseguenza a livello sociale che corrisponde alla repentina ed inappellabile emarginazione dell'individuo maturo: «Il fatto che, in collegamento con la tecnica, si faccia nuovamente valere il vantaggio della gioventù contro il predominio dell'età avanzata ha il significato del livellamento di una differenza posta socialmente e ormai superata, piuttosto che quello dello sviluppo di una nuova qualità culturale, quale fu un tempo l'esperienza. La lucidità, l'acume che prendono il suo posto, si manifestano prima e in età più giovane. La domanda di caratteristiche che richiedevano una maturazione lunga e in un certo senso organica, diminuisce, invece, di pari passo con la crescente razionalizzazione. Cadono vittime del principio che le aveva promosse, e godono della venerazione che si riserva ai pezzi di museo»<sup>16</sup>.

È sicuramente indicativo, alla luce di quanto si è detto, che infanzia e vecchiaia diventino ora, all'interno delle società massificate e tecnicizzate, dimensioni dell'esistenza fortemente stravolte e per molti versi brutalizzate rispetto ad una qualunque idea armonica e comprensiva di sviluppo e di integrazione sociale, cosa che invece avveniva, seppur con immancabili limiti, nelle organizzazioni sociali precedenti, ancora sostanzialmente attente, pur con differenti modalità ed intensità, all'integrazione ed alla realizzazione delle diverse generazioni, ognuna riconosciuta, accettata e valorizzata in virtù delle proprie prerogative e necessità.

<sup>15</sup> Ivi, p. 87.

<sup>16</sup> Ivi, p. 88.

Se, per così dire, inizio e fine della vita vedono stravolti, nella società di massa, antiche convinzioni ed abitudini tramandate, nella fase cosiddetta adulta della propria esistenza l'individuo perde il senso autentico delle dinamiche sociali, e dunque di se medesimo, di fatto ritirandosi in una sfera esteriormente segnata da relazioni molteplici ma in realtà interiormente caratterizzata da solitudine ed insoddisfazione. Tutto questo finisce per snaturare completamente, come si è accennato, l'idea stessa di individuo, sempre più reietto e mortificato dall'implacabile processo di atomizzazione sociale che lo avvolge e lo annichilisce da ogni parte, dalla sfera privata a quella lavorativa; proprio per questo secondo Horkheimer occorrerebbe al più presto, ma in realtà è sempre più difficile farlo, risvegliare, anche attraverso l'esercizio della filosofia, il pensiero e le capacità critiche di ognuno: «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 se stessi. La società si muove spontaneamente in direzione dello stato di atomizzazione delle masse auspicato dai dittatori. 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»<sup>17</sup>.

L'individuo ha bisogno, dunque, per la propria realizzazione, di una società che lo accolga in maniera adeguata e gratificante, ma questa è una condizione che oggi sembra drammaticamente smarrita, dal momento che la dimensione comunitaria segnata da questo essenziale valore positivo è tutt'altro che rispetto alle attuali organizzazioni di massa, che invece sono venute fuori ed hanno finito per prendere il sopravvento come forme in qualche modo degenerate di quell'originaria dimensione organica ed armonica: «La massa è un prodotto sociale – non un'invariante naturale; un'amalgama ottenuto sfruttando razionalmente fattori psicologici irrazionali – non una comunità posta in originaria prossimità all'individuo. Essa dà agli individui un illusorio senso di prossimità e unione: ma proprio questa illusione presuppone l'atomizzazione, alienazione e impotenza dei singoli. [...] L'identificazione, sia con il collettivo, sia con la figura strapotente del capo, offre all'individuo un surrogato psicologico per quel che gli manca nella realtà»<sup>18</sup>. Ecco, dunque, il punto di rottura

<sup>17</sup> Ivi, p. 92.

<sup>18</sup> M. Horkheimer, Th.W. Adorno (a cura di), *Lezioni di sociologia*, cit., p. 96.

oramai decisivo: l'individuo è costitutivamente sociale, cioè ha bisogno, per realizzarsi, della dimensione comunitaria, ma questa oggi sembra del tutto scivolata e degenerata nelle differenti forme delle organizzazioni massificate, dove l'uomo perde la propria dimensione autentica e rimane sopraffatto e soggiogato dalle cose: «Oggi più che mai al potere sociale si arriva attraverso il potere sulle cose; ma quanto più intensamente l'individuo si preoccupa di acquistare un potere sulle cose, tanto più le cose lo dominano e tanto più egli perde ogni genuino carattere individuale e la sua mente si trasforma in un automa della ragione formalizzata»<sup>19</sup>. Ma ciò collide in modo stridente, per l'appunto, con la determinazione autentica dell'individuo, che si realizza o potrebbe realizzarsi soltanto nell'ambito della più proficua e gratificante dinamica delle interazioni sociali: «Le più apprezzate qualità personali, come l'indipendenza, l'amore per la libertà, la capacità di simpatia, il senso della giustizia, sono virtù sociali oltre che individuali. L'individuo pienamente sviluppato è il frutto supremo di una società pienamente sviluppata; l'emancipazione dell'individuo non sta nella sua emancipazione dalla società bensì nel superamento di quella "atomizzazione" sociale che può raggiungere il culmine in periodi di collettivizzazione e di cultura di massa»<sup>20</sup>.

Un altro elemento che va ricordato è che la condizione di atomizzazione e di alienazione sociale coinvolge, a livelli diversi, tutte le fasce di popolazione, un dato importante che Horkheimer richiama di continuo<sup>21</sup>; infatti, non soltanto le fasce di popolazione più deboli (specie dal punto di vista economico) ma anche quelle chiaramente più avvantaggiate (ed economicamente più agiate), vale a dire i proprietari dei mezzi di produzione, in questa condizione sociale finiscono per essere anch'esse espropriate delle loro prerogative più autentiche, se non altro perché del tutto imbrigliate e prigioniere del vorticoso processo produttivo che non dà tregua neppure a loro, pena la rapida decadenza e l'arretramento a condizioni materiali e sociali assai meno gratificanti. Si tratta, qui, di difendere le posizioni ereditate o acquisite da una concorrenza sempre più aspra e spregiudicata, in un regime di concorrenza spietato e che non perdona distrazioni di sorta. La mortificazione delle prerogative ultime

<sup>19</sup> M. Horkheimer, *Eclisse della ragione*, Torino, Einaudi, 1969, p. 114.

<sup>20</sup> Ivi, p. 119.

<sup>21</sup> Certamente dovevano pesare, a questo proposito, anche le esperienze familiari vissute dal filosofo francofortese, figlio unico di un ricco imprenditore ebreo che lo educò e lo fece crescere nella prospettiva, esclusiva e mai in alcun modo discutibile, della necessaria prosecuzione dell'impresa familiare. Come è noto, il giovane Horkheimer guadagnerà autonomia di scelta e di vita (tra l'altro sposando una donna di fede cristiana) con una certa fatica e non senza qualche iniziale tensione familiare.

degli individui coinvolge, dunque, sebbene con modalità ed intensità diverse, tutte le fasce di popolazione delle società di massa.

Tale lento ma pervasivo ed inesorabile processo di repressione delle istanze critiche dell'individuo finisce drammaticamente per ridurlo via via ad una sorta di infelice automa, ad un semplice ingranaggio della società automatizzata che pianifica, domina e controlla la sua intera esistenza: «[...] nella vita meccanizzata gli uomini sono costretti in misura crescente a trasformarsi in oggetti. Già il traffico nella grande città può essere regolato unicamente mediante segnali e comandi a cui il singolo deve imparare a ubbidire rapidamente e meccanicamente. Nel caso dei tipici prodotti moderni, che vanno dall'automobile alla sigaretta, la scelta non avviene tanto in base alla valutazione precisa e spontanea di sfumature, quanto secondo standard unificati e sotto la coazione della pubblicità»<sup>22</sup>. Questo comporta, appunto, la mortificante omologazione degli individui e la loro caratterizzazione sulla base di meri elementi statistici, così che ciascuno finisce per essere classificato, collocato, controllato: «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 sulla base degli 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, sulle carte geografiche 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»<sup>23</sup>.

È evidente, quindi, che tale situazione comporti anche una significativa trasformazione della libertà, che ora appare probabilmente ampliata dal punto di vista teorico (nel senso che nelle società consumistiche di massa le prospettive e le aspirazioni materiali sembrano potenzialmente accresciute per tutti) ma che in realtà si è fortemente trasformata, finendo per perdere ogni carattere di spontaneità e di individualità, vale a dire le cifre caratteristiche che originariamente servivano ad identificarla: «[...] un accrescimento di libertà cui però si accompagna un mutamento nel carattere della libertà [...]. Alla spontaneità si è sostituito un atteggiamento mentale dal quale siamo costretti a scartare

<sup>22</sup> M. Horkheimer, *Università e studi accademici*, cit., p. 182.

<sup>23</sup> M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1980, p. 129.

ogni emozione o idea capace di diminuire la nostra prontezza a rispondere alle esigenze impersonali che ci premono da ogni parte»<sup>24</sup>.

Il sistema sociale automatizzato e massificato è talmente perfezionato e totalizzante da comprendere, prevedere ed annullare persino eventuali forme di resistenza e di opposizione, come nel caso del ribelle o di colui che a vario titolo protesta, anch'essi, una volta identificati e registrati nella loro differenza, di fatto immediatamente neutralizzati: «Ciò che oppone resistenza, può sopravvivere solo nella misura in cui si inserisce. Una volta registrato nella sua differenza dall'apparato dell'industria culturale, fa già parte di essa come il riformatore agrario del capitalismo»<sup>25</sup>. Così, dunque, all'individuo rimane soltanto di integrarsi e di confondersi all'interno della società di massa che lo opprime e ne mortifica le prerogative essenziali, dunque di ricorrere al più antico e diffuso meccanismo di sopravvivenza, vale a dire il mimetismo: «Dal momento in cui nasce, l'individuo si sente continuamente ripetere una lezione: c'è solo un modo di farsi strada nel mondo, e cioè rinunciare alla speranza di realizzare pienamente se stesso. Il successo si consegue solo attraverso l'imitazione [...]. Riecheggiando, imitando, adattandosi a tutti i gruppi di cui entra a far parte, trasformandosi da essere umano in membro di un'organizzazione, sacrificando le proprie potenzialità alla buona volontà ed alla capacità di adattarsi a quelle organizzazioni e di ottenere una certa influenza nell'ambito di esse, l'individuo riesce a sopravvivere. Deve dunque la salvezza al più antico espediente biologico di sopravvivenza, il mimetismo»<sup>26</sup>.

L'individuo, pressato da ogni parte, si convince via via dell'importanza e dell'urgenza di integrarsi e di lasciarsi omologare nell'ambito dell'organizzazione massificata, e questo suo convincimento viene ulteriormente sostenuto ed amplificato dall'esterno anche e soprattutto attraverso la prepotente e capillare opera di persuasione esercitata dai moderni mezzi di comunicazione di massa (anche questa un'argomentazione dei francofortesi di evidente e straordinaria attualità, sulla quale, però, non posso qui soffermarmi). Si viene così a determinare una stridente contraddizione tra le tante e pressanti voci diffuse dall'esterno ed il raccapricciante silenzio cui è di fatto ridotto ogni individuo:

Se si considera la "social mobility", il rapido avvicendamento nei diversi ruoli sociali, ciascuno deve aspettarsi che un giorno o l'altro il collega compaia davanti a lui come suo superiore, il

<sup>24</sup> M. Horkheimer, *Eclisse della ragione*, cit., p. 88.

<sup>25</sup> M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 139.

<sup>26</sup> M. Horkheimer, *Eclisse della ragione*, cit., pp. 123-124.

fornitore come concorrente, il vicino di casa come funzionario politico, o addirittura come responsabile politico del caseggiato dove abita. Ciò lo induce ad assumere un atteggiamento di chiusura e di diffidenza nei confronti dell'estraneo, un tempo caratteristico del piccolo paese. La conversazione diventa superficiale, le convinzioni si trasformano in una zavorra. Le apparecchiature, il grammofoono, la radio, la televisione, che dispensano dal colloquio umano perfino quando si è in compagnia, sono venuti al momento giusto. Forniscono modelli dell'azione, e danno al mutismo l'illusione che venga detto qualcosa. Nonostante tutta la rapidità del suo pensiero, il cittadino perde l'abitudine di esprimersi<sup>27</sup>.

Non meraviglia, specie alla luce di quest'ultima considerazione, che anche il linguaggio finisca per essere ricondotto, inevitabilmente, ad una funzione esclusivamente strumentale, vale a dire di puntuale esercizio di persuasione e di annichilimento, piuttosto che continuare a rappresentare, nel più nobile senso humboldtiano, la cifra dell'articolazione sempre dinamica ed irrisolta del pensiero critico ed individuale: «Il linguaggio diventa un puro strumento nell'onnipotente apparato di produzione della società moderna. Ogni parola che non serva come ricetta per un procedimento, come mezzo per mettere in moto altre persone, come istruzione, come sussidio mnemonico o strumento propagandistico, ma che pretenda invece di possedere un proprio significato, di rispecchiare l'essere, di esprimere un impulso suo proprio, è considerata mitica e assurda»<sup>28</sup>.

La situazione per molti versi tragica (non si possono certo dimenticare le ulteriori nefaste degenerazioni che, nel corso del Novecento, ne sono scaturite: guerre mondiali, persecuzioni razziali, rinnovate forme di schiavitù, genocidi etc.) delle società di massa contemporanee e, al loro interno, la radicale e subdola (perché affermata e perpetuata dietro il velo illusorio dell'accrescimento delle libertà e delle possibilità di realizzazione sociale ed economica di ciascuno) mortificazione dell'individuo sono, dunque, assolutamente drammatiche ed emergono con raggelante evidenza già dai pochi passaggi testuali che qui ho potuto riportare. Tuttavia, va detto (anche se qui necessariamente nella forma del semplice cenno) che Horkheimer (come altri esponenti della Scuola di Francoforte) non sembra mai disperare del tutto, nonostante la spietata e convincente lucidità di queste sue analisi, rispetto ad un possibile, per dir così, "risveglio delle coscienze" (in questo senso risulterebbe indicativo anche qualche riferimento, che qui però non è possibile fare, alle sue ultime opere, dove tale più o meno sotterranea speranza sembra emergere con maggiore

<sup>27</sup> M. Horkheimer, *La trasformazione dell'uomo dalla fine del secolo scorso*, cit., p. 90.

<sup>28</sup> M. Horkheimer, *Sul concetto della ragione* (1951), in Id., *Studi di filosofia della società*, cit., p. 52.

chiarezza e libertà, senza tacere, però, di qualche evidente equivoco generatosi, proprio in virtù di una tale apertura in senso umanistico e prospettico, in sede critico-ermeneutica), finché si è ancora in tempo: «Effettivo accecamento è dunque il levare alti rimproveri contro le masse “cieche”, opponendo alla finzione del “dominio funesto della massa” la sollecitudine per una cosiddetta “personalità”, che è parodia di questo concetto. Quel che ogni singolo potrebbe fare è chiarire a se stesso che cosa lo trae a farsi massa, per opporre resistenza cosciente alla “tendenza” al comportamento di massa. A questa consapevolezza il moderno sapere sociologico e psicosociologico può offrire più di un aiuto, lacerando intanto il velo ideologico prevalente della pretesa inevitabilità dell’esistenza massificata e aiutando gli uomini a liberarsi da un sortilegio la cui potenza demoniaca dura solo quanto la fede che essi gli prestano»<sup>29</sup>.

### 3. *L’idea di ragione e la sua deriva strumentale nella società della tecnica*

Nell’ambito di questa irrefrenabile deriva che conduce all’omologazione degli individui all’interno delle organizzazioni sociali di massa diversi elementi da una parte fungono da incentivi in una qualche misura significativi di tale processo e dall’altra ne rappresentano gli esiti via via sempre più drammatici, in una sorta di circolo vizioso che sembra minare sin nelle fondamenta le possibilità di realizzazione esistenziale di ogni individuo. Tra questi elementi certamente uno dei più rilevanti è rappresentato dal mutevole ruolo assunto dalla ragione, o meglio dalle differenti forme che di questa vengono ogni volta privilegiate o addirittura assolutizzate. Horkheimer sottolinea come nel corso della storia si siano affermati e sviluppati, sostanzialmente, due modelli fondamentali di ragione, vale a dire il soggettivo e l’oggettivo:

Nella storia della società europea emergono due concetti diversi di ragione. Il primo fu proprio dei grandi sistemi filosofici, a partire da Platone. In questi sistemi la filosofia intendeva se stessa come immagine dell’essenza razionale del mondo, in certo modo come linguaggio o eco dell’essenza eterna delle cose. La comprensione umana della verità si identificava con la manifestazione della verità stessa, e la capacità di tale comprensione implicava tutte le operazioni mentali. Quando si sviluppa la disciplina specifica della logica, quando il soggetto diventa autonomo e si distanzia dal mondo (che si configura a sua volta come semplice materia del soggetto), sorge – in contrasto con quella ragione globale che comprendeva sia l’oggetto che il soggetto – la ratio formale, libera, sicura di sé<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> M. Horkheimer, Th.W. Adorno (a cura di), *Lezioni di sociologia*, cit., pp. 96-97.

<sup>30</sup> M. Horkheimer, *Sul concetto della ragione*, cit., p. 44.

Si tratta, dunque, di due modalità diverse di concepire la ragione, da una parte guardando alla più ampia totalità che in qualche modo la comprende e dall'altra, invece, privilegiando la sua dimensione logico-formale e dunque, per così dire, soggettiva. Horkheimer tiene a dire che in realtà si tratta di due aspetti complementari, entrambi importanti e variamente affermati e sostenuti nelle diverse epoche storico-culturali. Intendere correttamente la ragione significa, dalla sua prospettiva, guardarla sempre alla luce della tensione dialettica tra queste due forme, che si sono da sempre in qualche modo confrontate, succedute e contrapposte, e riscontrare esse stesse sempre all'interno dell'effettiva dinamica storico-contestuale:

Il contrasto fra la ragione soggettiva e oggettiva non può essere superato con la scelta di un'alternativa, e neanche dall'esterno, con un'attenuazione dei contrasti o un'ipostatizzazione di certe idee, ma solo a condizione di affrontare le contraddizioni interne e profonde della cosa stessa. Il concetto della ragione che oggi è entrato in crisi non è il sostrato dello sviluppo storico, ma uno dei suoi elementi. Tutti i giudizi sulla ragione restano falsi, finché essa continua a essere staccata dal suo contesto, finché conserva quel carattere scisso, isolato, che pure – dobbiamo ammetterlo – è proprio quello che la ragione stessa ha voluto assumere nei sistemi moderni, da Descartes in poi. La soggettivazione della ragione, anzi, lo stesso pensiero filosofico, deve essere sviluppato a partire dal processo complessivo della vita dell'umanità, di cui costituisce soltanto un momento parziale – il momento della riflessione finita e limitata, che è a sua volta soggetta alla critica. Scisso dai momenti materiali dell'esistenza, il pensiero ha sublimato se stesso, si è eretto a principio metafisico, a fondamento di quel processo storico da cui invece dipendono lo spirito e il pensiero. La ragione acquista un senso e una ragion d'essere solo se è riferita a questo processo<sup>31</sup>.

Per quest'ordine di motivazioni occorre, dunque, oltrepassare le contraddizioni venutesi storicamente a determinare tra le due forme della ragione, rileggendole, invece, nella loro costitutiva ed ineludibile tensione dinamica ed alla luce dell'oramai indifferibile esigenza di riconciliazione dell'individuo con l'altro da sé e con la natura circostante: «La ragione soggettiva, formale, per cui tutto diventa mezzo per i propri scopi, è la ragione dell'uomo che si limita a contrapporsi agli altri e alla natura, poiché la conciliazione non può aver luogo senza passare attraverso la discordia, il dissidio, la scissione. Ma il superamento della scissione non è solo un processo teorico. Solo quando il rapporto dell'uomo con l'uomo e quindi anche con la natura avrà assunto una forma diversa da quella che presenta nel periodo del dominio e dell'isolamento, la scissione fra la ragione soggettiva e oggettiva scomparirà, per lasciare il posto a un'unità dei due momenti. Ma a questo scopo è necessaria un'attività storica,

<sup>31</sup> Ivi, p. 55.

è necessario che l'uomo lavori per trasformare il tutto sociale. La creazione di una situazione sociale dove l'uomo non sia più un semplice strumento per l'altro uomo è insieme il compimento del concetto della ragione, che minaccia ora di andare perduto, con la scissione tra la verità oggettiva e il pensiero funzionale»<sup>32</sup>. È chiaro che l'aspetto, per dir così, in qualche modo degenerato della ragione cui Horkheimer fa riferimento, guardando alla moderna società della tecnica, è quello legato in modo sempre più esclusivo ad un suo utilizzo in senso prettamente strumentale, vale a dire capace di perdere di vista il fondamentale riferimento alla totalità oggettiva e di mirare, invece, ad un sempre più ampio e diffuso sfruttamento razionale dell'altro da sé e dell'ambiente circostante. In questo senso, nell'epoca della tecnica la ragione si limita ad assolutizzare il raggiungimento strumentale di scopi ogni volta limitati e specifici, di fatto sganciandoli da ogni riferimento ad una totalità e ad una finalità più ampie ed in grado di tenere conto di fattori ulteriori (si pensi, per esempio, a quanto avviene nell'ambito di un possibile approccio razionale all'ambiente, secondo che venga concepito nell'uno o nell'altro senso, cioè come indiscriminato sfruttamento da parte dell'uomo o come armonica integrazione di questi al suo interno). Ma, nota, Horkheimer, non è stato sempre così:

Per molto tempo era prevalsa una concezione diametralmente opposta della ragione; secondo questa concezione, la ragione esisteva non solo nella mente dell'individuo ma anche nel mondo oggettivo: nei rapporti fra gli esseri umani e le classi sociali, nelle istituzioni sociali, nella natura e nelle sue manifestazioni. Grandi sistemi filosofici, come quelli di Platone e Aristotele, la filosofia 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 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, non i mezzi<sup>33</sup>.

Si trattava dunque, in una situazione come quella appena richiamata, di una considerazione della ragione assai più ampia e capace di guardare alla totalità dell'universo, piuttosto che calibrata ogni volta sul singolo obiettivo funzionale di fatto sganciato da ogni più avveduto riferimento contestuale: «Nei sistemi filosofici della ragione oggettiva era implicita la convinzione che

<sup>32</sup> Ivi, p. 56.

<sup>33</sup> M. Horkheimer, *Eclisse della ragione*, cit., p. 12.

si potesse scoprire una struttura fondamentale, comprensiva di tutta la realtà, e che da questa si potesse dedurre una concezione del destino umano. Essi concepivano la scienza – la scienza degna del suo nome – come uno strumento della riflessione o speculazione filosofica, e rifiutavano ogni epistemologia che riducesse la base oggettiva della nostra conoscenza a un caos di dati privi di coordinazione e identificasse il lavoro scientifico con quello di organizzare, classificare o calcolare quei dati. Per i sistemi classici della ragione oggettiva queste ultime attività, in cui la ragione soggettiva vede la principale funzione della scienza, sono subordinate alla riflessione filosofica»<sup>34</sup>.

Horkheimer richiama, quindi, alla necessità di recuperare la ricchezza costitutiva ed originaria della ragione, che non può che essere intesa, dunque, nella già ricordata prospettiva di integrazione delle due diverse concezioni: «Il rapporto tra questi due modi di concepire la ragione non è semplicemente di opposizione: storicamente, sia l'aspetto soggettivo sia quello oggettivo della ragione sono stati presenti sin da principio, e il predominio del primo sul secondo è il frutto di un lungo processo»<sup>35</sup>. Questo pericoloso disequilibrio tra le due forme di ragione si è venuto a determinare in modo decisamente più accentuato nell'odierna società della tecnica, dove ha finito per prevalere nettamente, con tutti i rischi che ne sono derivati per un corretto rapporto dell'uomo con l'altro da sé e con l'ambiente circostante, la forma soggettiva: «Il compito della filosofia 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. La massima kantiana: "Una sola strada è ancora aperta, quella della critica" – che fu formulata avendo in mente il conflitto tra la ragione oggettiva del dogmatismo razionalistico e la ragione soggettiva dell'empirismo inglese – si applica in modo ancora più pertinente alla situazione odierna. Dato che nel nostro tempo trionfa su tutta la linea, con risultati fatali, la ragione soggettiva, la critica dovrà necessariamente mettere l'accento sulla ragione oggettiva più che sui residui della ragione soggettivistica, le cui genuine tradizioni, alla luce dei progressi compiuti dal processo di soggettivizzazione, ora appaiono anch'esse oggettivistiche e romantiche»<sup>36</sup>.

Proprio tale abuso della ragione soggettiva, oramai drammaticamente sganciata da quella oggettiva e dunque rovinosamente declinata nella forma

<sup>34</sup> Ivi, p. 18.

<sup>35</sup> Ivi, p. 14.

<sup>36</sup> Ivi, p. 150.

puramente strumentale, è ciò che ha finito per espropriare l'uomo di ogni soggettività autentica, di fatto rendendolo succube dei mezzi e degli strumenti da egli stesso creati: «Un tempo l'individuo vedeva nella ragione solo uno strumento dell'io; ora si trova davanti al rovesciamento di questa deificazione dell'io. La macchina ha gettato a terra il conducente, e corre cieca nello spazio. Al culmine del processo di razionalizzazione, la ragione è diventata irrazionale e stupida. Il tema del nostro tempo è quello della conservazione dell'io, mentre non vi è più nessun io da conservare»<sup>37</sup>. Il problema della conservazione dell'io, dunque, sembra assumere contorni sempre più drammatici, laddove occorre recuperare, invece, la capacità, oramai per lo più dissoltasi, di considerare se stessi all'interno della più ampia totalità cosmica, piuttosto che limitarsi ad una visione semplicemente soggettivistica e strumentale della realtà: «Ma la forza che in ultima analisi rende possibili azioni ragionevoli è la facoltà di classificare, la facoltà di induzione e di deduzione, cioè il funzionamento astratto del meccanismo del pensiero, sempre identico quale che sia il contenuto specifico. Questo tipo di ragione si può chiamare "ragione soggettiva". Alla ragione soggettiva interessa soprattutto il rapporto tra mezzi e fini, l'idoneità dei procedimenti adottati per raggiungere scopi che in genere si danno per scontati e che si suppone si spieghino da sé. Essa non attribuisce molta importanza alla questione se in sé gli scopi siano ragionevoli. Se si preoccupa dei fini (ammesso che lo faccia), dà per certo che essi siano "ragionevoli" in senso soggettivo, che cioè rispondano all'interesse del soggetto per l'autoconservazione: si tratti dell'autoconservazione dell'individuo singolo o di quella della comunità, dalla cui sopravvivenza quella dell'individuo dipende. L'idea che un fine possa essere ragionevole in sé – in forza di virtù che conosciamo che esso possiede in sé – indipendentemente da un qualche vantaggio soggettivo, è completamente estranea alla ragione soggettiva anche quando, sollevandosi al di sopra della considerazione dei valori immediatamente utilitari, essa tiene conto dell'interesse della società nel suo complesso»<sup>38</sup>.

Occorre, allora, mutare decisamente prospettiva, vale a dire riportare la ragione alla sua più significativa composizione dialettica, sollevandosi così dal semplice perseguimento di finalità specifiche ed ogni volta funzionali a questo o a quell'individuo ad una più illuminata considerazione dell'umanità e del cosmo che, soltanto, può arrestare tale deriva di sfruttamento e di sottomis-

<sup>37</sup> Ivi, p. 113.

<sup>38</sup> Ivi, pp. 11-12.

sione: «Concetti, giudizi e teorie sono fenomeni che si sviluppano nel confronto degli uomini tra loro e con la natura. Il criterio della conoscenza non è affatto la utilità come ritiene il pragmatismo; piuttosto nei diversi ambiti della scienza e della vita la conoscenza si legittima in base a segni molto diversi. La teoria che ogni conoscenza è utile, che ciò deve condurre immediatamente al soddisfacimento di un bisogno pratico, è errata, ma il bisogno teorico stesso, l'interesse per la verità è diretto in conformità con la posizione del soggetto conoscente. Se il suo destino, nel quale si compenetrano momenti materiali e psichici, fa sì che nel suo lavoro intellettuale si affermino non solo capricci privati, ma i bisogni dell'umanità, esso può assumere rilevanza storica»<sup>39</sup>.

Nell'ambito di queste circostanziate e motivate critiche alla società di massa dominata dalla tecnica, Horkheimer ricorre in più luoghi, al fine di descrivere in modo per certi versi paradigmatico l'esaltazione senza controllo della ragione strumentale, alla figura dell'ingegnere, che, soprattutto in quel preciso momento storico, sembrava rappresentarla nel modo più compiuto e puntuale: «È vero che l'ingegnere, simbolo forse del nostro tempo, non persegue il guadagno in modo così esclusivo come l'industriale o il mercante. Dato che la sua funzione è connessa più direttamente con le esigenze della produzione, i suoi ordini recano l'impronta di una maggiore oggettività: i subordinati riconoscono che almeno in parte essi rispondono alla natura delle cose, e sono quindi razionali in un senso universale. Ma in ultima analisi anche questa razionalità è in funzione del dominio, non della ragione: all'ingegnere non interessa capire le cose per amore di esse o per amore di una profonda visione del mondo, bensì solo per poterle inserire in uno schema, non importa quanto estraneo alla loro intima struttura; e questo vale tanto per gli esseri viventi quanto per le cose inanimate. Nella mente dell'ingegnere trova espressione lo spirito dell'industrialismo nella sua forma più funzionale. Sotto la sua guida, diretta sempre a uno scopo ben preciso, gli uomini sarebbero ridotti alla condizione di un agglomerato di strumenti senza uno scopo loro proprio»<sup>40</sup>.

È importante ricordare e sottolineare, però, come Horkheimer sia del tutto estraneo ad ogni (peraltro improbabile) tentativo di rifiutare la razionalità scientifica e la specializzazione così ampiamente affermate e diffuse nella società del suo tempo; piuttosto, egli richiama ad un comportamento responsa-

<sup>39</sup> M. Horkheimer, *A proposito della controversia sul razionalismo nella filosofia attuale* (1934), in Id., *Teoria critica*, vol. I, Torino, Einaudi, 1974, pp. 146-147.

<sup>40</sup> M. Horkheimer, *Eclisse della ragione*, cit., p. 131.

bile che ne sappia cogliere ad un tempo portata e limiti, così da salvaguardare la dimensione più autentica dell'individuo, che si fa e si realizza, solamente, nell'ambito di una società e di un sapere autenticamente consapevoli e strutturati: «Tra i malintesi cui potrebbe dar luogo il nostro atteggiamento critico nei confronti del positivismo, nessuno è più grave dell'opinione che si tratti di frenare la diffusione del pensiero razionale e chiarificante, sia mediante una filosofia ostile al progresso che addirittura mediante la lotta contro le riforme sociali connesse con il progresso della scienza e dell'industria. La denuncia dell'intelletto che si riscontra in questo atteggiamento neoromantico, e che ha caratterizzato la situazione culturale circa dalla fine del secolo scorso, ha avuto probabilmente la sua parte nel determinare il ruolo poco soddisfacente svolto dall'élite nell'epoca delle guerre mondiali. Il rifiuto della scienza da parte degli intellettuali è solo l'altra faccia del positivismo. Con l'attività scientifica irretita in una prassi cieca, che subisce la divisione del lavoro senza superarla con la coscienza critica, si concilia perfettamente il fatto che accanto alla scienza apra la sua casa separata, quasi che fosse qualcosa di assolutamente diverso e di molto più nobile, una filosofia da essa distaccata. Non si può giungere fino allo spirito astraendo da tutto il sapere progredito avente per oggetto la natura e la società. Responsabile della desostanzializzazione della scienza non è la razionalità, non è la ragione alimentata da tutte le forze dell'anima umana – ragione e scienza sono state difese da tutti i veri pensatori, non meno che da Faust, dagli attacchi del diavolo –, ma, viceversa, proprio il distacco da esse»<sup>41</sup>. Occorre, dunque, ed è estremamente importante ribadirlo con forza e convinzione, non già rifiutare la tecnica e il processo di razionalizzazione, ché sarebbe del tutto improbabile, ancor prima che anacronistico, ma di riportarli all'interno di una considerazione della totalità più ampia ed avveduta che, soltanto, potrà forse restituire all'uomo una più realistica prospettiva di autentica realizzazione di sé, da compiersi sempre e soltanto nell'ambito di un sano e gratificante rapporto con l'altro e con il mondo circostante.

#### 4. *Mito e illuminismo*

Al fine di chiarire in modo ulteriore il quadro drammatico dell'alienazione dell'individuo all'interno della società di massa dominata dalla strumentalità

<sup>41</sup> M. Horkheimer, *Università e studi accademici*, cit., p. 219.

tecnica, Horkheimer si sofferma, in modo sicuramente pregnante e significativo, anche sul concetto di illuminismo, inteso, però, nella sua accezione più ampia, vale a dire come tentativo dell'uomo di conoscere, di razionalizzare ed alla fine di dominare il mondo. Da questo punto di vista egli ricorda spesso l'imminente pericolo rappresentato dalla possibilità di ritrovarsi improvvisamente (peraltro alla fine di un processo ben preciso ma mai del tutto consapevole, il che costituisce un'ulteriore insidia di non poco conto) in una società pienamente automatizzata nella quale le prerogative dell'individuo sarebbero definitivamente compromesse e mortificate: «È possibile, vorrei aggiungere, che ci stiamo avvicinando a una società automatizzata; non al regno della libertà, ma a una società in cui le regole di comportamento siano penetrate profondamente nella sostanza degli uomini tanto che in un certo senso essi reagiscano esattamente già per istinto, senza preoccuparsi più affatto di quella che noi chiamiamo libertà, e dei cosiddetti fini superiori. Anche questo è uno dei problemi su cui dobbiamo riflettere in questo contesto: la società automatizzata»<sup>42</sup>. Infatti, al centro del concetto di razionalizzazione del mondo che in qualche modo costituisce l'anima dell'illuminismo vi è la più o meno esplicita intenzione di sottomettere, attraverso la tecnica, gli altri e la natura, il che vuol dire, alla fine, contravvenire proprio a quelle indicazioni di base che, invece, permetterebbero all'individuo di realizzarsi pienamente: «Ciò che gli uomini vogliono apprendere dalla natura, è come utilizzarla ai fini del dominio integrale della natura e degli uomini»<sup>43</sup>.

Ma tale progressiva razionalizzazione del mondo, per lo più perseguita in modo indiscriminato ed acritico, così come il sempre più pervasivo e rassicurante dominio sul mito rischiano di mitizzare questo stesso processo di originaria demitizzazione, il che fa sì che esso stesso si trasformi in una vera e propria dottrina pregiudizievole, in qualche modo oramai incontrollabile e di fatto assolutamente dogmatica: «Ma i miti che cadono sotto i colpi dell'illuminismo erano già il prodotto dell'illuminismo stesso. Nel calcolo scientifico dell'accadere è annullato il conto che, dell'accadere, il pensiero aveva già reso nei miti. Il mito voleva raccontare, nominare, dire l'origine: e quindi anche esporre, fissare spiegare. Questa tendenza si è rafforzata con la stesura e la raccolta dei miti, che diventarono presto, da racconto di cose avvenute, dottrina»<sup>44</sup>. L'il-

<sup>42</sup> M. Horkheimer, *Per la critica della società attuale* (1968), in Id., *La società di transizione*, cit., p. 147.

<sup>43</sup> M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 12.

<sup>44</sup> Ivi, p. 16.

luminismo si rovescia, così, proprio nella forma più insidiosa del mito, vale a dire in ciò che aveva preteso dissolvere con ogni mezzo e ad ogni costo: «Come totalità linguisticamente sviluppata, che mette in ombra, con la sua pretesa di verità, la fede mitica più antica, le religioni popolari, il mito solare, patriarcale, è già illuminismo, con cui l'illuminismo filosofico può misurarsi sullo stesso piano. Ora gli è resa la pariglia. La mitologia stessa ha avviato il processo senza fine dell'illuminismo, dove, con ineluttabile necessità, ogni concezione teoretica determinata cade sotto l'accusa distruttiva di essere solo una fede, finché anche i concetti di spirito, di verità e perfino di illuminismo, vengono relegati tra la magia animistica. [...] Come i miti fanno già opera illuministica, così l'illuminismo, ad ogni passo, si impiglia più profondamente nella mitologia. Riceve ogni materia dai miti per distruggerli, e, come giudice, incorre a sua volta nell'incantesimo mitico»<sup>45</sup>.

Inquadrato e riletto da questo punto di vista, notano i francofortesi, l'illuminismo appare esso stesso come un atteggiamento pericolosamente totalitario, nel senso che esso spinge in modo acritico e senza alcuna riserva ad una completa razionalizzazione del mondo che, però, può significare la definitiva sottomissione ed alienazione dell'individuo: «Poiché l'illuminismo è totalitario più di qualunque sistema. Non in ciò che gli hanno sempre rimproverato i suoi nemici romantici – metodo analitico, riduzione agli elementi, riflessione dissolvente – è la sua falsità, ma in ciò che per esso il processo è deciso in anticipo. Quando, nell'operare matematico, l'ignoto diventa l'incognita di un'equazione, è già bollato come arcinoto prima ancora che ne venga determinato il valore»<sup>46</sup>. In questo inquietante contesto, poi, persino il pensiero diviene del tutto automatizzato ed omologato, mera applicazione meccanica di regole matematiche rigorose, mentre resta espunto ogni riferimento a tutto ciò che prima in una qualche misura sembrava sottrarsi a tale sfera, per così dire, esclusivamente materiale ed utilitaria: «Il pensiero si reifica in un processo automatico che si svolge per conto proprio, gareggiando con la macchina che esso stesso produce perché lo possa finalmente sostituire»<sup>47</sup>. Così, dunque, per opera della ragione stessa, ed è proprio questo l'esito paradossale di tale processo di razionalizzazione del mondo, vengono prodotti gli strumenti che finiranno per sottometterla, le macchine e gli automi che la renderanno su-

<sup>45</sup> Ivi, p. 19.

<sup>46</sup> Ivi, p. 32.

<sup>47</sup> Ivi, p. 33.

balterna e succube (si pensi, a questo proposito, ai possibili esiti incontrollati del fenomeno informatico e robotico-cibernetico, per non dire dell'energia atomica, altro grande tema dei francofortesi, che potrebbe rappresentare, ora al livello più tragico e distruttivo, il definitivo compimento della dialettica dell'illuminismo, vale a dire di quel processo "razionale" attraverso il quale l'uomo finisce per creare da sé i mezzi della propria autodistruzione). L'esito di tutto questo è il positivismo, anch'esso inteso nel senso più generale, ossia come sopravvalutazione della tecnica e come contemporanea soppressione dell'elemento religioso, della dimensione etica, insomma di tutto ciò che è in qualche modo extra-teoretico: «Per il positivismo, che è successo, come giudice, alla ragione illuminata, spaziare in mondi intelligibili non è più semplicemente proibito, ma è un cicaleccio senza senso. Esso non ha bisogno – per sua fortuna – di essere ateo, perché il pensiero reificato non può nemmeno porre la questione»<sup>48</sup>. Ma, come si è avuto modo di vedere, il mondo perfettamente automatizzato, perseguito e realizzato attraverso gli strumenti della tecnica, diviene esso stesso un mito, alla stregua di quelli che la ragione strumentale aveva preteso dissolvere, ma proprio per questo ancora più subdolo ed insidioso: «Quanto più l'apparato teorico si asservisce tutto ciò che è, e tanto più ciecamente si limita a riprodurlo. Così l'illuminismo ricade nella mitologia da cui non ha mai saputo liberarsi. Poiché la mitologia aveva riprodotto come verità, nelle sue configurazioni, l'essenza dell'esistente (cicli, destino, dominio del mondo), e abdicato alla speranza. Nella gravidanza dell'immagine mitica, come nella chiarezza della formula scientifica, è confermata l'eternità di ciò che è di fatto, e la brutta realtà è proclamata il significato che essa occlude. Il mondo come gigantesco giudizio analitico, il solo rimasto di tutti i sogni della scienza, è dello stesso stampo del mito cosmico, che associava al ratto di Persefone la vicenda della primavera e dell'autunno»<sup>49</sup>.

È chiaro che in tal modo la ragione così intesa finisce per essere del tutto asservita al potere economico e produttivo, e dunque per perdere completamente quella connotazione fondamentale che fin dall'antichità l'aveva caratterizzata, invece, in modo assai più ampio e capace di tenere conto di un orizzonte cosmico ben più considerevole e complesso: «[...] la ragione stessa è divenuta un semplice accessorio dell'apparato economico onnicomprensivo. Essa funge da utensile universale per la fabbricazione di tutti gli altri, rigidamente funziona-

<sup>48</sup> Ivi, p. 33.

<sup>49</sup> Ivi, pp. 34-35.

le allo scopo, funesto come l'operare esattamente calcolato nella produzione materiale, il cui risultato per gli uomini si sottrae a ogni calcolo. Si è finalmente realizzata la sua vecchia ambizione, di essere il puro organo degli scopi»<sup>50</sup>. Si tratta qui, in fin dei conti, del compimento dell'itinerario a suo tempo immaginato e concepito, in modo per molti versi paradigmatico, nell'ambito del processo gnoseologico e, più in generale, dell'atteggiamento complessivo di Bacone, finalizzato a dominare completamente la natura e che ora, però, doveva mostrare in modo drammatico le sue conseguenze più tragiche, laddove il presunto dominatore, vale a dire il soggetto della ragione strumentale, rischiava seriamente di trasformarsi egli stesso in oggetto dominato: «Oggi che l'utopia di Bacone – “comandare alla natura nella prassi” – si è realizzata su scala tellurica, diventa palese l'essenza della costrizione che egli imputava alla natura non dominata. Era il dominio stesso. Nella cui dissoluzione può quindi trapassare il sapere, in cui indubbiamente consisteva, secondo Bacone, la «superiorità dell'uomo». Ma di fronte a questa possibilità l'illuminismo al servizio del presente si trasforma nell'inganno totale delle masse»<sup>51</sup>.

Horkheimer ed Adorno utilizzano, in modo quanto mai efficace, la figura di Ulisse per rappresentare in modo paradigmatico tale processo di smisurata violenza esercitato dalla ragione strumentale nei confronti del mondo, questa acritica razionalizzazione del mito e dell'intero orizzonte esistenziale e cosmico: «È impossibile udire le Sirene e non cadere in loro balia: esse non si possono sfidare impunemente. Sfida e accecamento sono la stessa cosa, e chi le sfida è già vittima del mito a cui si espone. Ma l'astuzia è la sfida divenuta razionale. Odisseo non tenta di seguire un'altra via da quella che passa davanti all'isola delle Sirene. E non tenta neppure di fare affidamento sul suo sapere superiore e di porgere libero ascolto alle maliarde, nell'illusione che gli basti come scudo la sua libertà. Egli si fa piccolo piccolo, la sua nave segue il suo corso fatale e prestabilito, ed egli comprende che, per quanto possa distanziarsi consapevolmente dalla natura, le rimane, come ascoltatore, asservito. Egli osserva il patto della sua dipendenza, e si divincola ancora, dall'albero della nave, per gettarsi nelle braccia di quelle creature di perdizione. Ma egli ha scoperto una lacuna nel contratto, attraverso la quale, mentre adempie al decreto, nello stesso tempo gli sfugge. Nel patto originario non è previsto se chi passa ascolterà legato o non legato il canto. L'uso di legare appartiene solo a uno stadio dove

<sup>50</sup> Ivi, pp. 37-38.

<sup>51</sup> Ivi, p. 50.

il prigioniero non è più ucciso immediatamente»<sup>52</sup>. Si tratta, dunque, di usare l'astuzia della ragione per cogliere il punto debole nella tessitura del mito e per riuscire a dominarlo, dunque a dissolverlo nelle sue ragioni ultime. Il percorso di Ulisse rappresenta proprio tale conquista, lunga e faticosa, che conduce fino alla demitizzazione del mondo e, di conseguenza, al suo dominio in chiave razional-strumentale: «Il lungo errare da Troia ad Itaca è 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. Il mondo mitico è secolarizzato nello spazio che egli percorre, i vecchi demoni popolano i margini estremi e le isole del Mediterraneo civilizzato, ricacciati nelle rocce e nelle caverne da cui uscirono un giorno nel brivido dei primordi. Ma le avventure danno a ciascun luogo il suo nome; e il loro risultato è il controllo razionale dello spazio. Il naufrago tremebondo anticipa il lavoro della bussola»<sup>53</sup>. Non si tratta, quindi, di sfuggire o di restare lontani dalle insidie e dalle incertezze del mito, quanto, piuttosto, di affrontarlo e di dissolverlo, servendosi di qualche astuto accorgimento, e dunque di sottrarsi al suo dominio ed al suo pericoloso incantesimo, così da sottometterlo definitivamente alle istanze della ragione: «Proprio in quanto – tecnicamente illuminato – si fa legare, Odisseo riconosce la strapotenza arcaica del canto. Egli si china al canto del piacere, e lo sventa, così, come la morte. L'ascoltatore legato è attirato dalle Sirene come nessun altro. Solo ha disposto le cose in modo che, pur caduto, non cada in loro potere. Con tutta la violenza del suo desiderio, che riflette quella delle creature semidivine, egli non può raggiungerle, poiché i compagni che remano, con la cera nelle orecchie, non sono sordi solo alle Sirene, ma anche al grido disperato del loro capitano. Le Sirene hanno quel che loro spetta, ma già ridotto e neutralizzato – nella preistoria borghese – al rimpianto di chi prosegue. L'epos non dice che cosa accade alle cantatrici dopo che la nave di Odisseo è scomparsa. Ma nella tragedia sarebbe stata certo la loro ultima ora, come per la Sfinge quando Edipo risolve l'indovinello, eseguendo il suo ordine e così rovesciandola. Poiché il diritto delle figure mitiche, che è il diritto del più forte, vive solo dell'ineseguibilità delle loro norme. Se esse vengono soddisfatte, i miti si dissolvono fino alla più lontana posterità»<sup>54</sup>.

<sup>52</sup> Ivi, p. 66.

<sup>53</sup> Ivi, p. 54.

<sup>54</sup> Ivi, pp. 66-67.

## 5. *L'industria culturale*

La razionalizzazione del mondo, l'instaurazione dell'organizzazione di massa e del cosiddetto "mondo amministrato" trovano un importante strumento attuativo nell'industria culturale, un altro dei punti di riflessione sviluppato dai francofortesi con grande attenzione ed indubbia acutezza. Si tratta, anche qui, dell'insidioso processo teso a perseguire una sempre più radicale strumentalizzazione della cultura, che in tal modo si trasforma da libera espressione dell'uomo intero ad artificio sapientemente regolato per spingere l'individuo ad accettare, anche servendosi dello spazio tradizionalmente destinato al tempo libero, cioè ai momenti cosiddetti extra-lavorativi, l'organizzazione sociale che l'opprime.

L'industria culturale svolge, infatti, l'importante funzione di contribuire ad inculcare stereotipi e di rendere sempre più diffusa ed accettata l'automazione dei comportamenti, giustificando e comunque perpetuando in tal modo le ragioni della sussistenza della società massificata che opprime e snatura l'individuo: «Continuare e tirare avanti in generale diventa la giustificazione della cieca sopravvivenza del sistema, o addirittura della sua immutabilità. Sano è tutto ciò che si ripete, il ciclo nella natura e nell'industria. Eternamente ghignano gli stessi *babies* dalle pagine dei rotocalchi, eternamente picchia e rimbomba la macchina del jazz. Nonostante tutti i progressi delle tecniche riproduttive, delle regole e delle specialità, nonostante tutto questo agitato affaccendarsi il pane che l'industria culturale ammannisce agli uomini non cessa di essere la pietra della stereotipia. Essa vive del ciclo, della meraviglia certamente fondata che le madri, nonostante tutto, continuano a partorire dei figli, che le ruote e le manovelle continuano a girare. L'immutabilità dei rapporti sociali trova in tutto questo la sua sanzione definitiva»<sup>55</sup>. Da questo punto di vista, quindi, l'industria culturale assume un ruolo molto importante nel processo di accettazione, da parte dell'individuo, di una vita oramai sostanzialmente alienata: «La cultura ha contribuito da sempre a domare e a tenere a freno gli istinti rivoluzionari come quelli barbarici. La cultura industrializzata fa qualcosa di più. La condizione che bisogna osservare per poter reggere, in un modo o nell'altro, questa vita spietata, è insegnata e inculcata da essa. L'individuo deve utilizzare la sua carica universale di disgusto come spinta per abbandonarsi al potere collettivo che lo provoca. Le situazioni cronicamente

<sup>55</sup> Ivi, p. 159.

disperate che affliggono lo spettatore nella vita quotidiana diventano, non si sa come, nella riproduzione la garanzia che si può continuare a vivere. Basta rendersi conto della propria nullità e inconsistenza, sottoscrivere e accettare la propria disfatta, e si è già entrati a far parte»<sup>56</sup>.

Anche le attività legate alla sfera culturale contribuiscono in modo rilevante, dunque, a riprodurre e ad inculcare forme e riti di accettazione dell'ordine esistente, una sorta di veri e propri riti di iniziazione alla vita sociale alla stregua di quanto avveniva, in altre forme, presso le tribù primitive: «Il contegno a cui ciascuno è costretto per dare sempre di nuovo la prova della sua idoneità morale a questa società, fa pensare ai ragazzi che, nelle cerimonie di iniziazione delle tribù primitive, si muovono in cerchio, con un sorriso ebete, sotto i colpi regolari dei sacerdoti. La vita nel tardo capitalismo è un rito di iniziazione permanente. Ognuno deve mostrare che si identifica senza riserve col potere che lo batte»<sup>57</sup>. È chiaro che in questo contesto dell'individuo, inteso nel senso più pieno ed autentico, non rimane più nulla: «Nell'industria culturale l'individuo è illusorio non solo a causa della standardizzazione delle sue tecniche produttive. Esso viene tollerato solo in quanto la sua identità senza riserve con l'universale è fuori questione. Dall'improvvisazione regolata in anticipo nel jazz fino alla personalità cinematografica originale, che deve avere un ciuffo sull'occhio perché si possa riconoscerla come tale, domina ovunque la pseudo-individualità. L'individuale si riduce alla capacità dell'universale di segnare l'accidentale con un marchio così indelebile da renderlo senz'altro identificabile come quello. Proprio l'ostinato mutismo o l'incedere eletto dell'individuo ogni volta esposto sono prodotti in serie come i castelli di Yale, che differiscono fra loro per frazioni di millimetro. La particolarità del sé è un prodotto sociale brevettato che viene falsamente spacciato come naturale»<sup>58</sup>. Ogni connotazione individuale, vale a dire la cifra specifica che determina l'unicità e l'importanza di ogni persona, viene forzatamente annullata e dissipata in una universalità anonima e mortificante che finisce per assorbire qualunque singola istanza esistenziale. Per giungere a tale scopo l'industria culturale si serve di importanti strumenti come lo slogan ed il messaggio pubblicitario, che proprio per questo assumono così tanta importanza nell'ambito dei mezzi di comunicazione di massa: «Sia dal punto

<sup>56</sup> Ivi, p. 164.

<sup>57</sup> Ivi, p. 165.

<sup>58</sup> Ivi, p. 166.

di vista tecnico che da quello economico la pubblicità e l'industria culturale si fondano fra di loro. Nell'una come nell'altra la stessa cosa appare in luoghi innumerevoli, e la ripetizione meccanica dello stesso prodotto culturale è già quella dello stesso *slogan* propagandistico. Nell'una come nell'altra, sotto l'imperativo dell'efficienza operativa, la tecnica diventa psicotecnica, tecnica della manipolazione degli esseri umani. Nell'una come nell'altra valgono le norme di ciò che dev'essere sorprendente e tuttavia familiare, di ciò che dev'essere facile e leggero e tuttavia penetrante e incisivo, di ciò che dev'essere esperto e qualificato e tuttavia semplice e banale; si tratta sempre di trovare il modo di soggiogare e conquistare il cliente, che ci si rappresenta come distratto o riluttante a lasciarsi indirizzare come si deve»<sup>59</sup>.

Un chiaro esempio in tal senso è rappresentato dalla moderna filmografia, che, con il suo ritmo incalzante e coinvolgente, contribuisce in modo significativo a confezionare stereotipi ed a rafforzare pregiudizi: «La breve successione di intervalli che si è rivelata efficace in un motivo di successo, il fiasco temporaneo dell'eroe, che egli dimostra di saper accettare sportivamente, le botte salutari che la bella riceve dalla robuste mani del divo, i suoi modi rudi con l'ereditiera viziata, sono, come tutti i particolari, *clichés* bell'e pronti, che si possono impiegare a piacere qua o là, e che sono interamente definiti, ogni volta, dallo scopo che assolvono nello schema complessivo. Confermarlo mentre lo compongono, è tutta la loro vitalità. Si può sempre capire subito, in un film, come andrà a finire, chi sarà ricompensato, punito o dimenticato»<sup>60</sup>.

Così, in definitiva, anche il tempo libero viene organizzato nei minimi particolari in modo da indurre, in maniera tanto subdola quanto inesorabile, all'accettazione della realtà sociale ed esistenziale propria delle organizzazioni di massa, dove dell'individuo rimane oramai assai poco:

Con tutti i suoi trucchi ingegnosi l'industria del divertimento riproduce banali scene di vita che tuttavia traggono in inganno perché la perfezione tecnica della riproduzione fa velo alla falsificazione del contenuto ideologico o all'arbitrarietà dell'introduzione di un tale contenuto. Questa riproduzione non ha nulla a che vedere con la grande arte realistica che dipinge la realtà così com'è al fine di giudicarla. La moderna cultura di massa, pur attingendo liberamente a valori culturali ormai stantii, glorifica il mondo com'è. Il cinema, la radio, le biografie e i romanzi popolari, tutti intonano uno stesso ritornello: questa è la realtà com'è, come deve essere e come sempre sarà<sup>61</sup>.

<sup>59</sup> Ivi, p. 177.

<sup>60</sup> Ivi, p. 131.

<sup>61</sup> M. Horkheimer, *Eclisse della ragione*, cit., p. 124.

Ogni sfera, dunque, da quella lavorativa a quella familiare ed alla ricreativa, è perfettamente controllata e pianificata, così da fiaccare le capacità critiche e di autonomia dell'individuo e di rendergli normale l'accettazione della società che l'opprime in ogni suo ambito: «Al processo lavorativo nella fabbrica e nell'ufficio si può sfuggire solo adeguandosi ad esso nell'ozio. Da questo vizio originario è affetto incurabilmente ogni *amusement*. Il piacere del divertimento si irrigidisce in noia, poiché, per poter restare piacere, non deve costare altri sforzi, e deve quindi muoversi strettamente nei binari delle associazioni consuete. Lo spettatore non deve lavorare di testa propria; il prodotto gli prescrive ogni reazione: non in virtù del suo contesto oggettivo (che si squaglia, appena si rivolge alla facoltà pensante), ma attraverso una successione di segnali. Ogni connessione logica, che richieda, per essere afferrata, un certo respiro intellettuale, è scrupolosamente evitata [...]. Divertirsi significa ogni volta: non doverci pensare, dimenticare la sofferenza anche là dove viene esposta e messa in mostra. Alla base del divertimento c'è un sentimento di impotenza. Esso è, effettivamente, una fuga, ma non già, come pretende di essere, una fuga dalla cattiva realtà, ma dall'ultima velleità di resistenza che essa può avere ancora lasciato sopravvivere negli individui. La liberazione promessa dall'*amusement* è quella del pensiero come negazione»<sup>62</sup>.

Le analisi horkheimeriane (ma, più in generale, quelle condotte nell'ambito della Scuola di Francoforte) sulla crisi dell'individuo nella società di massa hanno certamente rappresentato, ben al di là di questi brevi richiami, un elemento di critica assai lucido e documentato, dunque qualcosa con cui dovere fare i conti soprattutto nei momenti in cui massificazione ed omologazione hanno alimentato il rischio di silenzi ed omissioni non solo imbarazzanti ma anche e soprattutto carichi di nefasti presagi. L'analisi critica ha sempre costituito, in questa e in altre forme, un baluardo contro ogni pericolosa deriva verso forme di completo annullamento del senso autentico dell'individualità, e questo in modo particolare in un periodo storico, il Novecento per l'appunto, percorso e segnato da ripetute forme di barbarie e da tragedie di diversa natura. Essa continua a costituire, al di là di ogni più specifico riferimento a questo o a quell'evento particolare, un ammonimento straordinario contro le degenerazioni sociali che, in forme diverse, si affacciano ancora oggi minacciose sulla scena della vita degli uomini e delle organizzazioni comunitarie.

<sup>62</sup> Ivi, pp. 145 e 154-155.

# La notte dei Lumi. Illuminismo e psicoanalisi tra Adorno e Thomas Mann

Chiara Cappiello

*The Night of Enlightenment. Enlightenment and psychoanalysis between Adorno and Thomas Mann*

*Abstract:* The essay reconstructs the diagnoses of the pathologies of modernity developed by Thomas Mann and Theodor W. Adorno in the 1940s, using a comparison with Freud as a case study. In both perspectives, psychoanalysis is linked to the concept of enlightenment, with diametrically opposed theoretical consequences.

*Keywords:* Adorno; Thomas Mann; Crisis; Psychoanalysis; Enlightenment.

## 1. Introduzione

È noto il rapporto che a partire dagli anni Quaranta ha legato Theodor W. Adorno e Thomas Mann, incontratisi in California, nel tragico contesto dell'emigrazione tedesca. Il grande scrittore di fama internazionale, impegnato nella stesura del *Doctor Faustus*, si valse della collaborazione del più giovane filosofo come consulente musicale d'eccezione. La storia, raccontata dallo stesso Mann nel *Romanzo di un romanzo*<sup>1</sup>, può essere ripercorsa anche attraverso l'epistolario tra i due, protrattosi per più di un decennio (1942-1955), la cui ultima lettera precede di pochissimo la morte di Thomas Mann<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Th. Mann, *La genesi del Doctor Faustus. Romanzo di un romanzo*, in Id., *Doctor Faustus. La vita del compositore tedesco Adrian Leverkühn narrata da un amico* (1947), nuova edizione tradotta e commentata da L. Crescenzi, Milano, Mondadori, I Meridiani, 2016, pp. 747 sgg. Il primo incontro tra Mann e Adorno è probabilmente avvenuto nel 1942-43 a casa degli Horkheimer. La frequentazione si fece più intensa a partire dall'estate del '43, in occasione della redazione del *Faustus*: il 5 dicembre 1945 Mann consegnerà al filosofo l'intero manoscritto (cfr. H. Kurzke, *Thomas Mann. La vita come opera d'arte*, 2000, Milano, Mondadori, 2005, p. 491). Il rapporto tra Mann e Adorno è stato studiato soprattutto a partire dal tema della musica nel *Doctor Faustus*. Per una inquadratura anche bibliografica si consenta il rinvio a C. Cappiello, *Briciole. Arte e fine del mondo in Th.W. Adorno*, Napoli/Potenza, La città del sole, 2021.

<sup>2</sup> Th.W. Adorno, Th. Mann, *Il metodo del montaggio. Lettere 1943-1955*, Milano, Archinto, 2003.

Il *Doctor Faustus* (1947), con la sua cupa narrazione della tragedia che ha colpito la Germania e l'Europa, inabissantesi in una spirale di violenza e follia, esce nello stesso anno in cui viene pubblicata *La dialettica dell'illuminismo*, dove Horkheimer e Adorno si interrogano sulla caduta dell'umanità in una nuova forma di barbarie<sup>3</sup>.

Le diagnosi elaborate da Mann e da Adorno delle patologie della civiltà si inseriscono in due prospettive, seppur comunicanti, diverse. Lo evidenzia con particolare chiarezza il confronto con la psicoanalisi, che viene da entrambi collegata al concetto di "illuminismo". Facendo – sia pure in analisi dagli esiti molto differenti – della teoria di Freud uno specchio per pensare i compiti e i limiti della ragione e della modernità. Riflettere sull'illuminismo e sulle sue ombre all'altezza del XX secolo significa per i due grandi pensatori tedeschi in esilio riflettere sulla barbarie e sulla ragione, in un momento in cui si ha l'impressione di essere rimasti gli ultimi superstiti di un mondo tramontato e non ci si sente più a casa in nessun luogo, né negli Stati Uniti né in Europa.

## 2. Mann. *La notte luminosa dell'inconscio*

*Pendant* filosofico del *Doctor Faustus* è il saggio su Nietzsche, datato anch'esso 1947. Si tratta per certi aspetti di una patografia<sup>4</sup> in cui vengono ripercorsi gli episodi della vita e della malattia di Nietzsche che si ritrovano nel romanzo, "montati" sul suo geniale e diabolico protagonista. In tale prospettiva appare assolutamente centrale il tema della patologia e del dolore («La vita di Nietzsche fu ebbrezza e dolore», il «connubio» di Dioniso con il Crocifisso<sup>5</sup>), che si connette con quello della grandezza e del grande individuo<sup>6</sup>. L'aspetto che interessa mettere qui in evidenza è però soprattutto un altro: in queste pagine Nietzsche viene definito «psicologo».

<sup>3</sup> Cfr. M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo* (1947), Torino, Einaudi, 2010, p. 4. L'opera circolava già dal 1944 in volume ciclostilato.

<sup>4</sup> Mann cita in termini di adesione P.J. Möbius, *Ueber das Pathologische bei Nietzsche*, Wiesbaden, Verlag von J.F. Bergmann, 1902 (cfr. Th. Mann, *La filosofia di Nietzsche alla luce della nostra esperienza*, 1947, in Id., *Nobiltà dello spirito e altri saggi*, a cura di A. Landolfi, con un saggio di C. Magris, Milano, Mondadori, "I Meridiani" 2015, pp. 1298-1338 [d'ora in poi *Nietzsche*], p. 1301).

<sup>5</sup> Th. Mann, *Nietzsche*, p. 1317. Cfr. anche Id., *Dolore e grandezza di Richard Wagner* (1933) e *Schopenhauer* (1938), in Id., *Nobiltà dello spirito*, cit., rispettivamente pp. 1020-1085 e 1235-1292.

<sup>6</sup> Cfr. D. Conte, *Grandezza e tenebre. Thomas Mann interprete di Goethe*, in Id., *Viandante nel Novecento. Thomas Mann e la storia*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2019, pp. 343 sgg.

Psicologo egli è già in forza di quell'asserto schopenhaueriano secondo il quale non è l'intelletto a creare la volontà, ma viceversa; che non è l'intelletto l'elemento primario e predominante, ma la volontà, con cui l'intelletto è in un rapporto di pura sudditanza. L'intelletto come strumento a servizio della volontà: questa è la sorgente originaria di ogni psicologia, di ogni psicologia del sospetto e dello smascheramento [...].<sup>7</sup>

Non bisogna dimenticare (lo ricorda anche il titolo, «alla luce della nostra esperienza») che il saggio del '47 restituisce la lettura di Nietzsche – da sempre una delle stelle polari della sua costellazione spirituale<sup>8</sup> – data da Mann all'altezza del secondo dopoguerra. Quando lo scrittore lubecchese, a contatto col duro Novecento, rimodulando posizioni precedenti, si fa alfiere dell'umanesimo e della ragione, sebbene in una declinazione niente affatto olimpica e ingenua<sup>9</sup>.

Il pensiero di Nietzsche, che pure viene difeso e sottratto in queste pagine all'accusa di aver prodotto il fascismo<sup>10</sup>, è sottoposto a una disamina critica, individuandone due errori «fatali». Il primo è il completo fraintendimento del «rapporto di forza, regnante sulla terra, fra istinto e intelletto», in cui quest'ultimo eserciterebbe un «pericoloso predominio». Commenta Mann:

Come se fosse necessario difendere la vita contro lo spirito! Come se esistesse il minimo pericolo che la vita possa diventare troppo spirituale!<sup>11</sup>

<sup>7</sup> Th. Mann, *Nietzsche*, p. 1315.

<sup>8</sup> È la «stellare trinità di spiriti» delle *Considerazioni di un impolitico* (1918): Schopenhauer, Wagner, Nietzsche.

<sup>9</sup> «La difesa dell'istinto contro la ragione e la coscienza fu una correzione temporanea. La correzione durevole, eternamente necessaria, resta quella della vita per opera dello spirito, se si vuole, della morale. Come ci appare legata al suo tempo, dottrinarria, inesperta, oggi, l'esaltazione romantica che Nietzsche fa del male! L'abbiamo conosciuto in tutta la sua miseria, il male, e non siamo più abbastanza esteti da temere di professare apertamente la nostra fede nel bene e di vergognarci di concetti così banali e di guide così comuni come verità, libertà, giustizia» (Th. Mann, *Nietzsche*, p. 1336). Sulla svolta politica di Mann – che è insieme culturale e spirituale – (cfr. Th. Mann, *Della repubblica tedesca*, 1922, in Id., *Scritti storici e politici*, Milano, Mondadori, 1957, pp. 113-157; Id., *Sulla dottrina di Spengler*, 1924, in Id., *Nobiltà dello spirito e altri saggi*, cit., pp. 1339-1348) si rimanda ai saggi raccolti in D. Conte, *Viandante nel Novecento*, cit. Per una ricostruzione storica e critica delle posizioni assunte dallo scrittore lubecchese nei confronti dell'illuminismo cfr. in particolare Id., *Illuminismo, civilizzazione e umanesimo notturno*, ivi, pp. 365-381.

<sup>10</sup> L'accusa viene rovesciata: egli ne sarebbe piuttosto il prodotto. «Segretamente io sono in questo caso incline a invertire causa ed effetto e a credere non che Nietzsche abbia creato il fascismo, ma piuttosto che il fascismo abbia creato lui; voglio dire: lontano in fondo dalla politica e spiritualmente innocente egli, come un sensibilissimo strumento di registrazione e di espressione, ha presentato con i suoi filosofi della potenza il sorgere dell'imperialismo, e con le vibrazioni del suo ago magnetico ha preannunciato l'era fascista dell'Occidente in cui viviamo e vivremo ancora a lungo» (Th. Mann, *Nietzsche*, pp. 1326-1327).

<sup>11</sup> Ivi, p. 1320. «Per quanto mi riguarda non trovo nulla di particolarmente diabolico nel pensiero [...] che la vita possa un giorno essere annullata dallo spirito umano, cosa per cui bisognerà aspettare ancora un bel po'. Il pericolo che con il perfezionarsi della bomba atomica la vita sul nostro pianeta annulli se stessa è decisamente più urgente. Ma anche questo è improbabile. La vita è una gatta tenace, e tale è l'umanità», ivi, p. 1321.

È un atteggiamento distante da quello di scritti antecedenti, che risente fortemente del contesto storico e dell'evoluzione spirituale e politica dello scrittore. Se vita e morale devono essere considerate istanze complementari e non opposte – starebbe qui il secondo errore di Nietzsche<sup>12</sup> – il rapporto tra di esse viene in ogni caso spiegato da Mann ponendo in primo piano la vita:

nell'uomo natura e vita in un modo o nell'altro superano se stesse, perdono in lui la loro innocenza, ricevono *spirito*; e spirito è autocritica della vita<sup>13</sup>.

Lo spirito, «autocritica della vita» (quindi elemento che da essa spumeggia), appare la parte più debole e fragile, bisognosa di difesa e protezione.

Gli errori di Nietzsche vengono inquadrati storicamente da Mann come la reazione a una «saturazione razionalistica»<sup>14</sup>. Il «solitario di Sils-Maria» apparterebbe a «quel generale movimento dell'Occidente» che incarna una «rivolta storico-spirituale contro il classico culto della ragione dei secoli diciottesimo e diciannovesimo», ossia l'illuminismo. Il cui «necessario proseguimento» è per Mann

la ricostituzione della ragione umana su nuove basi, la conquista di un nuovo concetto di umanità che di fronte a quello appiattito e compiaciuto dell'età borghese abbia acquisito una maggiore profondità<sup>15</sup>.

La strada è quella di un umanesimo e di un illuminismo rinnovati, che siano all'altezza del Novecento; una strada che lo stesso Nietzsche avrebbe, al di là degli errori individuati, già imboccato, tanto da essere definito da Mann non solo illuminista, ma persino umanista. Di che genere di umanesimo si tratterebbe, nel caso del filosofo col martello?

Non dovrebbe necessariamente trattarsi dell'amore idilliaco e ottimista per il "genere umano", a cui il diciottesimo secolo consacrò tante lacrime [...]. Ma quando Nietzsche proclamò: "Dio è morto", una decisione che significò per lui il sacrificio più grave, per chi la prese se non per l'uomo, per elevare ed esaltare l'uomo? Egli deve rassegnarsi a essere chiamato un umanista, così come deve tollerare che la sua critica della morale venga intesa come un'ultima forma dell'illuminismo. La religiosità al di sopra delle confessioni, di cui egli parla, non so immaginarmela che legata all'idea dell'uomo, come un umanesimo con un fondamento e un accento religioso che, dopo molte esperienze, dopo essere passato per molte prove, accolga in sé, nel suo rispetto per il mistero dell'uomo, ogni conoscenza degli elementi sotterranei e demoniaci<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> Mann definisce l'etica «sostegno della vita» e l'uomo morale «vero cittadino della vita», *ibidem*.

<sup>13</sup> Ivi, p. 1320.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> Ivi, p. 1336.

<sup>16</sup> Ivi, pp. 1336-1337.

Torna qui la definizione dell'«umanesimo notturno» manniano, teorizzato già nel 1929 nel primo dei due grandi saggi su Sigmund Freud<sup>17</sup>. Che, non a caso, prende l'abbrivio proprio da Nietzsche. Il riferimento è l'aforisma di *Aurora* che riflette criticamente sull'ostilità dei tedeschi nei confronti dell'illuminismo e sui rischi che derivano dall'assoggettamento della conoscenza da parte del «sentimento»<sup>18</sup>. Nietzsche vi rileva che

la storia, la comprensione dell'origine e dello sviluppo, la comunanza simpatetica col passato, la riecitata passione del sentimento e della conoscenza, dopo che per un certo tratto di tempo parvero tutte soccorrevoli coadiutrici dello spirito oscurantista, visionario, che riplasma il passato, hanno un bel giorno assunto una diversa natura e passano ora, e s'innalzano a volo, sui loro antichi evocatori con più vaste ali, come nuovi e più forti geni *proprio di quell'illuminismo* contro il quale erano stati evocati. Questo illuminismo dobbiamo ora farlo progredire [...]<sup>19</sup>.

Mann sottolinea la «bruciante vitalità»<sup>20</sup> della diagnosi nietzschiana, attualissima all'altezza degli anni Trenta in Germania e in Europa, quando ancora una volta c'è chi avverte il pericolo che possano esserci «troppo spirito e troppa ragione su questa terra»<sup>21</sup>. Il riferimento è a tendenze irrazionalistiche che, pretendendo di essere rivoluzionarie, sono in realtà per Mann rappresentative di regresso e reazione, ossia di becero «disfattismo» nei confronti dell'umanità<sup>22</sup>.

La vera rivoluzione, cui appartiene l'avvenire, sarebbe invece quella della psicoanalisi. In quanto «esploratore delle profondità psichiche e psicologo dell'istinto», Freud fa certamente parte del fronte di opposizione alla «fede nello spirito del diciottesimo secolo», che pone l'accento sul «lato notturno della natura e dell'anima». Epperò nel suo caso l'operazione assume un «ac-

<sup>17</sup> Th. Mann, *La posizione di Freud nella storia dello spirito moderno* (1929), in Id., *Nobiltà dello spirito*, cit., pp. 1349-1375. Su Mann e Freud esiste un'ampia letteratura: per una prima ricognizione si rimanda alla nota bibliografica contenuta in *Nobiltà dello spirito* (pp. 1776-1777). Cfr. anche il recente contributo di F.S. Trincia, *Umanesimo europeo. Sigmund Freud e Thomas Mann*, Brescia, Scholé, 2018.

<sup>18</sup> «Il culto del sentimento fu innalzato al posto di quello della ragione, e i musicisti tedeschi, in quanto artisti dell'invisibile, dell'irreale, del favoloso, del nostalgico-struggente, costruirono il nuovo tempio con maggior successo di tutti gli artisti della parola e del pensiero», Fr. Nietzsche, *Aurora*, in Id., *Aurora e frammenti postumi (1878-1881)*, *Opere di Friedrich Nietzsche*, edizione italiana diretta da G. Colli e M. Montinari, Vol. V, Tomo I, Milano, Adelphi, 1964, pp. 1-269, 197. *L'ostilità dei Tedeschi contro l'illuminismo*, pp. 141-143, p. 142.

<sup>19</sup> Ivi, pp. 142-143.

<sup>20</sup> Th. Mann, *La posizione di Freud*, cit., p. 1350.

<sup>21</sup> «Noi uomini d'oggi abbiamo certo motivo di meditare su romanticismo e illuminismo, su reazione e progresso», ivi, p. 1355. «E contro lo spirito, senza generosità alcuna, ci si è schierati dalla parte della vita, cioè dalla parte del più forte. Una cosa è infatti certa e dimostrata: la vita non ha nulla da temere né dallo spirito né dalla conoscenza: non essa, ma lo spirito è sulla terra la parte più debole e bisognosa di essere difesa», Th. Mann, *Schopenhauer*, cit., p. 1291.

<sup>22</sup> Th. Mann, *La posizione di Freud*, cit., p. 1366.

cento rivoluzionario»<sup>23</sup>. Il punto sta nello scopo e nella direzione, individuati nell'ampliamento del dominio della coscienza, ponendo come meta l'ideale di un'umanità «resa libera e sicura», «una civiltà in cui l'uomo sia assunto a una compiuta autocoscienza».

Solo questo si può dire rivoluzionario. Solo la volontà di futuro che guida attraverso la penetrazione dell'inconscio e l'indagine analitica merita il nome di rivoluzione<sup>24</sup>.

La psicoanalisi, in altri termini, «serve l'illuminismo»<sup>25</sup>. Mann la considera come una prospettiva massimamente educativa per i giovani, veicolando il messaggio secondo cui è lecito interessarsi al passato e a ciò che è profondo, ma «questo mondo tenebroso» non deve attirare per se stesso. Bisogna penetrare nelle «sue segrete colme di orrori e di tesori» animati dal bisogno di conoscere e di liberare<sup>26</sup>.

Le parole che chiudono il saggio celebrano in toni entusiastici la via prescritta da Freud.

La si può chiamare illuministica per i suoi mezzi e i suoi fini; ma il suo illuminismo è passato attraverso troppe cose perché lo si possa tacciare di serena superficialità. La si può chiamare antirazionalistica, dato che il suo interesse scientifico va alla notte [...] e che il suo punto di partenza è il concetto di inconscio; ma essa è ben lontana dal permettere che questo interesse faccia di lei la poetessa dello spirito oscurantista, fanatico, retrivo. *Essa è quella forma fenomenica dell'irrazionalismo moderno che si oppone inequivocabilmente a ogni abuso reazionario.* Essa è [...] una delle pietre più importanti che siano state portate alla costruzione dell'avvenire, alla dimora di un'umanità liberata e cosciente<sup>27</sup>.

Gli stessi accenti si ritrovano nell'altro corposo scritto dedicato da Mann al padre della psicoanalisi qualche anno dopo, in occasione della celebrazione dei suoi ottant'anni<sup>28</sup>. *Freud e l'avvenire* (1936), il cui titolo si situa in perfetta connessione col saggio del '29, si chiude nella convinzione che

un giorno si riconoscerà nell'opera di Freud [...] uno dei fondamenti dell'avvenire, asilo di una umanità più libera e saggia. Questo medico psicologo verrà onorato [...] come uno dei

<sup>23</sup> Ivi, pp. 1353-1354.

<sup>24</sup> Ivi, p. 1358.

<sup>25</sup> L'interesse per la pulsione «non è antispirituale adorazione conservatrice nei suoi confronti, ma serve a quel rivoluzionario traguardo futuro che è la vittoria della ragione e dello spirito», ivi, p. 1371.

<sup>26</sup> Ivi, p. 1359.

<sup>27</sup> Ivi, p. 1375.

<sup>28</sup> Com'è noto l'Associazione accademica viennese per la psicologia medica invitò Mann a tenere l'allocuzione solenne per gli ottant'anni di Freud. Se il saggio del '47 è il *pendant* filosofico del *Doctor Faustus*, questo scritto, composto durante la stesura del terzo volume della tetralogia biblica, è immerso nell'atmosfera mitica del *Giusep-pe*. Cfr. la nota al testo in *Nobiltà dello spirito*, cit., p. 1745.

pionieri di quel futuro umanesimo che noi presagiamo e che dovrà passare attraverso molte esperienze del tutto ignare ai precedenti umanesimi. È un umanesimo che starà con le potenze del mondo sotterraneo, con l'inconscio, con l'Es, in un rapporto molto più ardito, libero, sereno, artisticamente maturo di quanto non sia concesso all'umanità di oggi<sup>29</sup>.

Freud, che nel '38 sarà costretto a lasciare l'Austria benché ormai anziano e gravemente malato, apprezzò lo sforzo manniano di inserire la psicoanalisi nella cornice della storia della cultura tedesca<sup>30</sup>. La galassia Freud comprende, agli occhi di Thomas Mann, oltre a Nietzsche anche il romanticismo tedesco e Schopenhauer – tutti autori che il padre della psicoanalisi sostiene che non abbiano influenzato e di aver letto solo successivamente alla sua scoperta dell'inconscio. «È commovente – chiosa a questo proposito lo scrittore lubecchese, forse non senza un pizzico di ironia – che Freud abbia percorso l'ardua via delle sue scoperte tutto solo, [...] senza conoscere le energie confortanti e animatrici che la grande letteratura gli avrebbe potuto fornire». Come Nietzsche, che, lo si è visto, «è tutto un lampeggiare di anticipazioni freudiane»<sup>31</sup> o Novalis<sup>32</sup>. Nel saggio su Schopenhauer del 1938, in cui Mann ragiona sull'autore del *Mondo come volontà e rappresentazione*, un altro dei suoi più importanti riferimenti filosofici e spirituali, descrivendo un «*umanesimo pessimistico*» che rappresenterebbe «qualcosa di assolutamente nuovo» e conterrebbe in sé «molti elementi di futuro»<sup>33</sup>, viene fornito anche questo tassello.

Come psicologo della volontà Schopenhauer è il padre della moderna psicologia. Da lui, passando per il radicalismo psicologico di Nietzsche, muove una linea che arriva fino a Freud<sup>34</sup>.

<sup>29</sup> Th. Mann, *Freud e l'avvenire* (1936), in Id., *Nobiltà dello spirito*, cit., pp. 1378-1404, p. 1402.

<sup>30</sup> Cfr. Lettera di S. Freud a Th. Mann del 29.11.29, in *Dichter über ihre Dichtungen. Thomas Mann*, a cura di H. Wysling e M. Fischer, 3 voll., Monaco, Heimeran, 1975-1981, vol. II, pp. 361 sgg.

<sup>31</sup> Th. Mann, *La posizione di Freud*, cit., p. 1372.

<sup>32</sup> «Ciò che in maniera errata è stato definito il “pansessualismo” di Freud, la sua dottrina della libido, non è altro, in breve, che romanticismo spogliato della sua veste mistica e divenuto scienza naturale. È questo romanticismo che fa di lui lo psicologo del profondo, l'esploratore dell'inconscio, e gli fa conoscere la via verso la malattia; che lo inserisce nell'antirazionalistico movimento scientifico del nostro tempo e che insieme lo distacca da esso», ivi, p. 1373.

<sup>33</sup> Th. Mann, *Schopenhauer*, cit., p. 1281. Mann cita Schopenhauer anche in altre occasioni. «Quanto è vicina la sua rivoluzione per i contenuti ma anche per l'atteggiamento morale, a quella di Schopenhauer!». La metafisica di Schopenhauer «insegnava il primato dell'istinto sulla ragione e sullo spirito, riconosceva la *volontà* come fondamento e sostanza del mondo, dell'uomo e di tutta la creazione, mostrava l'intelletto come secondario e accidentale servo della volontà, debole lucerna per rischiararla», Th. Mann, *Freud e l'avvenire*, cit., pp. 1384-1385. Cfr. anche Id., *Cavaliere tra la morte e il diavolo* (1931), in Id., *Nobiltà dello spirito*, cit., pp. 1376-1377.

<sup>34</sup> Th. Mann, *Schopenhauer*, cit., p. 1289.

Nonostante l'apprezzamento, a Freud non sfuggì che l'interesse manniano per la psicoanalisi, solo in parte immediatamente diretto a essa e alle sue possibili connessioni con l'arte e la letteratura, derivava anche – se non soprattutto – da brucianti questioni teoriche e politiche. Dopo aver letto il saggio del '29, aveva scritto a Salomé:

Il saggio di Thomas Mann è certamente molto lusinghiero. Mi è sembrato quasi che, quando fu invitato a scrivere su di me, egli avesse pronto un articolo sul romanticismo, e così egli abbia piattato davanti e di dietro quel mezzo saggio mediante la psicoanalisi<sup>35</sup>.

### 3. Adorno. *Il sole gelido della ragione*

Sotto la storia nota dell'Europa corre una storia sotterranea. Essa consiste nella sorte degli istinti e delle passioni umane represses e sfigurate dalla civiltà<sup>36</sup>.

Alla storia sotterranea evocata nella *Dialettica dell'illuminismo* sono dedicati i *Minima moralia*. Le *Meditazioni sulla vita offesa*, elaborate da Adorno negli anni Quaranta e uscite nel 1952, contengono tra l'altro pagine di sferzante polemica contro «l'illuminismo non illuminato di Freud»<sup>37</sup>. Nella prospettiva del francofortese, quest'ultimo appare non come il sovversivo indagatore della storia sotterranea bensì come uno dei complici della repressione attuata dalla civiltà.

<sup>35</sup> Lettera di S. Freud a L. Andreas-Salomé del 28.7.29, in S. Freud, *Lettere 1873-1939*, Torino, Boringhieri, 1960, p. 359. La lettera a Salomé precede di poco quella succitata di ringraziamento indirizzata allo scrittore lubeccese.

<sup>36</sup> M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo* (1947), Milano, Einaudi, 2010, p. 249. I francofortesi si soffermano qui soprattutto sulla «mutilazione» di cui è vittima il corpo: «Solo la civiltà conosce il corpo come una cosa che si può possedere, solo in essa si è estraniato dallo spirito – quintessenza del potere e del comando – come oggetto, cosa morta, *corpus*» (ivi, pp. 250-251). «I tentativi romantici di rivalutazione del corpo nell'Ottocento e nel Novecento non fanno che idealizzare qualcosa di morto e di mutilo. [...] Gli artisti hanno preparato per la pubblicità, senza volerlo, l'immagine perduta dell'unità di anima e corpo. L'esaltazione dei fenomeni vitali, dalla bestia bionda all'isolano dei mari del Sud, sfocia inevitabilmente nel film "esotico", nei manifesti pubblicitari delle vitamine e delle creme di bellezza [...]» (ivi, p. 251). «Il corpo fisico [*Körper*] non si può più ritrasformare nel corpo vivente [*Leib*]. Rimane un cadavere, per quanto possa essere allenato e irrobustito. La trasformazione in cosa morta [...] fa parte del processo costante che ha ridotto la natura a materiale e materia» (ivi, p. 252). In termini di mutilazioni, cavie e vivisezioni gli autori si esprimono anche ragionando sugli animali e sulle donne, aprendo la propria riflessione a possibili declinazioni ecologiste e di genere. Si vedano le pagine su *Uomo e animale* o quelle su Juliette (ivi, pp. 87 sgg.) e su Circe a confronto con la società patriarcale (ivi, p. 78). Cfr. M. Calloni, *Adorno e il femminismo: un incontro mancato?*, in Th.W. Adorno: *la ricezione di un maestro conteso*, a cura di M. Ferrari, A. Venturelli, Firenze, Leo S. Olschki, 2005, pp. 191-210; C. Merchant, *Ecology: Key Concepts in Critical Theory*, New Jersey, Humanities Press, 1994.

<sup>37</sup> Th.W. Adorno, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa* (1951), Milano, Einaudi, 2015, pp. 58-68, 70-72, qui p. 62. Su Adorno e Freud cfr. K. Genel, *La fin de l'individu? Adorno lecteur de Kant et de Freud*, in «Cahiers philosophiques», 2018/3, N° 154, pp. 29-45.

Anche Adorno come Mann riconosce il carattere bifronte delle teorie freudiane, considerandolo tuttavia il segno di una pericolosa ipocrisia piuttosto che la traccia di una potenzialità cui consegnare l'avvenire.

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<sup>38</sup>.

Freud oscillerebbe tra «la negazione della rinuncia all'istinto come repressione contraria alla realtà e l'esaltazione di questa rinuncia come sublimazione promotrice di cultura», collocandosi «a metà strada tra la volontà di un'aperta emancipazione degli oppressi, e l'apologia dell'aperta oppressione»<sup>39</sup>. È del tutto evidente, al di là dell'oscillazione, dove penda la bilancia per Adorno: egli considera la psicoanalisi come reazione, non rivoluzione.

Anche nel caso del filosofo di Francoforte, il discorso ha radici politiche<sup>40</sup>, che affondano nella convinzione, irrisa da Mann, della minaccia rappresentata, piuttosto che da un eccesso di vita, da un eccesso di ragione. Da ciò, e dalla paradossale torsione finale della ragione in mito e natura, deriverebbe la rinnovata barbarie del Novecento. È questa la diagnosi dell'opera del '47, scritta a quattro mani insieme con Max Horkheimer.

L'illuminismo, nel senso più ampio di pensiero in continuo progresso, ha perseguito da sempre l'obiettivo di togliere agli uomini la paura e di renderli padroni. Ma la terra interamente illuminata splende all'insegna di trionfale sventura<sup>41</sup>.

Il dominio della ragione, con le sue conseguenze nefaste sulla natura e sulla società, la relazione «stregata» dell'uomo con se stesso e con gli altri, sono descritti dai francofortesi in termini di «accecamiento»<sup>42</sup> e di «gelidi raggi». Si tratta di un moto di regressione e di una decadenza, piuttosto che di rischiaramento.

Con l'espansione dell'economia mercantile borghese l'oscuro orizzonte del mito è rischiarato dal sole della *ratio* calcolante, ai cui gelidi raggi matura la messe della nuova barbarie<sup>43</sup>.

*L'Aufklärung*, nuova forma di cecità che segue quella della mitologia, non saprebbe essere in realtà l'alba dell'emancipazione umana, come negli auspici

<sup>38</sup> Ivi, p. 61.

<sup>39</sup> Ivi, pp. 61-62.

<sup>40</sup> Cfr. L.V. Distaso, *Marcuse, Adorno. Percorsi fra estetica e politica*, Roma, Carrocci, 2022.

<sup>41</sup> Th.W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 11.

<sup>42</sup> Ivi, p. 44.

<sup>43</sup> Ivi, p. 39.

di Kant, bensì il declino che si materializza nel totalitarismo, rappresentato in questa lettura, oltre che dai fascismi, dalla società borghese e capitalistica. «L'illuminismo – scrivono Horkheimer e Adorno – è totalitario»<sup>44</sup>.

È in questa prospettiva che si inserisce la severissima analisi adorniana della psicoanalisi, considerata parte integrante dell'armamentario dell'*Aufklärung*. Con essa «il principio del dominio umano [...] ha rivolto la sua punta contro l'uomo». La presunta saggezza degli psicoanalisti non sarebbe che la «tecnica di un *racket* tra gli altri, specializzato nell'incatenare a sé, irrevocabilmente, individui sofferenti e senza prospettive, per comandarli e sfruttarli»<sup>45</sup>, utilizzando strumenti come suggestione ed ipnosi.

Mentre Mann colloca la psicoanalisi nella cornice della cultura filosofica tedesca classica, Adorno – in questo vicino al giudizio dato, da un versante politico e teorico diverso, da Karl Jaspers<sup>46</sup> – la connette ai prodotti dell'industria culturale e della cultura di massa.

Sul divano, in condizioni di perfetta distensione, si compie ciò che un tempo era il risultato della massima tensione del pensiero di uno Schelling o di un Hegel: la decifrazione del fenomeno. [...] lo stesso movimento dello spirito, che – in altri tempi – elevava a concetto il suo materiale, è ridotto a materiale per l'ordinamento concettuale. Sulla base di quello che ti viene in mente gli esperti sono in grado di decidere se sei un carattere ossessivo, un tipo orale o un isterico<sup>47</sup>.

L'*Aufklärung* trasformerebbe anche le nozioni analitiche in «prodotti di massa, e i dolorosi segreti della storia individuale [...] in convenzioni correnti». La capillare penetrazione culturale della psicoanalisi assicurata da film e *soap operas* sottrarrebbe agli uomini la «possibilità dell'esperienza di sé»<sup>48</sup>.

La psicoanalisi viene letta come «razionalizzazione»<sup>49</sup> su vari piani. Anzi-

<sup>44</sup> Ivi, p. 14.

<sup>45</sup> Th.W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 66.

<sup>46</sup> Colpisce l'analogia tra le osservazioni polemiche sulla psicoanalisi elaborate da Adorno e Jaspers. Si pensi alle pagine di *Ragione e antiragione* (1950), praticamente coeve a *Minima moralia*, in cui anche il filosofo esistenzialista descrive, avendo però in mente il marxismo, la psicoanalisi come una concezione dell'uomo «totalitaria» che «nella sua struttura di pensiero è analoga al totalitarismo della concezione politica» (K. Jaspers, *Ragione e antiragione nel nostro tempo*, Firenze, Sansoni, 1978, pp. 43-44). Sulle critiche di Jaspers a Freud cfr. A. Donise, *Medico, narratore, profeta e stregone. Jaspers lettore di Freud*, in «Studi Jaspersiani», V, 2017, pp. 117-132.

<sup>47</sup> Th.W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 71.

<sup>48</sup> Ivi, pp. 66-67.

<sup>49</sup> Ivi, p. 62. Sul tema della «razionalizzazione» nel pensiero dei francofortesi e sui suoi rimandi weberiani cfr. R. Carbone, *Illuminismo, razionalità e crisi della società borghese: l'influenza di Weber su Horkheimer e Adorno*, in *Costellazione Max Weber. Studi in onore di Edoardo Massimilla*, a cura di G. Morrone, C. Russo Krauss, D. Spinoza, R. Visone, Napoli, fedOA Press, 2023, pp. 215-222.

tutto per il suo inquadrare e classificare gli individui a partire dalla propria “dottrina”: «Anziché fornire il lavoro della riflessione su di sé, gli addottrinati acquistano la capacità di sussumere tutti i conflitti di impulsi sotto concetti come complesso d’inferiorità, vincolo materno, estroverso ed introverso». Così i conflitti verrebbero «inquadrati [...] nella superficie della vita regolamentata» e l’«incommensurabile» reso «commensurabile».

Lo spavento davanti all’abisso dell’io è eliminato dalla coscienza che non si tratta di gran che di diverso dall’artrite<sup>50</sup>.

La malattia acquisisce una dimensione diversa dal passato, legata a una tipologia più che a un individuo – o a un grande individuo.

[...] subentra il piacere di essere, nella propria debolezza, un esemplare della maggioranza, e cioè non più di acquistare – come un tempo gli ospiti dei sanatori – il prestigio del caso patologico interessante, quanto piuttosto di provare – e proprio in virtù di quei difetti – la propria appartenenza, e trasferire su di sé potenza e grandezza del collettivo<sup>51</sup>.

Va nella medesima direzione il significato ormai assunto, nella prospettiva della *Dialettica dell’illuminismo*, dalla parola *personality*, ossia: «denti bianchi, bocca fresca e libertà dal sudore e dalle emozioni»<sup>52</sup>.

In quanto razionalizzazione la psicoanalisi sarebbe tesa a ridurre al silenzio ogni elemento che possa risultare patologico e diverso, disallineato, stridente, nascondendolo dietro schemi e tipologie prestabilite. La teoria di Freud rappresenta agli occhi di Adorno l’«ultimo grande teorema dell’autocritica borghese», divenuto

un mezzo per assolutizzare, nella sua ultima fase, l’alienazione borghese, e per vanificare anche il sospetto dell’antichissima ferita, in cui si cela la speranza di qualcosa di meglio nel futuro<sup>53</sup>.

Si tratta dunque di un processo reazionario. Se la rivoluzione è per il francofortese inscindibile dalla capacità di provare sofferenza e dolore<sup>54</sup>, gli individui gli appaiono ormai anestetizzati nella propria «salute mortale»: l’«odierna malattia consiste proprio nella normalità»<sup>55</sup>.

<sup>50</sup> Ivi, pp. 67-68.

<sup>51</sup> Ivi, p. 67.

<sup>52</sup> M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialettica dell’illuminismo*, cit., p. 181.

<sup>53</sup> Th.W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 68.

<sup>54</sup> Un «metodo catartico che non trovasse il proprio criterio nell’adattamento e nel successo economico, dovrebbe condurre gli uomini alla coscienza dell’infelicità, dell’infelicità generale e della propria, indissolubilmente connessa alla prima, e toglier loro le soddisfazioni apparenti attraverso le quali l’ordine odioso si riproduce e si conserva dentro di essi, come se già non li tenesse in pugno dall’esterno», ivi, pp. 63-64.

<sup>55</sup> «Gli atti libidinosi richiesti all’individuo che appare sano [...] sono tali da poter essere eseguiti solo a prezzo

La psicoanalisi vanterebbe la restituzione agli uomini della loro «capacità di godere, turbata dalle nevrosi». L'eliminazione del dolore implica invece nella prospettiva adorniana anche quella del piacere<sup>56</sup>. Lo «schema dell'intatta capacità di godere» viene descritto dal filosofo in relazione alla prescrizione di divertimenti di massa:

La felicità prescritta è appunto di questo tipo; per poterla condividere, il nevrotico beneficiato deve bandire anche l'ultimo resto di ragione che rimozione e regressione gli avevano lasciato, per amore dello psicoanalista, prender gusto ai film di quart'ordine, ai pranzi cari ma cattivi al French Restaurant, ai compunti *drinks* e ad un *sex* sapientemente dosato<sup>57</sup>.

È ciò che viene raccomandato, insieme con l'oblio di tutto quanto è sofferenza.

Appartiene al meccanismo dell'oppressione vietare la conoscenza del dolore che produce, e una via diretta conduce dal vangelo della gioia alla costruzione di campi di sterminio in Polonia, abbastanza lontano perché ciascuno dei *Volksgenossen* possa persuadersi di non udire le grida<sup>58</sup>.

Accanto al dolore e al piacere, viene messo al bando anche lo spirito. Adorno critica, nel pensiero di Freud, «la duplice ostilità contro il piacere e con-

della più profonda mutilazione [...]. Il *regular guy*, la *popular girl*, debbono rimuovere non solo i desideri e le loro conoscenze, ma anche tutti i sintomi che, in epoca borghese, seguivano alla rimozione», ivi, p. 59.

<sup>56</sup> Sul tema del piacere e del dolore è chiaramente centrale il capitolo della *Dialettica dell'illuminismo* dedicato al Marchese de Sade. Juliette vi viene interpretata come una «buona filosofa» (M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 109) e una «vera figlia dell'illuminismo militante» (ivi, p. 102). C'è però un aspetto per cui ella sarebbe ancora «con l'*ancien régime*» (ivi., p. 112), il regime del mito e della natura: Juliette è capace di provare piacere, cosa ormai impossibile nella società razionalizzata dell'illuminismo. «Il piacere appare già antiquato, non funzionale, come la metafisica che lo vietava». Juliette invece «adora ciò che è proibito». I francofortesi elaborano qui una sorta di genealogia del piacere: «Il pensiero è sorto nel corso della liberazione dalla natura terribile che – alla fine – viene totalmente asservita. Il piacere è, per così dire, la sua vendetta. Nel piacere gli uomini si liberano dal pensiero, evadono dalla civiltà. Nelle società antichissime questo ritorno era previsto e attuato in comune nelle feste. Le orge primitive sono l'origine collettiva del piacere» (ivi, pp. 110-111). Facendo tra l'altro riferimento agli studi sulla «*théorie de la fête*» di Roger Caillois, Horkheimer e Adorno affermano che «solo col progresso della civiltà e dei lumi la soggettività più forte e il dominio consolidato riducono la festa a una commedia». Il piacere si trasforma così in «oggetto di manipolazione» fino a sparire del tutto. «L'evoluzione va dalla festa primitiva alle vacanze» (M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 111. Cfr. R. Caillois, *I giochi e gli uomini: la maschera e la vertigine*, 1958, Milano, Bompiani, 2000).

<sup>57</sup> Th.W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 63.

<sup>58</sup> Ivi, p. 64. Cfr. anche *Dialettica dell'illuminismo*: «Divertirsi significa ogni volta: non doverci pensare, dimenticare la sofferenza anche là dove viene esposta e messa in mostra» (p. 154). È il processo che Adorno e Horkheimer osservano nella degradazione dell'arte a industria culturale. Emblematico è il tramonto del tragico. «Come la società totale non sopprime, ma registra e pianifica, il dolore dei suoi membri, così procede anche la cultura di massa nei confronti dell'elemento del tragico». «Il tragico, ridotto a un aspetto previsto e consacrato del mondo, torna a vantaggio e a benedizione di quest'ultimo» (ivi, pp. 162-163). Nella «civiltà degli impiegati», il «tragico viene liquidato. Una volta la sua sostanza era stata l'opposizione dell'individuo alla società. [...] Oggi il tragico si è dissolto nel nulla di quella falsa identità di società e soggetto [...]». «la liquidazione del tragico conferma quella dell'individuo» (ivi, pp. 165-166).

tro lo spirito», di cui la psicoanalisi avrebbe «scoperto la comune radice»<sup>59</sup>. E commenta:

Quelli per cui il cielo e il piacere diventano, in pari misura, oggetto di nausea, sono tutt'al più in grado di fungere da oggetti: quel non so che di vacuo e di meccanico che si osserva in molti di coloro che sono stati sottoposti con successo all'analisi, non va attribuito solo alla malattia, ma anche alla guarigione, che spezza ciò che libera<sup>60</sup>.

Nella medesima linea va anche la critica adorniana all'estetica psicoanalitica che si legge in *Teoria estetica*<sup>61</sup>. Dal punto di vista del francofortese l'arte è tutto il contrario di quello che rappresenta per Freud: lungi dal poter essere spiegata nei termini di una sublimazione e di una fuga dalla realtà che finirebbero in fondo col significare adattamento, essa è resistenza, sfrido, negazione. Appiattare l'opera d'arte schiacciandola sulle pulsioni e l'inconscio dell'artista vuol dire mutilarla del suo carattere più precipuo: essere «critica della prassi in quanto dominio di una brutale autoconservazione all'interno e per amore del vigente»<sup>62</sup>.

In questa prospettiva è allora l'arte, non la psicoanalisi, a essere davvero rivoluzionaria, assumendo su di sé una funzione illuminante e "illuministica".

Tanto più l'arte si pone come contrario della falsa chiarezza, oppone all'onnipotente stile attuale della luce al neon configurazioni di quell'oscurità che si vuole eliminare, e serve alla chiarificazione solo in quanto convince coscientemente il mondo, apparentemente così luminoso, della propria tenebrosità. Solo in seno ad una umanità pacificata e soddisfatta l'arte cesserà di vivere [...]<sup>63</sup>.

#### 4. Conclusioni

Nell'epistolario tra Mann e Adorno, accanto a un giudizio molto positivo<sup>64</sup>, si legge anche, in una lettera del 1952, una notazione polemica dello scrittore lu-

<sup>59</sup> «Il passo dell'*Avvenire di un'illusione*, dove, con la miserabile saggezza di un vecchio cinico, si cita la sentenza da commesso viaggiatore "noi lasciamo il cielo agli angeli e ai passeri", fa il paio col brano delle *Lezioni* dove si condannano con orrore le pratiche perverse del libertinaggio» (Th.W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 62).

<sup>60</sup> *Ibidem*.

<sup>61</sup> Cfr. Th.W. Adorno, *Teoria estetica*, a cura di F. Desideri e G. Matteucci, Torino, Einaudi, 2009, pp. 12 sgg.

<sup>62</sup> Ivi, p. 18.

<sup>63</sup> Th.W. Adorno, *Filosofia della musica moderna* (1949), Torino, Einaudi, 2002, pp. 20-21.

<sup>64</sup> «Che forma ben riuscita il *long aphorism* o *short essay* dei Suoi *Minima moralia*! [...] Per giorni e giorni vi sono rimasto magneticamente attaccato, ogni giorno di più: una lettura affascinante, ma da gustare solo a piccoli sorsi, come un nutrimento quanto mai concentrato. Si dice che la stella che accompagna Sirio, di color bianco, sia di materia talmente densa che un pollice cubico di essa peserebbe sulla Terra una tonnellata. Perciò ha anche un campo

becchese sui *Minima moralia*. Che punta il dito su un unico ma non trascurabile difetto: il libro sarebbe solo distruttivo, mancherebbe di una *pars construens*:

Se solo Lei, stimatissimo, ci dicesse anche un'unica parola capace di schiuderci una visione sia pur soltanto approssimativa della società vera, auspicabile! Le Sue meditazioni della vita offesa ce ne facevano sentire la mancanza, sebbene questo fosse il loro unico difetto. Qual è, quale dovrebbe essere, la soluzione giusta<sup>65</sup>?

Le diagnosi di Adorno e Mann sulla crisi della civiltà sono molto diverse. Mann rileva le cause della patologia spirituale che ha colpito l'Europa in un difetto di ragione (in linea, in questo, con Benedetto Croce, che nel 1932 gli aveva dedicato la sua *Storia d'Europa*); il filosofo francofortese osserva al contrario un eccesso di ragione.

Al di là delle motivazioni politiche che, insieme con quelle culturali, stanno alla base di questa divergenza (la posizione di Mann è più conservatrice rispetto a quella di Adorno, polemico nei confronti dei fascismi ma, com'è noto, anche della società capitalistica e borghese), quel che interessava qui rilevare è il seguente dato: entrambe le analisi mettono a tema il concetto di illuminismo, confrontandosi con il fenomeno della psicoanalisi, che viene letto nelle sue dimensioni filosofiche e storico-filosofiche. Pensare la crisi della civiltà all'altezza del Novecento significa, nell'ottica di una genealogia della modernità, ragionare sulle conquiste e sulle patologie della ragione. In questa prospettiva diagnostica avviene che si individui nell'*Aufklärung* di volta in volta una possibile cura o che essa venga piuttosto identificata con la malattia. Ragione e antiragione si scontrano e si intrecciano così in uno spettro assai variegato<sup>66</sup>. Dall'osservazione di quest'ultimo – e dal caso specifico che si è analizzato in questa sede – sembra potersi trarre almeno una conclusione: se la malattia non può essere ricondotta a un trionfo della ragione *tout court* (una ragione che, lo mostra l'analisi dei francofortesi quanto quella di Thomas Mann, insistendo sulla connessione tra primitivismo, arcaicità e modernità, si torce in mito) è altrettanto evidente come, dopo Freud, la cura non possa risiedere in un suo ingenuo e mutilante primato.

gravitazionale enormemente intenso, simile a quello che circonda il Suo libro. E poi quel titolo così intimamente invitante posto dinanzi a creazioni concettuali che mozzano il fiato come nessun'altra. Appena ti sei detto: "Basta per oggi!", ecco che un così grazioso titolo da fiaba popolare ti ripiomba in un'altra avventura» (Lettera di Mann ad Adorno del 9.1.52, in Th. Mann, Th.W. Adorno, *Il metodo del montaggio*, cit., pp. 65-67, 66).

<sup>65</sup> Lettera di Mann ad Adorno del 30/31.10.52, ivi, pp. 83-84, p. 84.

<sup>66</sup> Cfr. il volume *Ragione, razionalità e razionalizzazione in età moderna e contemporanea*, a cura di M. Cambi, R. Carbone, A. Carrano, E. Massimilla, Napoli, fedOA Press, 2020.

# Adorno e l'«estremo».

## Lo sterminio e i problemi della teoria critica

Luca Scafoglio

*Adorno and the “extreme”. Extermination and the problems of Critical Theory*

*Abstract:* Consolidated acquisitions in the field of “genocide studies” over the past two decades have established the genealogical and structural nexus between extermination – the annihilation of whole cultures –, and the long history of European colonialism, also including post- and neo-colonial developments. Against this background, the essay discusses the Adornian concept of the “extreme”, which defines a constellation of repression, genocide and torture, genealogically traced back to the modern relationship of domination, which is based on the entanglement of the reifying power of the commodity and the exercise of an unlimited, direct mass and state violence. On the one hand, the “extreme” is picked up in the more recent (and topical) form of “Auschwitz”, on the other it refers back to a broader “history of terror”, in which the violence of the colonial process is also present. Finally, it is argued that the Frankfurt genealogy fails to take full charge of the “extreme”, in its constitutive nexus with the modern and with “ordinary” domination, because it does not sufficiently thematize the colonial practices of extermination that mark the enthronement of the capitalist social relation and its projection on a global scale.

*Keywords:* Critical Theory; Auschwitz; Genocide; Modernity; Colonialism.

«Dobbiamo fare tutto il possibile per provare a comprendere, in termini umani, ciò che è stato annientato e massacrato».

D.E. Stannard, *Olocausto americano. La conquista del Nuovo Mondo*

### 1. *Il moderno e il remoto: genealogia di Auschwitz*

Al termine di un intervento tenuto nel maggio del 1965, Adorno accenna ad una costellazione di «delirante pregiudizio, repressione, genocidio [Völkermord] e tortura», cui si addice la nozione dell'«estremo»<sup>1</sup>. La delineazio-

<sup>1</sup> Th.W. Adorno, *Tabus über dem Lehrberuf*, in «Neue Sammlung», V, 6, 1965, poi in Id., *Gesammelte Schriften*,

ne dei suoi contorni – comprendente occorrenze, nessi e processi storici, strutture di carattere e pratiche sociali – emerge effettivamente da luoghi diffusi della riflessione del Francofortese. Ogni volta – tale forse il maggiore contributo alla sua comprensione – essa è riportata al moderno rapporto di dominio, che mentre si impone quale potenza dell’astrazione – della forma merce –, vale a dire come comando sul lavoro e governo della produzione, da cui emanano assoggettamento e reificazione delle esistenze, riproduce un’area in cui ne va di una violenza senza limiti, di massa e di Stato. Si tratta di un tema per lo più trascurato dalla letteratura, che tale violenza e ferocia ha esplorato in riferimento all’indagine sull’antisemitismo<sup>2</sup>, o sul “dopo Auschwitz”, non da ultimo nelle sue implicazioni morali<sup>3</sup>. È vero che lo sterminio degli ebrei costituisce il prisma, attraverso il quale ha luogo la messa a punto dell’“estremo”<sup>4</sup>; quest’ultimo allude però ad un più ampio campo di esperienze storiche, che rileva all’intersezione e nella tensione tra le figure concettuali di «Auschwitz», da un lato, e dell’«orrore» col suo «progresso infernale» nella storia, dall’altro<sup>5</sup>.

Peculiare rilievo assume il tema, alla luce di acquisizioni consolidate degli “studi sul genocidio”, che, nel corso degli ultimi vent’anni, hanno fissato il nesso genealogico e strutturale tra lo sterminio, l’annientamento di intere culture, e la lunga storia del colonialismo europeo, compresi anche gli sviluppi post- e neo-coloniali, secondo una direttrice in qualche modo intesa da

hrsg. v. R. Tiedemann, Bde. 1-20, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1970-1986 (= AGS), Bd. 10/2, pp. 656-672, qui p. 672; *Tabù sulla professione dell’insegnante*, in Id., *Parole chiave. Modelli critici*, tr. it. di M. Agrati, Milano, Sugarco, 1974, pp. 93-118, qui p. 118.

<sup>2</sup> Cfr., esemplarmente, A. Rabinbach, *Why Were the Jews Sacrificed? The Place of Antisemitism in Adorno and Horkheimer’s “Dialectic of Enlightenment”*, in «New German Critique», 81, 2000, pp. 49-64; L. Rensman, *The Politics of Unreason: The Frankfurt School and the Origins of Modern Antisemitism*, Albany (New York), SUNY, 2017; F. Freyenhagen, *Adorno and Horkheimer on Anti-Semitism*, in *A Companion to Adorno*, ed. by P.E. Gordon, E. Hammer, New York, Wiley Blackwell, 2020, pp. 103-122.

<sup>3</sup> Cfr. G. Schweppenhäuser, *Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie*, II ed. riv. (I ed. 1993), Wiesbaden, Springer, 2016.

<sup>4</sup> E la decifrazione dell’antisemitismo costituirebbe a sua volta il «centro occulto» di *Dialettica dell’illuminismo*, stando alla lettura di R. Wiggershaus, *La scuola di Francoforte. Storia. Sviluppo teorico. Significato politico*, tr. it. di P. Amari, E. Grillo, Torino, Boringhieri, 1992, pp. 330 *et sequitur*.

<sup>5</sup> Th.W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1951, poi in AGS, Bd. 4, pp. 267 s.; *Minima moralia*, tr. it. di R. Solmi, Torino, Einaudi, 1954, “Non esageriamo”, pp. 225 *et sequitur*. Precisamente in tal senso, in quanto colloca l’antisemitismo nazista e l’Olocausto stesso in un più ampio quadro, nel quale compaiono ulteriori atteggiamenti e pratiche di pregiudizio e violenza, quella adorniana è intesa come una prospettiva «universalistica» sull’antisemitismo: S. Benhabib, *From “The Dialectic Of Enlightenment” to “The Origins of Totalitarianism” and the Genocide Convention. Adorno and Horkheimer in the Company of Arendt and Lemkin*, in *The Modernist Imagination. Intellectual History and Critical Theory. Essays in Honor of Martin Jay*, ed. by W. Breckman, P.E. Gordon *et alii*, New York-Oxford, Berghahn Books, 2009, pp. 299-330, qui p. 300.

Lemkin quando teorizzava la nozione, promuovendone la giuridificazione<sup>6</sup>. Non mancano, di simili acquisizioni, le prime ricadute nell'ambito della *Adorno-Forschung*, secondo una linea di problematizzazione perseguita anche dal presente contributo<sup>7</sup>. Non da ultimo, il nodo ritorna al centro di un più ampio dibattito, nel quale non solo tra *genocide studies* e “studi sull'Olocausto”, ma anche tra tali ambiti e la comprensione di costellazioni della contemporaneità – quali “punto di applicazione” e oggetto di riflessione e ricerca di approcci disciplinari plurimi, con implicazioni morali e giuridiche –, esemplarmente, la “questione palestinese”<sup>8</sup>, si producono relazioni inevitabili e feconde, nondimeno talvolta interferenze e sovrapposizioni problematiche<sup>9</sup>, tanto più con un discorso pubblico, su cui premono – come Marcuse avvertiva in un diverso quadro di tensione e conflittualità globale – «mobilitazione contro il nemico», «linguaggio orwelliano», «blocco dell'analisi»<sup>10</sup>.

Mantenendo sullo sfondo di tale arco di problemi, si intende discutere di seguito, come Adorno, dapprima, isolato lo sterminio degli ebrei, ne svolga una pluralità di nessi genealogici, che scavano la modernità via via più profondamente; raccolga poi, nella comune nozione dell'“orrore”, procedendo per affinità e demarcazione, la domanda sullo sterminio come complesso storico “sempre uguale” e “di nuovo altro”; quindi, variando l'accezione di

<sup>6</sup> Cfr. *Empire, Colony, Genocide. Conquest, Occupation, and Subaltern Resistance in World History*, ed. by A.D. Moses, New York-Oxford, Berghahn Books, 2008. Su come Lemkin stesso riferisse la nozione di “genocidio” non solo allo sterminio degli armeni e degli ebrei, ma la estendesse sino a comprendere la storia della colonizzazione degli Atzechi e degli Incas, cfr. M.A. McDonnell - A.D. Moses, *Raphael Lemkin as Historian of Genocide in the Americas*, in «Journal of Genocide Research», VII, 4, 2005, pp. 501-529; sull'Olocausto in Lemkin come primo esempio di genocidio e non come eccezione, vedi anche D. Stone, *Raphael Lemkin on the Holocaust*, in «Journal of Genocide Research», VII, 4, 2005, pp. 539-550.

<sup>7</sup> Le tensioni che attraversano il testo di Adorno riguardo all'ambito di estensione della nozione di “genocidio” sono rilevate in B. Babich, *Adorno's “The Answer is False”: Archaeologies of Genocide*, in *Adorno and the Concept of Genocide*, ed. by R. Crawford, E.M. Vogt, Leiden-Boston, Brill, 2016, pp. 1-17; sulla riflessione adorniana sull'antisemitismo, intesa «in light of recent debates about global memory of the Holocaust vis-a-vis other genocides and forms of racialized and colonial violence», cfr. J. Catlin, *Antisemitism and racism “after Auschwitz”: Adorno on the “hellish unity” of “permanent catastrophe”*, in *Critical Theory and the Critique of Antisemitism*, ed. by M. Stoetzer, London-New York, Bloomsbury Academic, 2023, pp. 203-230, qui p. 203.

<sup>8</sup> E. W. Said, *The Question of Palestine*, New York, Doubleday, 1980; *La questione palestinese*, tr. it. di S. Chiarini, A. Uselli, Roma, Gamberetti, 1995.

<sup>9</sup> Cfr. Ph. Spencer, *The Left, Radical Antisemitism, and the Problem of Genocide*, in «The Journal for the Study of Antisemitism», II, 1, 2010, pp. 133-151.

<sup>10</sup> H. Marcuse, *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Beacon Press, Boston, 1964, pp. 21, 88, 115; *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, tr. it. di L. Gallino e T. Giani Gallino, Torino, Einaudi, 1967, pp. 41, 106, 132. Ancora, per una simile contestualizzazione della più recente letteratura sulla teoria critica, in cui vengono a confronto differenti definizioni di “antisemitismo”, con ciò la possibilità di «applicare legittimamente la lezione universale dell'Olocausto a altri gruppi resi vittime, compresi i palestinesi», cfr. J. Catlin, *Antisemitism and Racism “after Auschwitz”*, cit., p. 215.

“Auschwitz”, in uno slittamento di “evento” e più ampio “contesto”, ponga la questione della sua “attualità”.

In prima istanza, “Auschwitz” allude, nel suo senso più “puntuale”, all’assassinio pianificato di milioni di persone realizzato dal nazismo, il numero delle vittime riportato alla qualità inedita del massacro, impressa dalla combinazione di organizzazione e tecnologia<sup>11</sup>. La discussione genealogica indica una figura del dominio, i cui contorni rilevano attraverso una scansione su due, o tre tempi. Dapprima è “il più recente”, il tempo della “barbarie”: l’intrico di capitalismo di Stato e grandi monopoli, che emerge dal decorso degli ultimi decenni, dalla fine dell’Ottocento sino al trionfo degli Stati autoritari, e si raccoglie in una concentrazione di potere che schiaccia le esistenze singole – cui si riferisce la formula dell’«aumento della pressione del dominio»<sup>12</sup> e l’«enorme potenza della tendenza sociale»<sup>13</sup>. È il «fascismo»: dominio che si fa totale, la totalità stessa intesa come illimitato potere di disposizione e potenza di livellamento – decisiva è l’eliminazione della sfera del diritto –, “omogeneizzazione”, che consegna il singolo all’insieme in quanto lo ricaccia nel gruppo di appartenenza, come membro del quale quello vive e muore, espropriato così dell’una e dell’altra, della vita e della stessa morte – su questo sfondo, compaiono gli ebrei ridotti a non più che «oggetto di misure tecnico-amministrative»<sup>14</sup>, «il genocidio» come «integrazione assoluta»<sup>15</sup>. È la qualità politica dello sterminio, inteso come *ratio cognoscendi* del potere.

Non per necessità economica opera un apparato la cui esistenza risponde ad una necessità economica, una volta che la si intenda nel senso della conservazione del rapporto capitalistico di produzione e dominio nel tempo della crisi, come scrive Horkheimer, «ipostatizzata»<sup>16</sup>. Perciò – avverte Adorno –,

<sup>11</sup> Cfr. Th.W. Adorno, *Minima Moralia*, cit., p. 267; tr. it. cit., “Non esageriamo”, p. 225; Id., *Erziehung nach Auschwitz*, in Id., *Zum Bildungsbegriff der Gegenwart*, Frankfurt/M., Diesterweg, 1967, poi in AGS, Bd. 10/2, pp. 674-690, qui p. 675; *Educazione dopo Auschwitz*, in Id., *Parole chiave*, tr. it. cit., pp. 119-143, qui p. 222.

<sup>12</sup> Id., *Minima Moralia*, cit., p. 267; tr. it. cit., “Non esageriamo”, p. 225.

<sup>13</sup> Id., *Erziehung nach Auschwitz*, cit., p. 675; tr. it. cit., mod., p. 122.

<sup>14</sup> Id., *Minima Moralia*, cit., p. 63; tr. it. cit., “Fuori tiro”, p. 47.

<sup>15</sup> Id., *Negative Dialektik*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1966, poi in AGS, Bd. 6, pp. 7-412, qui p. 355; *Dialettica negativa*, tr. it. di C.A. Donolo, Torino, Einaudi, 1970, p. 327.

<sup>16</sup> M. Horkheimer, *Autoritärer Staat*, in M. Horkheimer - Th.W. Adorno, *Walter Benjamin zum Gedächtnis*, New York-Los Angeles, Institut für Sozialforschung, 1942, poi in M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Bde. 1-19, hrsg. v. G. Schmid Noerr, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1985-1996 (= HGS), Bd. 5, pp. 293-319, qui p. 294; *Stato autoritario*, in Id., *La società di transizione. Individuo e organizzazione nel mondo attuale*, tr. it. di G. Backhaus, Torino, Einaudi, 1979, pp. 3-30, qui p. 4.

se anche fosse possibile «spiegare l'eccidio [...] con la caduta del saggio di profitto»<sup>17</sup>, questo stesso non direbbe abbastanza di Auschwitz; è piuttosto Auschwitz che illumina il decorso da cui è risultato. Se il fascismo – commenterà Krahl in riferimento a tali luoghi adorniani – è «spiegabile con le catastrofi naturali dell'economia» che segnano lo sviluppo del capitalismo, ciò non vale per Auschwitz: questo non si lascia intendere «alla luce dell'accumulazione capitalistica», piuttosto «si oppone alla stessa irrazionalità logica del decorso storico del capitalismo»; «è l'essenza della contingenza, contingenza anche rispetto all'economia politica, che Adorno ha introdotto all'interno del decorso storico»<sup>18</sup>. Auschwitz, conclude il giovane allievo di Adorno, «ha creato una nuova situazione storica»<sup>19</sup>. Da un canto viene allo scoperto uno stadio tutto politico del capitalismo, nel quale cioè il «dominio diretto» e non l'automatismo del mercato assicurano la valorizzazione – l'estrazione del profitto –; dall'altro, nella nuova dimensione di potere e di governo del processo economico che si dischiude divengono decisive – esplicherà ancora Krahl – certe determinazioni soggettive, lo stato della coscienza delle masse<sup>20</sup>. Il campo di sterminio emerge nel nodo di intersezione tra i due versanti della storia del capitale: tra la linea di conversione politica dello sviluppo capitalistico, che inaugura il tempo degli Stati autoritari, e un peculiare svolgimento dell'“antropologia borghese”<sup>21</sup>.

Qui il secondo tempo. È il decorso del nesso di astrazione e violenza, insegiato dall'accumulazione originaria<sup>22</sup> e costitutivo del comando capitalistico sul lavoro, col momento di coercizione e violenza per un verso “sublimato” nel “libero” contratto, per l'altro mantenuto, quale violenza diretta – «extrae-

<sup>17</sup> Th.W. Adorno, *Minima Moralia*, cit., p. 267; tr. it. cit., “Non esageriamo”, p. 226.

<sup>18</sup> H.-J. Krahl, *Kritische Theorie und Praxis*, in Id., *Konstitution und Klassenkampf. Schriften, Reden und Entwürfe aus den Jahren 1966-1970*, hrsg. v. D. Claussen u. A., Frankfurt/M., Neue Kritik, 2008 (1 ed. 1971), pp. 295-303, qui p. 296; *Teoria critica e prassi*, in Id., *Costituzione e lotta di classe*, tr. it. di S. de Waal, Milano, Jaca Book, 1973, pp. 317-323, qui p. 318.

<sup>19</sup> Id., *Rede auf einem teach in zur Wahl des Studentenparlaments im Wintersemester 1969-1970*, in Id., *Konstitution und Klassenkampf*, cit., pp. 319-328, qui p. 321; *Intervento ad un teach in*, in Id., *Costituzione e lotta di classe*, tr. it. cit., pp. 343-352, qui p. 345.

<sup>20</sup> Ivi, pp. 321 *et sequitur*; tr. it. cit., pp. 345 *et sequitur*.

<sup>21</sup> Cfr. M. Horkheimer, *Egoismus und Freiheitsbewegungen. Zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», V, 2, 1936, poi in HGS, Bd. 4, pp. 9-88; *Egoismo e movimenti di libertà. Sull'antropologia dell'epoca borghese*, in Id., *Teoria critica. Scritti 1932-1941*, a cura di A. Schmidt, tr. it. di G. Backhaus, Torino, Einaudi, 1974, vol. 2, pp. 3-81.

<sup>22</sup> Cfr. K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen ökonomie. Erster Band*, in K. Marx, F. Engels, *Werke*, Berlin, Dietz, 1957-1990, Bd. 23, pp. 741 *et sequitur*; *Il capitale. Libro primo*, tr. it. di D. Cantimori, Roma, Editori Riuniti, 1968, “La cosiddetta accumulazione originaria”, pp. 777 *et sequitur*.

conomica», come la chiama Marx<sup>23</sup> – per il momento sullo sfondo della produzione e dell'ordine sociale, intanto scatenato nelle “periferie”. Da qui esso viene progressivamente accentrandosi e esplicitandosi. In tal senso, prima che avesse luogo l'instaurazione dell'«ordine totalitario», «solo i poveri e i selvaggi erano esposti alle forze capitalistiche scatenate», giacché «la concentrazione economica non era ancora abbastanza progredita» – è fissata in tal modo una qualche linea continuità tra la violenza che segna la costituzione e lo sviluppo della modernità e «l'oceano della violenza aperta» che con lo Stato totale irrompe in Europa<sup>24</sup>. Al principio, il borghese ne era al riparo.

Lungo una duplice linea di dispiegamento il terrore fascista rimanda al precedente stadio dello sviluppo capitalistico<sup>25</sup>: quella dell'estensione della violenza aperta dalla periferia al centro, e quella del farsi del dominio, da indiretto, mediato cioè dalla forma merce e dal lavoro astratto, politico, “diretto”<sup>26</sup>. Perciò, se la concentrazione del potere e l'enorme potenza che le istanze sociali conseguono di fronte ai singoli, quindi coercizione e violenza esplicita, rimandano indietro, in quanto parossistico acuirsi degli antagonismi, a rapporti sociali nei quali l'individuo è già in balia di forze e leggi anonime, è poi sui nessi di vita che si misura lo svolgersi del capitalismo come insediamento e rovina del mondo borghese. Che lo sterminio segua, secondo la “tendenza” ed entro una specifica costellazione storica, da un insieme sociale retto dal principio della competizione universale, lo stesso dell'autoconservazione individuale e della reciproca indifferenza, che impone rinunce e alimenta un risentimento indicibile, per Adorno non è in discussione<sup>27</sup>. Per un verso, la riduzione degli altri a «mero oggetto», utilizzabile o ostacolo, si tende, attraverso i gradi

<sup>23</sup> Ivi, p. 765; tr. it. cit., p. 800.

<sup>24</sup> M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Amsterdam, Querido, 1947 (I ed. 1944), poi in AGS, Bd. 3, p. 105; *Dialettica dell'illuminismo*, tr. it. di R. Solmi, Torino, Einaudi 1997, p. 92. Per una esposizione radicalizzata di tale tesi, cfr. A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence africaine, 1955 (I ed. 1950); *Discorso sul colonialismo*, tr. it. a cura di M. Mellino, Verona, Ombre Corte, 2020.

<sup>25</sup> In tal senso, «modern antisemitism is understood as a product of specific modern social relations that increasingly dispose individuals to authoritarianism»: L. Rensman, *The Politics of Unreason*, cit., p. 222. Rileva però, nella ricostruzione di Rensmann, insieme con una riserva nei confronti della supposta «ipergeneralizzazione» contenuta nel riferimento al rapporto sociale capitalistico, la sottostima di ogni nesso tra gli ebrei e “gli altri”, le “donne” e i “selvaggi” – si lasciano cogliere sullo sfondo la divergenza rispetto alle letture “postcoloniali” di Adorno e una decisa accentuazione “attualizzante” della teoria francofortese dell'antisemitismo in chiave di critica di un «modernized antisemitism»: cfr. ivi, pp. 270, 396, 399 *et sequitur*, 409, 494, 529, 535 *et sequitur*.

<sup>26</sup> Cfr. Th.W. Adorno, *Reflexionen zur Klassentheorie* [1942], in AGS, Bd. 8, pp. 373-391; *Riflessioni sulla teoria delle classi*, tr. it. di A. Marietti, in Id., *Scritti sociologici*, Torino, Einaudi, 1976, pp. 331-350; e M. Horkheimer, *Die Juden und Europa*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», VIII, 1, 1939-40, poi in HGS, Bd. 4, pp. 308-331; *Gli ebrei e l'Europa*, tr. it., in Id., *Crisi della ragione e trasformazione dello Stato*, a cura di N. Pirillo, Roma, Savelli, 1978, pp. 35-59.

<sup>27</sup> Cfr. Th.W. Adorno, *Negative Dialektik*, cit., p. 355; tr. it. cit., p. 327.

di tale reificazione, dal manager e dal direttore del personale al «condottiero dell'orrore» e ai suoi funzionari<sup>28</sup>. È il decorso del «gelo», correlato psicologico-sociale, meglio, antropologico nel senso della menzionata antropologia borghese, coscienza a sua volta «reificata», che in nome dell'autoconservazione si è eguagliata alle cose, per poi livellare alle cose gli altri<sup>29</sup>. Per un altro verso, 'resto' di una simile ragione come principio di *Selbsterhaltung* sono strutture e dinamiche profonde che, incise nelle masse immesse nel nuovo ordine sociale, sin dagli albori del mondo moderno, risalgono poi in superficie, secondo la diversità della storia individuale e sociale, quale «decomposizione del carattere borghese»<sup>30</sup>. È un complesso che tiene insieme angoscia e desiderio, rinuncia, sottomissione e sadismo: la condizione dell'individuo che esorcizza la propria reale impotenza, in quanto, assoggettatosi ai dominanti, ne imita la violenza, esplicitandola e ripetendola sui più deboli – volendo smentire in tal modo ogni affinità con questi ultimi e dando sfogo alla frustrazione accumulata per il desiderio represso. Lungo tale solco si apre l'ipotesi, o il «modello»<sup>31</sup>, di un “terzo tempo”: quello della lunga durata della civilizzazione “borghese”, l'*Aufklärung*, non “storia universale” (*Weltgeschichte*), ma “storia dell'origine” (*Urgeschichte*) di pratiche sociali – l'astrazione e lo scambio, il sacrificio del sé e dell'altro – e affetti – accecamento, angoscia e terrore, “mimesi” –, configurazione dell'antico e del moderno, restituzione di nessi di affinità, «il disagio della civiltà»<sup>32</sup> scatenato.

Attraverso la molteplice scansione genealogica viene alla luce il nesso tra l'occorrenza delle politiche naziste di annientamento e la “lunga durata” dell'antisemitismo, quale figura prima moderna, poi della stessa civilizzazione. Filo conduttore e snodo categoriale è qui la “totalità”. In prima battuta, quello praticato dal fascismo appare ad Adorno come «essenzialmente nuovo»: solo una volta che la vita sociale, con questa l'individuo, è stata assoggettata al compiuto disciplinamento da parte dello Stato, solo dopo che questo è

<sup>28</sup> Id., *Minima Moralia*, cit., p. 149; tr. it. cit., p. 125, “Esame”.

<sup>29</sup> Id., *Erziehung nach Auschwitz*, cit., p. 684; tr. it. cit., p. 134. Su come quella «dopo Auschwitz» debba essere pertanto un'educazione «contro il gelo», vedi O. Ombrosi, *Le crépuscule de la raison. Benjamin, Adorno, Horkheimer et Lévinas à l'épreuve de la Catastrophe*, Paris, Hermann, 2007, cap. 3.

<sup>30</sup> Th.W. Adorno, *Versuch über Wagner*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1952, in AGS, Bd. 13, p. 16; *Wagner*, tr. it. a cura di M. Bortolotto, Torino, Einaudi, 2008, p. 11.

<sup>31</sup> Sui «modelli», con i quali il pensiero si fa dappresso alla realtà, «saggiando e provando» (*prüfend, probierend*), cfr. Id., *Die Aktualität der Philosophie* [1931], in AGS, Bd. 1, pp. 325-344, qui p. 341; *L'attualità della filosofia*, tr. it. di C. Pettazzi, in «Utopia», III, 7/8, 1973, pp. 3-11, qui p. 10.

<sup>32</sup> Id., *Erziehung nach Auschwitz*, cit., p. 676; tr. it. cit., p. 124.

divenuto totale, tale, «totale» diviene anche l'antisemitismo, cioè tendente a pervadere la società nella sua interezza, con l'obiettivo – come il filosofo avverte già nel 1940 – di «distuggere [*ausrotten*] l'esistenza stessa degli ebrei»<sup>33</sup>, in forza di misure complessive e definitive. D'altro canto, se la direttrice politica consente di individuare un momento di discontinuità tra Auschwitz e le forme che lo hanno storicamente preceduto, «parziali» – volte cioè ad escludere gli ebrei da ambiti specifici della vita sociale –, sul piano dell'analisi antropologica si impongono la «profondità e ostinatezza dell'odio contro gli ebrei»<sup>34</sup>. In questo, per un verso, ne va sin da principio della loro “distruzione”; per l'altro, esso rivela «certi tratti arcaici», che dalle profondità della soggettività moderna rimandano ad «uno stadio molto antico della storia dell'umanità»<sup>35</sup>. Al centro di tale «*Urgeschichte* dell'antisemitismo»<sup>36</sup> – che Adorno svolge insieme con Horkheimer nei primi anni Quaranta e che poi si cristallizza negli “Elementi dell'antisemitismo”<sup>37</sup> – vengono le esperienze costitutive, traumatiche, della civiltà del lavoro, del mondo neolitico dunque<sup>38</sup>: sin qui si lascia rintracciare l'intrico di rinuncia e sacrificio del sé, seduzione e proiezione, risentimento e ambivalenza nei confronti del potere e di quanti – innanzitutto gli ebrei, nell'immagine che gli altri ne hanno – paiono sottrarsi al suo ordine, alla durezza del dominio esercitato o subito, pur godendo dei suoi privilegi.

## 2. L'orrore: “sempre lo stesso” e “di nuovo un altro”

Nell'aforisma “Non esageriamo”, il nesso di pianificazione e tecnologia, la misura amministrativa elevata a pratica di terrore, quindi la peculiare combinazione di razionalità strumentale e mito che segna l'antisemitismo nazional-

<sup>33</sup> Id., *Nationalsozialismus und Antisemitismus*, in Th.W. Adorno, M. Horkheimer, *Briefwechsel 1927-1969*, Bd. 2: 1938-1944, hrsg. v. C. Gödde, H. Lonitz, Frankfurt/M., Suhrkamp, 2004, p. 541 (traduzione LS, come in tutti i casi in cui non si dà edizione italiana).

<sup>34</sup> Th.W. Adorno a M. Horkheimer, 18 settembre 1940, in HGS, Bd. 16, p. 761.

<sup>35</sup> Ivi, p. 762.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> M. Horkheimer - Th.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, cit., pp. 192 *et sequitur*; tr. it. cit., pp. 182 *et sequitur*.

<sup>38</sup> Sugli ebrei in tal senso quali «vittime finali del tabù della mimesi», cfr. A. Rabinbach, *Why Were the Jews Sacrificed?*, cit., p. 60. Che qui, in luogo dell'esperienza storica delle vittime, si imponga «l'ebreo concettualizzato», schiacciato sull'immagine del «nomade», in cui verrebbero a riproposizione stereotipi antisemiti, è la tesi, sollevata dal campo dei *Jewish Studies*, di J. Judaken, *Blindness and Insight: The Conceptual Jew in Adorno and Arendt's Post-Holocaust Reflections on the Antisemitic Question*, in *Arendt and Adorno. Political and Philosophical Investigations*, ed. by L. Rensmann, S. Ganesha, Stanford, Stanford UP, 2012, pp. 173-196, qui p. 187.

socialista, deve, per un verso, marcare la distanza da complessi di eventi del passato in qualche modo “prossimi”. Termini di un confronto difficile sono le stragi e eccidi, deportazioni e punizioni collettive che hanno accompagnato le campagne mongole di conquista condotte tra il Tredicesimo e il Quattordicesimo, riconducibili ai nomi di Gengis Khan prima, poi di Timur – che provocarono in ogni caso milioni di morti –; quindi le pratiche repressive messe in atto dall'«amministrazione coloniale inglese»; infine la distruzione delle città-Stato greche avvenuta nel corso delle innumerevoli guerre interelleniche. Per un altro verso, precisamente dall'affinità che comunque si impone rileva una più ampia nozione dell'«orrore» (*Grauen*), o del «terribile» (*Entzsetzen*), nel senso dello sterminio, entro la quale “il remoto” e “il più recente” trovano collocazione: non la guerra in sé, ma la violenza di massa e di Stato, terroristica, che nel corso della storia si è abbattuta su intere popolazioni – abitanti di città espugnate o territori oggetto di conquista – e gruppi sociali, inermi o già ridotti all'impotenza. Non solo è intesa qui l'asimmetria di potere e rapporto di forza come condizione “oggettiva” dell'“orrore”. Comune è lo sfondo, nel quale la violenza rimane l'«ombra» della produzione, del suo avanzamento e del governo classista su di essa<sup>39</sup>, ma anche del suo contraccolpo sulla costituzione degli uomini.

«Sempre lo stesso»<sup>40</sup> è l'orrore nel suo nesso col dominio, dunque in quanto intrico di produzione, sfruttamento e distruzione, che persiste attraverso le diverse configurazioni storiche nelle quali compaiono i termini del rapporto. Identico esso è non solo per il carattere “cieco” della sofferenza che vi si produce, per l'elemento bruto che inerisce anche alla sua configurazione più elaborata; ma soprattutto in quanto tale elemento attraversa, sin da principio, il dispiegamento di pratiche e tecniche più o meno razionali. È una composizione, ogni volta differente, di “illuminismo” e “mito”. In tale senso dovrà intendersi la formulazione per cui nella «violenza cieca e disordinata» del «remoto passato» «era già teleologicamente implicita la violenza scientificamente organizzata di oggi»<sup>41</sup>. Precisamente la configurazione più recente fa rilevare i termini di quelle passate. Come tale l'orrore si realizza però «continuamente come un altro», diverso dunque dalle figure che lo hanno preceduto, verosimilmente quale «progresso nel segno dell'inferno»: salto di qualità del potenziale distruttivo messo in campo, quindi della capacità di annientamento propria di

<sup>39</sup> Th.W. Adorno, *Minima Moralia*, cit., p. 268; tr. it. cit., “Non esageriamo”, p. 226.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

una razionalità – intesa a questo punto nella sua figura specificamente moderna – che quanto più si dispiega quale organon del dominio e dell’autoconservazione, tanto più riproduce momenti ciechi e irriflessi, evocando l’arcaico e consegnandosi al mito.

Con un ulteriore passaggio, negli scritti degli anni Sessanta Adorno dilata “Auschwitz”, da evento, a più ampia *Zusammenhang*, «nesso» sociale e «contesto» storico. È la configurazione comprendente l’invenzione e l’uso della bomba atomica<sup>42</sup>, appaiate «Auschwitz» e «Hiroshima», poi «l’orrore nazionalsocialista e stalinista»<sup>43</sup>, quindi ebrei e armeni, in forza della nozione di “genocidio”, che riporta lo sterminio di entrambi i popoli alla «resurrezione del nazionalismo avvenuta alla fine dell’Ottocento»<sup>44</sup>. Con ciò, la dilatazione a “connessione” si fa domanda sui modi della sua “attualità”: «con Auschwitz» – si chiarisce nel corso su “Metafisica” – non è da «intendersi solo Auschwitz», «ma il mondo della tortura che continua dopo Auschwitz» e la cui prosecuzione è attestata dai «più terrificanti resoconti dal Vietnam»<sup>45</sup>. È l’introduzione della «tortura come istituzione duratura»: col che può intendersi l’emergere del “campo”, né luogo deputato all’annientamento pianificato, né mera struttura detentiva, piuttosto come area extraterritoriale rispetto al diritto, di arbitrio del potere e quotidiana umiliazione e violenza, evidentemente anche di morte<sup>46</sup>. In ogni caso, insieme con lo sterminio degli ebrei, una simile “tortura” e la bomba atomica costituiscono «una sorta di connessione, di unità infernale»<sup>47</sup>. Qui si riapre la tensione di evento e contesto, tra la possibile “ripetizione” del primo e la persistenza del secondo.

Tensione che peraltro tende a chiudersi – e contro tale convergenza dovrà intendersi l’imperativo «che Auschwitz non si ripeta»<sup>48</sup> –: per un verso, “in atto” e all’opera sono la nuova la detenzione di massa, di cui le pratiche di tortura divengono parte integrante, e le tecnologie dello sterminio. Per l’altro, immutati sono i «presupposti oggettivi, politico-sociali», «la struttura fonda-

<sup>42</sup> Th.W. Adorno, *Erziehung nach Auschwitz*, cit., p. 675; tr. it. cit., p. 123.

<sup>43</sup> Id., *Marginalien zu Theorie und Praxis*, in AGS, Bd. 10/2, pp. 759-782, qui p. 769; *Note marginali su teoria e prassi*, in Id., *Parole chiave*, cit., pp. 233-263, qui 246.

<sup>44</sup> Id., *Erziehung nach Auschwitz*, cit., p. 675; tr. it. cit., p. 123.

<sup>45</sup> Id., *Metaphysik. Begriffe und Probleme* (1965), hrsg. v. R. Tiedemann, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1998, p. 160; *Metafisica. Concetto e problemi*, tr. it. a cura di S. Petrucciani, Milano, Mondadori, 2010, pp. 122 *et sequitur*, Lezione del 13 luglio 1965.

<sup>46</sup> Sul “campo”, secondo una genealogia profondamente distante da quella adorniana, vedi G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 2005 (1 ed. 1995), in particolare pp. 185 *et sequitur*.

<sup>47</sup> Th.W. Adorno, *Metaphysik*, cit., p. 162; tr. it. cit., p. 125.

<sup>48</sup> Id., *Negative Dialektik*, cit., p. 258; tr. it. cit., p. 328.

mentale della società e dei suoi membri»<sup>49</sup> che si sono concretati negli stermini nazisti. Perciò, «il mondo dopo Auschwitz» è al tempo stesso «il mondo in cui Auschwitz fu possibile», «di nuovo possibile e anzitutto possibile»<sup>50</sup> – dove Adorno chiarisce la possibilità che «quanto ha trovato sfogo ad Auschwitz» vada incontro ad un «spostamento» e «tocchi ad un altro gruppo»<sup>51</sup>.

### 3. *Genocidio, colonialismo, modernità*

Entro un reticolo di nessi genealogici e di affinità<sup>52</sup> rileva Auschwitz come (finora) «il più terribile»<sup>53</sup> – le nozioni di “orrore” e di “genocidio” volte piuttosto a restituire, nella luce della più recente, l’evidenza della ferocia passata, e, con questa, la complicità che stringe gli aguzzini di tutti i tempi. Lungo un duplice asse, gli ebrei risultano appaiati a “altri”: per un verso, sono parte della popolazione sulla quale il “fascismo” esercita un assoluto “potere di disposizione”; per l’altro, essi rientrano, insieme a donne e “selvaggi”, tra i gruppi sui quali il dominio, dagli albori della modernità, in successive specifiche costellazioni storiche, non si è soltanto imposto come rapporto di produzione e comando sul lavoro, quanto abbattuto come potenza di distruzione e annientamento. Da un canto, su un piano sincronico, nello Stato autoritario, la riduzione a “mero oggetto” – già accennata in pratiche sociali diffuse, radicate come sono nei meccanismi mercantili e nel comando sul lavoro in questi implicato –, ritorna come misura direttamente politico-amministrativa, altamente centralizzata. Quale sussunzione totale – *Gleichschaltung* – dell’individuo all’insieme, essa investe tutti, ma trova nel campo di sterminio la sua figura estrema – quella della «reificazione assoluta»<sup>54</sup>. Sono qui contiguità e distanza tra le “vittime”, da un canto,

<sup>49</sup> Id., *Erziehung nach Auschwitz*, cit., p. 675; tr. it. cit., pp. 122-123.

<sup>50</sup> Id., *Metaphysik*, cit., p. 162; tr. it. cit., p. 125.

<sup>51</sup> Id., *Erziehung nach Auschwitz*, cit., p. 689; tr. it. cit., p. 141.

<sup>52</sup> Si lascia individuare qui la distanza che separa la costellazione trattacciata da Adorno, incentrata sulla *Herrschaft* in quanto rapporto sociale e “dominio diretto” del capitale, tanto dalla lettura heideggeriana, in chiave di “storia dell’essere” (cfr. D. Di Cesare, *Heidegger e gli ebrei. I “Quaderni neri”*, Torino, Bollati Boringhieri, 2014), quanto da quella, in termini di teoria del totalitarismo, di Arendt (cfr. H. Arendt, *Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt, Brace and Co, 1951; *Le origini del totalitarismo*, tr. it. di A. Guadagnin, Milano, Edizioni di Comunità, 1967). Sul confronto con la prospettiva arendtiana, vedi S. Benhabib, *From “The Dialectic of Enlightenment” to “The Origins of Totalitarianism” and the Genocide Convention*, cit.

<sup>53</sup> Th.W. Adorno, *Negative Dialektik*, cit., p. 355; tr. it. cit., p. 327.

<sup>54</sup> Id., *Kulturkritik und Gesellschaft*, in *Soziologische Forschung in unserer Zeit*, Wiesbaden, Springer, 1951, poi in

gli “sfruttati” e “oppressi” dall’altro, tra la condizione degli ebrei e quella di «tutti»<sup>55</sup>: il medesimo potere altamente concentrato, che penetra le esistenze sin da principio, nel modo di un nuovo, peculiare “lasciar vivere” o “far vivere”, trapassa nel “far morire”<sup>56</sup>. Se l’individuo come tale diviene superfluo, l’ebreo – diversamente, ad esempio, dall’operaio, lo diviene come gruppo. D’altro canto, su un piano diacronico, lo specifico complesso “antropologico” che nel moderno si raccoglie nella «disperata volontà di distruggere tutto ciò che [...] è fisiologicamente, biologicamente, nazionalmente, socialmente più debole», si volge tanto contro «gli ebrei tra gli ariani», quanto contro «gli indigeni delle colonie» e le donne: all’individuo addomesticato e gettato nell’arena della competizione, seduttiva e nello stesso colpevole diviene la debolezza, sicché del debole, di colui – o colei – che non esibisce il conio del dominatore, dovrà dirsi che «la sua incapacità di difendersi costituisce il titolo giuridico della sua oppressione»<sup>57</sup>. Altrove Adorno coglie nel principio di possesso, nell’esclusivo diritto di proprietà, una istanza di esclusione che, portata a misura politica, elevata ad un livello di parossismo, assume i contorni della purificazione etnica che congiunge «le leggi sull’immigrazione, che proibiscono l’accesso nell’Australia socialdemocratica a tutti i non caucasici» alla «distruzione delle minoranze razziali» – il pensiero può andare agli slavi, oltre che agli ebrei – «ad opera dei fascisti»<sup>58</sup>.

Vale però la pena di chiedersi se l’esposizione adorniana riesca, come pure pretende, a farsi pienamente carico dell’“estremo”, nel suo nesso costitutivo col moderno e col dominio; se essa dunque renda pienamente conto delle pratiche di sterminio che, mentre accompagnano la conquista coloniale, segnano l’intronizzazione del rapporto sociale capitalistico e la sua proiezione su scala globale; se la moderna funzione costituente del terrore, indagata da Horkheimer e Adorno al più tardi dalla metà degli anni Trenta, non risulti in entrambi

AGS, Bd. 10/1, pp. qui 11-30, qui p. 30; *Critica della cultura e società*, in Id., *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, tr. it. di C. Mainoldi e altri, Torino, Einaudi, 1972, pp. 3-22, qui p. 22.

<sup>55</sup> In questo senso si tratta di «mostrare nel destino palese degli ebrei ciò che in verità accade a tutti»: Th.W. Adorno, *Nationalsozialismus und Antisemitismus*, cit., p. 547.

<sup>56</sup> Per la declinazione di tali nozioni in chiave biopolitica, dove sarebbero da indagare luoghi di prossimità e distanza col modello adorniano, cfr. M. Foucault, *La volontà de savoir*, Paris, Gallimard, 1976; *La volontà di sapere*, tr. it. di P. Pasquino, G. Procacci, Milano, Feltrinelli, 1978, “Diritto di morte e potere sulla vita”, pp. 119 *et sequitur*. In particolare, «se il genocidio è il sogno dei poteri moderni [...] è perché il potere si colloca e si esercita a livello della vita, della specie, della razza e dei fenomeni massicci di popolazione [...] al vecchio diritto di far morire o di lasciar vivere si è sostituito un potere di far vivere o di respingere nella morte»: ivi, pp. 121 *et sequitur*.

<sup>57</sup> M. Horkheimer - Th.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, cit., pp. 131 *et sequitur*; tr. it. cit., pp. 116 *et sequitur*.

<sup>58</sup> Th.W. Adorno, *Minima Moralia*, cit., p. 88; tr. it. cit., “Morale e cronologia”, p. 74.

unilateralmente riferita più a dinamiche interne a ciò che viene profilandosi come “Occidente”, incentrata com'è sulla ferocia e sul risentimento delle masse reduci dei “movimenti di libertà” che minano il mondo feudale, e del borghese come individuo ‘mancato’<sup>59</sup>; se, infine, sulla comprensione del processo coloniale non si allunghi l'ombra, in sé carica di ambivalenza, delle imprese di Odisseo, sicché ne andrebbe pur sempre di “disincantamento” – in tal caso, l'illuminismo conserverebbe un ultimo senso “affermativo”, non passato cioè attraverso il vaglio della critica, e un resto di ideologia del progresso celebrerebbe i suoi fasti. Insieme con l'incidenza e il rilievo nella genesi della modernità, sottostimata, se non ignorata risulterebbe l'eredità del colonialismo, e con ciò anche la sua “attualità”. Alla luce della persistenza del genocidio, quale quello delle popolazioni indoamericane, «la domanda fondamentale riguardo al futuro non è “può succedere ancora?”, ma piuttosto “si potrà fermare?»<sup>60</sup>.

Nel quadro teorico messo a punto da Adorno, il processo coloniale – con la connessa condizione dei popoli indigeni – risulta dall'allineamento di tre dinamiche: in primo luogo è il decorso del potere di disposizione che emana dalle moderne forze economiche, il quale, prima di farsi «capitalismo totalitario», investe quanti non godono della funzione protettiva del diritto, o ai quali il diritto stesso si presenta come regime di coercizione al lavoro e «supersfruttamento»<sup>61</sup> – si tratti delle piantagioni schiaviste, delle *encomiendas* o delle *work houses* europee. Poi, sul piano antropologico, sono le vicissitudini dell'odio per i deboli, che – vi si è fatto cenno – investe sia figure che attraversano già la prima modernità europea – donne, ebrei, *outsiders* di vario ordine, folli e pigri – sia le popolazioni d'oltremare assoggettate. Finalmente, sono menzionate «le invasioni dei conquistatori nell'Antico Messico e nel Perù»<sup>62</sup>. Adorno le richiama quale esempio della «preponderanza del *trend nei fatti*», del primato dell'elemento «oggettivo»: in questo caso, l'oggettività della spinta del rapporto capitalistico all'unificazione del mercato mondiale, dunque alla realizzazione della «società razionale in senso borghese»<sup>63</sup>, sarebbe incarnata in “fatti” quali la conquista e l'annientamento delle civiltà

<sup>59</sup> Cfr., rispettivamente, M. Horkheimer, *Egoismus und Freiheitsbewegungen*, cit., e Th.W. Adorno, *Versuch über Wagner*, cit.

<sup>60</sup> D.E. Stannard, *American Holocaust. The Conquest of the New World*, New York, Oxford UP, 1992; *Olocausto americano. La conquista del Nuovo Mondo*, tr. it. di C. Malerba, Torino, Bollati Boringhieri, 2021, p. 15.

<sup>61</sup> A. Burgio, *L'invenzione delle razze. Studi su razzismo e revisionismo storico*, Roma, Manifestolibri, 1998, pp. 13, 17 *et sequitur*.

<sup>62</sup> Th.W. Adorno, *Negative Dialektik*, cit., p. 297; tr. it. cit., p. 271.

<sup>63</sup> *Ibidem*.

dei popoli assoggettati, un po' come, agli albori della Rivoluzione francese, la tendenza generale dell'emancipazione borghese si sarebbe realizzata attraverso occorrenze quali la crisi finanziaria e la sua gestione irrazionale da parte dell'assolutismo. Precisamente in tali occorrenze, che recano anche un che di contingente, di contro alla potenza "razionale" della tendenza, ciò che le oppone resistenza e cade si manifesta come un che di "irrazionale" – ciò che varrebbe evidentemente per l'amministrazione assolutistica della crisi come per la società indigena. Perciò, quale misura del «trend» che inerisce alla *Weltgeschichte* del capitale e alla "sua razionalità", è riportata la formulazione nietzscheana già richiamata da Horkheimer, nel 1941, in riferimento al terrore fascista, «ciò che cade, abbattilo»<sup>64</sup> – è la dialettica dell'illuminismo disvelata quale intrico di mito e "positivismo". Solo a tale livello di astrazione è in qualche modo accennato il nesso di colonialismo e storia del mondo borghese, poi il nesso coloniale di conquista, occupazione e assoggettamento, (super) sfruttamento e sterminio<sup>65</sup>.

Non mancano in ogni caso nell'esposizione adorniana elementi preziosi di una comprensione pluridimensionale e pluriversa del processo coloniale. Sono elementi di tale ordine che accennano ad un'esposizione rimasta incompiuta<sup>66</sup>, premono per una ripresa, espongono la teoria critica al confronto con istanze e approcci nei quali quella specifica figura del dominio è venuta a tema. Nel quadro analitico adorniano, essa pare infatti 'diluita' nel movimento della

<sup>64</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (1883), in Id., *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. v. G. Colli, M. Montinari, Berlin, de Gruyter, 1968, Bd. 6/1, p. 258; *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, in Id., *Opere*, tr. it. a cura di G. Colli, M. Montinari, Milano, Adelphi, 1968, vol. 6/1, p. 255, tr. it. mod. Per questa ragione pare problematico leggere il luogo adorniano qui in discussione nel senso di una univoca giustificazione del colonialismo, in nome di un mondo unificato, come è inteso in D. Losurdo, *Il marxismo occidentale. Come nacque, come morì, come può rinascere*, Bari-Roma, Laterza, 2017, in particolare il cap. 3, par. 8: "L'universalismo imperiale di Adorno". Per la ripresa della formula nietzscheana, cfr. M. Horkheimer, *Vernunft und Selbsterhaltung*, in M. Horkheimer - Th.W. Adorno (Hrsg.), *Walter Benjamin zum Gedächtnis*, cit., poi in HGS, Bd. 5, pp. 320-350, qui pp. 344 *et sequitur*; *Ragione e autoconservazione*, in M. Horkheimer, *Filosofia e teoria critica. Con un saggio di Herbert Marcuse*, tr. it. a cura di S. Petrucciani, Torino, Einaudi, 2003, pp. 89-119, qui pp. 114 *et sequitur*.

<sup>65</sup> «In other words, the scholars of the Frankfurt School had not been able to break the epistemic horizon of Marx; this was the colonial unconscious of critical theory. Their antifascism rejected biological racism, whose most radical expression was anti-Semitism, but remained silent on colonialism»: E. Traverso, *Left-Wing Melancholia. Marxism, History, and Memory*, New York, Columbia UP, 2016, pp. 174 *et sequitur*.

<sup>66</sup> Della violenza coloniale come «blind spot», «missing but implied chapter of *Dialectic [of Enlightenment]*», il cui svolgimento andrebbe nella direzione di una «"provincialization" of Critical Theory» si dice in J. Catlin, *Antisemitism and racism "after Auschwitz"*, cit., p. 212. Pertanto, il testo adorniano difficilmente si lascerebbe integrare all'interno di una rappresentazione, nella quale l'unicità di Auschwitz, isolato dal decorso e dalla struttura della modernità, finirebbe col garantire alle società della Ricostruzione la legittimazione dell'assetto liberal-democratico, le cui contraddizioni avevano reso possibile l'affermarsi degli Stati autoritari: *ivi*, p. 213.

“storia universale”, come se di quest’ultima si assecdasse la “tendenza”, e la «differenza specifica» soggiacesse all’«identità del tutto»<sup>67</sup>. In questo caso e non in altri: non solo la peregrinazione civilizzatrice di Odisseo porta a configurazione il mondo coloniale-mercantile greco-antico nella sua “affinità” al mondo borghese, ma poi, di quest’ultimo, l’insediamento della manifattura quale assoggettamento della natura – colto attraverso il dualismo di meccanicismo e filosofia della coscienza, Bacone, Cartesio e Sade – e il nuovo antisemitismo, da Wagner a Hitler, scandiscono una genealogia e un decorso, in cui il processo coloniale rimane, al massimo, sottinteso. In ogni caso, la matrice genocida e coloniale del moderno – la costellazione coloniale quale *Zusammenhang*, nesso e contesto dello sterminio –, messa in chiaro dal pensiero decoloniale e dal paradigma del *settler colonialism*<sup>68</sup>, è invece dalla teoria critica mancata.

È mancata in tal modo – o al più accennata appena nel luogo di *Dialettica negativa* sopra riportato – quella peculiare costellazione di illuminismo e mito, nella quale la pratica terroristica e lo sterminio rilevano in primo luogo non come “spia” e “concentrato”, via di “scarico” e “abreazione” dell’irrazionalità che attraversa il rapporto di dominio, idiosincrasia fatta misura di politica totalitaria, ma quali incarnazione di quella “razionalità” della conquista, dell’esproprio e dell’insediamento, che segnano l’integrazione dei nuovi mondi entro il rapporto sociale capitalistico, secondo una gerarchizzazione di cui la messa a punto della razza – “rossa” o “nera” – diviene l’organon. Sarebbe da chiedersi infine quanto siano riconducibili a tale lacuna della teoria critica di Adorno – e ancor più di Horkheimer – le difficoltà di lettura che essa manifesta di fronte alle lotte anticoloniali, cui è negata ogni valenza emancipativa, ricondotte come sono o alla minaccia “totalitaria” e alla spinta espansionistica del “blocco orientale”, o ad un nazionalismo, per lo più arabo, i cui precedenti andrebbero ricercati proprio nell’ideologia della Germania nazista<sup>69</sup>.

<sup>67</sup> Th.W. Adorno, *Minima Moralia*, cit., p. 268; tr. it. cit., “Non esageriamo”, p. 227.

<sup>68</sup> Cfr., esemplarmente, R. Grosfoguel, *Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI*, in «Tabula rasa», 19, 2013, pp. 31-58; *Razzismo/sexismo epistémico, università occidentalizzate, ed i quattro genocidi/epistemicidi nel lungo XVI secolo*, in Id., *Rompere la colonialità. Razzismo, islamofobia, migrazioni nella prospettiva decoloniale*, tr. it. di R. Cetrangolo, intr. di G. Avallone, Milano/Udine, Mimesis, 2017, pp. 57-82, e P. Wolfe, *Settler colonialism and the elimination of the native*, in «Journal of Genocide Research», VIII, 4, 2006, pp. 387-409.

<sup>69</sup> Di «incomprensione e misconoscimento della questione coloniale» da parte di Horkheimer – il discorso è poi esteso anche ad Adorno – si dice in D. Losurdo, *Il marxismo occidentale*, cit., cap. 3, par. 7, “Horkheimer dall’anti-autoritarismo al filo-colonialismo”.



## «Ma misi me per l'alto mare aperto». La modernità di Ulisse

Sonja Lavaert

*“But I put forth on the high open sea”: The modernity of Ulysses*

*Abstract:* In this article, I compare the figure of Odysseus/Ulysses as represented in Max Horkheimer and Theodor W. Adorno's *Dialektik der Aufklärung* (1944-1947) with Francis Bacon's representation of him in the first edition of *Novum Organum* (1620). In the vision of the Frankfurt theorists, it is Bacon who brings Odysseus/Ulysses from Homer into modernity and the domain of instrumental reason. Bacon himself, meanwhile, reads the story of Odysseus/Ulysses through the lens of Dante Alighieri who in Canto 26 of the *Divine Comedy* (±1307-1326) makes him an emblem of philosophy, desire for knowledge and po-ethics. I conclude with Primo Levi's *If This is a Man* (1947), set in Auschwitz at a time when the waves were crashing against the rocks and time was rapidly running out. Yet, in Levi's canto, we find the outline of a modern Ulysses: po-ethical knowledge and an affirmation of philosophy and of the human at the centre of the condition in the title *If This Is a Man*.

*Keywords:* *Dialectic of Enlightenment*; Instrumental reason; Modernity; Odysseus; Dante; Bacon; Primo Levi.

In questo articolo discuterò la figura di Odisseo (o Ulisse come si chiama nella tradizione latina) così com'è rappresentato nell'illustrazione di copertina della prima edizione del *Novum Organum* di Francis Bacon (1620), nel Canto 26 della *Divina Commedia* di Dante Alighieri (1307-1326), nella *Dialektik der Aufklärung* di Max Horkheimer e Theodor W. Adorno (1944-1947) e in *Se questo è un uomo* di Primo Levi (1947)<sup>1</sup>.

Il punto di partenza è Odisseo così come viene presentato da Horkheimer e

<sup>1</sup> F. Bacone, *Scritti filosofici*, a cura di P. Rossi, Torino, UTET, 1975; Dante Alighieri, *La Divina Commedia*, in Id., *Tutte le opere*, a cura di L. Blasucci, Firenze, Sansoni, 1965; M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, in M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Bd. 5: „*Dialektik der Aufklärung und Schriften 1940-1950*“, Hrsg. von G. Schmid Noerr, 4. Auflage, Frankfurt am Main, Fischer, 2014 [1987], tr. it. *Dialettica dell'illuminismo*, a cura di R. Solmi, Introduzione di C. Galli, Torino, Einaudi, 2010 [1966]; P. Levi, *Se questo è un uomo*, Torino, Einaudi, 1958.

Adorno nella loro analisi critica del progetto illuministico moderno: l'illuminismo del mito che diventa mito dell'illuminismo. I francofortesi formularono questa critica in un momento in cui il sapere, la cultura, l'etica e la politica erano in una crisi abissale, nel contesto della Seconda guerra mondiale, del genocidio e dell'Olocausto. La loro critica concretizzava la ragione strumentale, di cui trovavano testimonianza nella storia della filosofia con Bacon, Spinoza e Kant e in due figure letterarie di finzione: l'Odisseo di Omero e la Juliette di Sade. La ragione strumentale è problematica perché è un dispositivo di controllo, coesiste con lo sfruttamento capitalistico, è ostile alla natura, a sé stessi e agli altri, e porta all'oppressione e alla distruzione. Questa critica presenta elementi reali e fondati, ma suscita anche perplessità: la *Dialettica dell'illuminismo* culmina in una critica della filosofia e del sapere *tout court* (mentre la teoria critica nasce comunque dalla consapevolezza che l'anti-intellettualismo degli anni 1930 avrà conseguenze catastrofiche) e dell'intera civiltà occidentale (fino alla tradizione narrativa orale e vernacolare prima dei Presocratici, con l'Odisseo di Omero come illustrazione). Cosa si può opporre a questo? Nella loro critica, Horkheimer e Adorno sostengono che la conoscenza discorsiva e sistematica che progredisce passo per passo e porta al progresso è sbagliata. Significa che un altro tipo di conoscenza espressa nella poesia, nell'arte (che è "inventata" dagli uomini, "fatta" da mani umane) o nell'etica, nella politica (che esprime un punto di vista, ed è anch'essa "inventata", "fatta") può costituire un'alternativa? Un sapere frammentario che attinge tanto a fonti artistiche e letterarie quanto a fonti filosofiche o scientifiche, che è il tipo di sapere che Horkheimer e Adorno applicano nel loro lavoro, offre una via d'uscita? Ma perché allora Odisseo è considerato l'eroe della ragione strumentale? E come si può elaborare concretamente un sapere critico e poetico?

1. «*Ma la terra interamente illuminata splende all'insegna della trionfale sventura*»

Tra il 1937, quando Horkheimer pubblicò il suo articolo *Traditionelle und kritische Theorie* nella «*Zeitschrift für Sozialforschung*», e il 1944-1947, quando apparve *Dialektik der Aufklärung*, l'opera che scrisse con Adorno durante gli anni della guerra in esilio in California, molto era cambiato<sup>2</sup>. Negli anni

<sup>2</sup> M. Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. 4: *Schriften 1936-1941*,

Trenta, la teoria critica era molto travagliata e portavoce di una profonda urgenza, ma anche chiara, speranzosa e fattibile. La teoria tradizionale si basava sul dualismo cartesiano, si applicava alle scienze professionali e formulava ipotesi di ricerca utili all'interno della impresa dominante, funzionale alle costellazioni storiche, economiche e politiche del potere. La teoria critica si basava sulla critica dell'economia politica di Marx, espressione della lotta per determinate forme di vita e per un mondo giusto in cui i bisogni e il benessere degli esseri umani in generale, di tutti, potessero essere soddisfatti. La critica dell'economia politica era intesa in senso largo e la teoria critica, conservando l'eredità della filosofia, non mirava alla propagazione della conoscenza in quanto tale, ma all'emancipazione e alla liberazione degli uomini dai loro rapporti di schiavitù. Quando Horkheimer e Adorno iniziarono a lavorare a *Dialettica dell'illuminismo*, erano ancora fiduciosi nell'eredità della filosofia e della coscienza moderna: la filosofia come critica era la strada che volevano percorrere. Ma la crisi degenerò in un incubo; l'umanità sprofondò nella barbarie; le conquiste economiche e culturali degenerarono nei loro opposti; non c'era più nemmeno un linguaggio o un'espressione che il pensiero potesse usare per esprimere una critica. «Ciò che i fascisti di ferro ipocritamente lodano e i docili esperti di umanità ingenuamente eseguono» costringe il pensiero a esaminare l'incessante autodistruzione dell'illuminismo<sup>3</sup>. Se questa riflessione sui lati distruttivi del progresso viene lasciata ai nemici del progresso, il pensiero moderno perderà il suo carattere critico e liberatorio. Nella loro prefazione del 1944-1947, Horkheimer e Adorno si pongono questo compito difficile e autocontraddittorio, dove l'oggetto del loro studio è anche il soggetto con al centro le relazioni sociali e storiche reali, come contesto, causa, ragione, obiettivo e criterio<sup>4</sup>. La loro critica al capitalismo e al progetto moderno si amplia: si concentrano sull'intera civiltà occidentale dalla prospettiva dei crescenti reificazione, alienazione, controllo e oppressione che vanno di pari passo con questa civiltà. L'assunto hegeliano/marxiano è che la natura umana consiste nel divenire umano e nel divenire sé stessi: è la storia che definisce l'essere umano e, allo stesso tempo, sono gli esseri umani che fanno la storia. L'essere umano è un *Gattungswesen* e le condizioni storiche umane sono

Hrsg. von A. Schmidt, 2. Auflage, Frankfurt am Main, Fischer, 2009 [1988], pp. 162-216; tr. it. *Teoria tradizionale e teoria critica*, in Id., *Teoria critica*, a cura di A. Bellan, 2 voll., Milano-Udine, Mimesis, 2014, vol. II, pp. 135-186.

<sup>3</sup> M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., «Dalla premessa alla prima edizione», pp. 3-4.

<sup>4</sup> Ivi, pp. 3-9.

da criticare proprio nella misura in cui violano l'essere dell'uomo come *Gattungswesen*. Nel processo di lavoro l'uomo forma il mondo, si differenzia dagli (altri) animali e diventa uomo; è la capacità di fare che gli permette di creare le proprie condizioni di vita. È quindi il contenuto di questa creazione continua, dinamica e varia a fornire il contenuto del processo storico. La costante è la capacità dell'uomo di reinventarsi, l'antropogenesi<sup>5</sup>. La *Dialettica dell'illuminismo* è un tentativo di tracciare l'esperienza storico-filosofica di un'antropogenesi deteriorata, una *Gattungsgeschichte* in declino a partire dall'idea che la razionalità strumentale è il concetto di base che spiega il declino della civiltà.

Il primo frammento fornisce una base teorica a questa tesi e chiarisce l'intreccio tra razionalità e realtà sociale, nonché tra natura e controllo della natura<sup>6</sup>. L'argomentazione si basa sull'analisi dei testi di Francis Bacon, che è visto come il protagonista del progetto moderno volto all'emancipazione e alla liberazione dai miti, ma che si trasforma esso stesso in un mito. La conoscenza effettuale come funzione di controllo della natura – la conoscenza è potere – porta al dominio di una minoranza degli uomini sulla massa/moltitudine e porta in sé il germe della barbarie. L'essenza della ragione effettuale è la tecnologia, il modello è la matematica, la strategia è l'astinenza: il potere sulla natura si ottiene obbedendo alla natura, per cui sono in gioco l'eliminazione della e l'astinenza dalla natura. Il mito da superare è «in ogni espressione umana, in quanto non abbia un posto nel quadro teleologico dell'autoconservazione»<sup>7</sup>, e così Horkheimer e Adorno scoprono, in una proposizione dell'*Etica* di Spinoza, che «lo sforzo di conservare se stesso è il primo e l'unico fondamento della virtù», la vera massima della civiltà occidentale, e del borghese moderno<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Sui concetti di "antropogenesi" e "*Gattungsgeschichte*", si veda S. Avineri, *The Social & Political Thought of Karl Marx*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968, 2003, in particolare p. 85: «What is not changing and not modified is historical creation as constant anthropogenesis, deriving from man's ability to create objects in which he realizes his subjectivity». In un articolo del 1936 di Horkheimer troviamo la stessa idea che la società liberata è quella in cui l'uomo è libero di agire come soggetto, anziché essere trattato come predicato dipendente o oggetto accidentale. Cfr. M. Horkheimer, *Egoismus und Freiheitsbewegung. Zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, cit., pp. 9-88; tr. it. *Egoismo e movimento di libertà. Sull'antropologia dell'epoca borghese*, in Id., *Teoria critica*, cit., vol. II, pp. 3-81.

<sup>6</sup> M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., «Concetto di illuminismo», pp. 11-50.

<sup>7</sup> Ivi, p. 36.

<sup>8</sup> «Conatus sese conservandi primum et unicum virtutis est fundamentum» (B. Spinoza, *Ethica*, IV, prop. 22, coroll., citato in M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 37). Per la traduzione italiana (di G. Durante, rivista da G. Radetti), cfr. B. Spinoza, *Tutte le opere*, a cura di A. Sangiacomo, Milano, Bompiani, 2010, p. 1467. Sull'interpretazione di questa frase e sulla lettura di altri passi spinoziani proposta da Horkheimer e Adorno, cfr. P.-F. Moreau, *Adorno und Horkheimer als Spinoza-Leser*, in S. Lavaert, W. Schröder (Hrsg.), *Aufklärungs-Kritik und Aufklärungs-Mythen. Horkheimer und Adorno in philosophiehistorischer Perspektive*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2018, pp. 113-121; R. Carbone, *Spinoza dans l'œuvre de Horkheimer et Adorno: la*

«L'illuminismo, nel senso più ampio di pensiero in continuo progresso, ha da sempre l'obiettivo di togliere agli uomini la paura e di renderli padroni. Ma la terra interamente illuminata splende all'insegna della trionfale sventura»<sup>9</sup>. La *Dialettica dell'illuminismo* è tristemente pessimista, si oppone al pensiero discorsivo, sfida la sistematicità e la logica nel suo metodo, eppure, o grazie ad esso, offre una prospettiva feconda per la riflessione critica su conoscenza, politica/poesia ed etica. Segnala il pericolo della ragione puramente strumentale, l'importanza della molteplicità e diversità rispetto all'identità, dell'immaginazione e degli affetti rispetto a una ragione ridotta al calcolo, e della conoscenza creativa, narrativa e poetica rispetto al puro pensiero efficientista.

Nei due frammenti successivi, che portano il titolo di *Excursus*, Horkheimer e Adorno elaborano questa tesi, non con un approfondimento o una genealogia della violenza così come si è sviluppata tra il *logos* greco e la *ratio* moderna, ma attraverso il racconto di personaggi letterari di finzione: Odisseo di Omero e Juliette di Sade. Tra Odisseo e Juliette si verifica un'inversione che contiene la dialettica<sup>10</sup>.

L'*Odissea* nel suo complesso testimonia la dialettica dell'illuminismo. Le avventure narrate nell'epopea nascono dal folklore, ma man mano che lo «spirito omerico, che s'impadronisce dei miti e li "organizza", entra in contraddizione con essi»<sup>11</sup>. L'*Odissea* segna il passaggio da una visione del mondo ad un'altra, dal mito e dall'assenza di temporalità all'epica e al tempo storico<sup>12</sup>. Il saggio di Horkheimer e Adorno è infatti una riflessione sulla temporalità e su ciò che vi è associato, e fa di Odisseo il prototipo del soggetto moderno – in lui i due autori colgono un'archeologia della formazione dell'Io borghese. Per i due autori, nei quali si avverte l'eco di Hegel e Lukács, l'epica si identifica con il romanzo e si contrappone alla tragedia, è un'«epica drammatizzata» (come dice Nietzsche quando il dionisiaco viene completamente eliminato)<sup>13</sup>.

*lecture dialectique de Pierre-François Moreau*, in R. Andrault, M. Lærke (dir.), *La raison au travail: 2. Traversées du spinozisme*, Lyon, ENS Éditions, 2024, pp. 199-209.

<sup>9</sup> M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 11.

<sup>10</sup> Ivi, «*Excursus I. Odisseo, o mito e illuminismo*», pp. 51-86; «*Excursus II. Juliette, o illuminismo e morale*», pp. 87-125.

<sup>11</sup> Ivi, p. 50.

<sup>12</sup> Sul passaggio dal mito all'epica e sul ruolo della temporalità, si veda G. Raullet, *Ulysse, victime ou prêtre? «La part de duperie inhérente au sacrifice»*, in K. Genel (dir.), *La dialectique de la raison*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 2017, pp. 153-169.

<sup>13</sup> Ivi, pp. 159-162. Cfr. G. Lukács, *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Form der großen Epik*, Frankfurt am Main, Luchterhand Literaturverlag, 1971; F. W. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, Kritischen Studienausgabe Bd 1, München, Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co, 1988, p. 83. Horkheimer

La natura scissa del soggetto costretto alla violenza contro la natura in sé e fuori di sé per «il fine della propria conservazione, del ritorno alla patria e alla proprietà stabile» costituisce la trama e il motivo ricorrente del dramma<sup>14</sup>. Questo è il segreto del processo tra epica e mito: «[...] il Sé non costituisce la rigida antitesi all'avventura, ma si costituisce, nella sua rigidità, solo in questa antitesi»<sup>15</sup>.

Il trionfo di Odisseo sui pericoli e l'eventuale ritorno a casa dipendono dalla sua capacità di adattamento, dalla sua flessibilità, lungimiranza e astuzia. Tuttavia, Horkheimer e Adorno vedono nello stratagemma non un motivo di trionfo, ma il contrario: l'imbroglio ingannevolmente offerto agli Dei come sacrificio, l'inversione della "conoscenza effettuale" (uso una variazione del termine di Machiavelli, che avrà un ruolo importante per Bacon; per Machiavelli, l'astuzia e l'apparenza sono centrali nel sapere politico)<sup>16</sup>. Ciò che i due autori criticano particolarmente, nella dialettica che si accompagna all'astuzia, è l'effetto collaterale che annulla la vita. L'astuto sopravvive solo al prezzo del proprio sogno, che abbandona disincantandosi come fa con le potenze esterne. «[La] formula dell'astuzia di Odisseo è proprio quella che lo spirito separato, strumentale, aderendo docilmente alla natura, dà ad essa quello che le appartiene e così facendo la inganna»<sup>17</sup>. Così, il dominio dell'uomo su sé stesso, che fonda il suo "sé", è anche la distruzione del soggetto, al servizio del quale avviene il dominio. Odisseo è l'incarnazione della tesi di Bacon letta attraverso una lente nietzschiana: la conoscenza è potere e conoscenza/potere sulla natura si ottiene sottomettendosi ad essa, ma ciò significa la distruzione del soggetto agente e della capacità umana di agire. Con lo spostamento nel soggetto, l'emancipazione del contenuto miticamente presupposto, l'assoggettamento diventa oggettivo, indipendente da qualsiasi scopo particolare dell'uomo, diventa una legge razionale generale. «Ciò che, in realtà, accade è

e Adorno indicano esplicitamente il ruolo di Nietzsche nella loro visione della figura omerica: M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., pp. 51-52.

<sup>14</sup> M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 54.

<sup>15</sup> Ivi, p. 55.

<sup>16</sup> Nel capitolo XV del *Principe* Machiavelli propone il concetto di verità effettuale della cosa in contrapposizione all'immaginazione di una cosa (propria al pensiero tradizionale) nella misura in cui c'è bisogno, per la pratica e la vita di tutti, di una conoscenza realistica che va dritto alla cosa stessa. Nel capitolo XV passa dal tema dell'inizio di una posizione di potere al tema del mantenimento, e dal ruolo della violenza in affari politici all'apparenza necessaria e al ruolo dell'astuzia nella vita politica. Cfr. N. Machiavelli, *Il Principe*, cap. XV, in *Opere I*, a cura di C. Vivanti, Torino, Einaudi-Gallimard, 1997, pp. 159-160. Cfr. al riguardo S. Lavaert, *Democratic Thought from Machiavelli to Spinoza: freedom, equality, multitude*, Edinburgh, EUP, 2024, pp. 1-41.

<sup>17</sup> M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 65.

che il soggetto-Odisseo rinnega la propria identità, che ne fa un soggetto, e si conserva in vita assimilandosi all'amorfo»<sup>18</sup>.

Importante in questa dialettica è il ritorno a casa che è subordinato al contenimento del cuore. Il racconto di Circe indica una svolta nella narrazione e si riferisce alla fase magica vera e propria. «La magia disintegra il Sé, che ricade in un suo potere e vien così ricacciato in una specie biologica anteriore. [...] Circe induce gli uomini ad abbandonarsi all'istinto, con cui si è sempre messa in rapporto la forma animale dei sedotti, e con ciò si è fatto di Circe il prototipo dell'etéra»<sup>19</sup>. Nel passaggio dalla saga/mito alla storia/epopea, Circe dà un contributo decisivo alla freddezza borghese. Infine, Horkheimer e Adorno vedono nella magia di Circe, nella vittoria eroica di Odisseo e nel suo ritorno a casa un legame con il matrimonio e l'ambiguità del rapporto uomo-donna: il desiderio e il comando che assumono già la forma di uno scambio contrattualmente protetto<sup>20</sup>. Se l'ordine fisso della proprietà, dato con la dimora fissa, pone le basi per l'alienazione dell'uomo, da cui scaturiscono tutte le nostalgie per lo stato primordiale, con esso si configurano, nello stesso tempo, la dimora fissa e la proprietà fissa come ciò verso cui si forma il concetto di casa e si dirigono tutte le nostalgie.

Una nota a margine: Machiavelli, che nella *Dialettica* è visto come precursore della razionalità strumentale di Bacon, Hobbes e Spinoza, situa l'arte della politica di fronte all'ambiguità umana, e in questo contesto sottolinea la resistenza (e la critica) della conoscenza<sup>21</sup>. Tutti gli esseri umani mirano all'autoconservazione, e tutti sono ambigui, nel senso che nessuno è buono o cattivo, oppure, tutti sono sia buoni che cattivi. Come gli altri animali, gli esseri umani fanno parte della natura, e nella natura non c'è bene o male – anzi, nell'*Asino*, Machiavelli attribuisce la virtù agli animali piuttosto che agli esseri umani, o almeno agli esseri umani in quanto animali<sup>22</sup>. La resistenza tipicamente umana che ci permette di cambiare le cose è una capacità che

<sup>18</sup> Ivi, p. 74.

<sup>19</sup> Ivi, p. 76 [traduzione modificata].

<sup>20</sup> Ivi, pp. 80-82.

<sup>21</sup> Machiavelli appare nell'*Excursus II* che si focalizza sulla morale. Cfr. ivi, pp. 93, 96, 101. L'ambiguità dell'uomo è discussa in tutta l'opera machiavelliana, sia politica sia letteraria; in modo esplicito troviamo il tema nella seconda parte de *Il Principe* (cioè dal capitolo XV in poi). Essa trova espressione anche nel paragone che Machiavelli fa tra Annibale e Scipione (*Il Principe*, XVII; *Discorsi*, III, 21) e nel trattamento di virtù e fortuna (*Il Principe*, XXV).

<sup>22</sup> Nell'*Asino* Machiavelli ci dà in versi una variazione del racconto di Apuleio in cui anche Odisseo e Circe svolgono un ruolo. Il porco rifiuta di ridiventare umano perché non porta alla dignità né promette una buona sorte. Cfr. N. Machiavelli, *L'asino*, in Id., *Opere* III, a cura di C. Vivanti, Torino, Einaudi, 2005, pp. 49-78.

condividiamo con gli animali. Il maiale non vuole tornare umano: «Viver con voi io non voglio e rifiuto»<sup>23</sup>. A questa visione per così dire anti-umanistica dell'uomo si associa un orientamento alla verità effettuale e viva, e con essa l'idea di una storia naturale intesa come gioco ritmico e pieno di tensioni, basato sull'idea della contingenza degli eventi storici, pur ancorati alla necessità naturale.

## 2. «Molti passeranno e la scienza sarà aumentata»

Non è strano che Horkheimer e Adorno siano approdati al nostro eroe greco studiando l'opera di Francis Bacon. Come nessun altro, egli conosceva la letteratura greca e ricorreva spesso a figure e immagini letterarie per sostenere le proprie argomentazioni nei suoi noti *The Advancement of Learning* e *Novum Organon*. Su di esse scrisse anche un libro, *De sapientia veterum* (1609) che divenne un bestseller ai suoi tempi, una sorta di manuale sulla rappresentazione e sul significato pratico delle favole e delle figure mitologiche. Ulisse vi compare nell'ultimo capitolo, il XXXI su «Le sirene o i piaceri»: il suo metodo per superare la tentazione mortale delle sirene (lo stratagemma equivale a un'astinenza autoimposta: legato all'asta con le orecchie tappate di cera) è contrapposto a quello di Orfeo, il cui canto affossa le sirene<sup>24</sup>. Anche nei suoi *Essays* (1597/1612/1625) Bacon si sofferma su questioni pratiche della vita, attingendo alla letteratura greca, latina e rinascimentale. In «Del matrimonio e del celibato» egli fa riferimento a Odisseo (facendo riferimento alla narrazione di Plutarco) ed elogia il padre di famiglia serio e abitudinario: «Nature gravi, guidate dall'abitudine, e quindi costanti, sono comunemente mariti amorevoli; come fu detto d'Ulisse “preferì all'immortalità la sua vecchietta” [“*Vetulam suam praetulit immortalitati*”, Plutarco, *Moralia* (Gryllus, I)]»<sup>25</sup>. Non che la tradizione sia lodata a priori. Al contrario, gli *Essays* trasudano per lo più la conoscenza pratica realistica e imparziale di Machiavelli; si consideri, ad esempio, il saggio «Della simulazione e della dissimulazione»<sup>26</sup>. Nel *The Advancement of Learning* (1605) Machiavelli è esplicitamente citato più volte come esempio positivo di conoscenza efficace, realistica e lungimi-

<sup>23</sup> Ivi, p. 75.

<sup>24</sup> F. Bacone, *Della sapienza degli antichi*, in Id., *Scritti filosofici*, cit., p. 510.

<sup>25</sup> F. Bacone, *Saggi*, in Id., *Scritti politici, storici e giuridici*, a cura di E. De Mas, 2 voll., Torino, UTET, 1971, vol. 1, p. 325.

<sup>26</sup> Ivi, pp. 319-323.

rante<sup>27</sup>. Anche in questo caso, Ulisse è uno che torna a casa, un «personaggio di quelli che antepongono le consuetudini e il costume ad ogni eccellenza: o di molti altri analoghi giudizi popolari»: l'interpretazione è ora politica, riferendosi al *De Oratore* (I, 44) di Cicerone, in cui Ulisse preferisce all'immortalità non la sua vecchia moglie ma la patria Itaca<sup>28</sup>.

È nel *Novum Organon* (1620) che Bacon giunge alla sua nuova visione rivoluzionaria. Il titolo fa riferimento all'*Organon* di Aristotele, un trattato sulla logica e sui sillogismi: Bacon vuole fondare un nuovo sistema logico che possa servire da strumento per un nuovo tipo di conoscenza che torni alle cose stesse e non si affidi all'autorità o alla tradizione<sup>29</sup>. La conoscenza è «in vista dei benefici e delle necessità della vita»<sup>30</sup>; la conoscenza è critica; la direzione dello sguardo è invertita<sup>31</sup>. È in quest'opera che si realizza la connessione tra conoscenza e potere e si presenta positivamente l'inversione naturalistica: «La scienza e la potenza umana coincidono perché l'ignoranza della causa fa mancare l'effetto. La natura infatti non si vince se non obbedendo ad essa, e ciò che nella teoria ha valore di causa, nell'operazione ha valore di regola»<sup>32</sup>. «La natura infatti non si vince se non ubbidendole»<sup>33</sup>. Come è noto, Bacon elabora una critica della conoscenza, la celebre critica degli idoli. In sintesi: la conoscenza umana è soggetta agli «idoli della caverna» (che sono insiti nella natura umana), della «tribù» (che derivano dall'amor proprio), del «mercato» (che accompagnano l'uso del linguaggio) e del «teatro» (che sono legati ai dogmi filosofici). È solo quest'ultimo genere di idoli che si può veramente sradicare; i primi tre tipi sono legati alla condizione umana, se ne può prendere coscienza e cercare di controllarli, ma sono insiti nell'essere umano<sup>34</sup>. Bacon

<sup>27</sup> F. Bacone, *La dignità e il progresso del sapere divino e umano*, in Id., *Scritti filosofici*, cit., pp. 145-146 et passim.

<sup>28</sup> Ivi, p. 193.

<sup>29</sup> Cfr. ad esempio F. Bacon, *La grande instaurazione*, in Id., *Scritti filosofici*, cit., «Prefazione», p. 524. Cfr. anche ivi, «Divisione dell'opera», p. 643: «l'essenziale è di non staccare mai gli occhi della mente dalle cose stesse e di ricevere le loro immagini così com'esse sono».

<sup>30</sup> Ivi, «Prefazione», p. 529.

<sup>31</sup> Ivi, «Divisione dell'opera», pp. 536-537.

<sup>32</sup> Ivi, «Parte seconda dell'opera detta Nuovo Organo ossia veri indizi intorno all'interpretazione della natura», aforisma III, p. 552.

<sup>33</sup> Ivi, aforisma CXXIX, p. 636. Secondo Horkheimer e Adorno, sottomettersi alla natura per conquistarla è l'inganno perverso della nostra cultura. Qualcosa di simile sostiene Rudolf Boehm, secondo il quale nella già menzionata affermazione di Bacon (cfr. anche n. 28) si coglie l'idea di base della nostra cultura moderna. Cfr. R. Boehm, *Dwaalsporen*, Gent-Brussel, Kritiek-Imavo, 2000, p. 46. Di Boehm si veda anche *Kritik der Grundlagen des Zeitalters*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1974.

<sup>34</sup> F. Bacone, *La grande instaurazione*, cit., «Parte seconda dell'opera detta Nuovo Organo ossia veri indizi intorno all'interpretazione della natura», aforismi XVI-XLIV, pp. 554-562.

si trova di fronte alla difficoltà di elaborare un nuovo metodo di esposizione per la nuova teoria critica, che va a cercare nei miti, un incontro tra arte e natura. La creazione nell'arte e nella conoscenza è sempre una lotta con la materia, come dimostra Proteo nell'*Odissea* di Omero<sup>35</sup>. Il collegamento che Bacon stabilisce tra la nuova conoscenza e la critica, il materialismo, l'arte, uno strumento al servizio della vita e del benessere di tutti, così come il fatto che egli scrive in aforismi (uno stile di scrittura letterario e frammentario), sono completamente ignorati da Horkheimer e Adorno<sup>36</sup>. Bacon fa anche il detto collegamento in modo tale da stabilire dei cambiamenti nell'uso e nella rappresentazione di Odisseo, come dimostra l'illustrazione di copertina della prima edizione del *Novum organon*.

Sulla copertina, vediamo un disegno e un testo: «Multi pertransibunt et augebitur scientia» è una citazione dell'*Antico Testamento*. Si tratta di un passo che parla di eventi miracolosi e di tempo, illuminazione, ricerca e conoscenza, in un contesto di tribolazione del popolo e di salvezza politica: «Molti passeranno e la scienza sarà aumentata»<sup>37</sup>. Il disegno ci mostra il galeone di Odisseo che attraversa le Colonne d'Ercole che segnano lo Stretto di Gibilterra ma anche le porte dell'aldilà. Questa immagine rappresenta Odisseo che sta navigando non verso casa ma verso l'Oceano Atlantico, seguendo un percorso sconosciuto che nessuno ha mai effettuato prima, che non finisce mai se non con la morte: il viaggio della conoscenza.

### 3. «Ma misi me per l'alto mare aperto»

La versione baconiana della storia di Odisseo risale alla rappresentazione che Dante ne fa nel Canto 26 della *Divina Commedia*. Dante non conosceva la storia direttamente da Omero, ma attraverso la tradizione latina di Virgilio, Cicerone,

<sup>35</sup> Il riferimento a Proteo è esplicito in F. Bacone, *Della sapienza degli antichi*, cit., «13. Proteo o la materia», pp. 472-474, come anche in Id., *La dignità e il progresso del sapere divino e umano*, cit., [3. D. A. II, 2], pp. 206-207, mentre ne *La grande instaurazione* rimane implicito: «[...] una storia della natura [...] rimossa a forza dal suo stato ordinario, e premuta e forgiata mediante l'arte e il ministero umano» (Id., *La grande instaurazione*, cit., «Divisione dell'opera», p. 539). Cfr. al riguardo P. Pesic, *Wrestling with Proteus: Francis Bacon and the "Torture" of Nature*, in «Isis», vol. 90, n° 1, 1999, pp. 81-94.

<sup>36</sup> Bacon stesso esorta a non interpretare in chiave non critica gli aforismi, il che avviene quando si ha la pretesa che questo metodo di esposizione contenga una conoscenza perfetta, completa e finita. Cfr. F. Bacone, *La grande instaurazione*, cit., «Parte seconda dell'opera detta Nuovo Organo ossia veri indizi intorno all'interpretazione della natura», aforisma LXXXVI, pp. 598-599.

<sup>37</sup> Il passo di Daniele 12, 4 è citato poi nell'aforisma XCIII (ivi, p. 606).

Ovidio, ecc. Il nostro Odisseo che conosciamo oggi infatti non è l'eroe morale raccontato da Omero bensì quello di Dante, un “filosofo aristotelico”<sup>38</sup>.

La figura di Ulisse è fondamentale per l'epopea della *Divina Commedia*, un viaggio che simboleggia la vita: quest'ultima, per gli esseri umani è un continuo cercare, ricercare e diventare. È il simbolo dell'amore e del desiderio intellettuale, cioè della filosofia o, come viene meravigliosamente e accuratamente espresso in olandese, della “*wijsbegeerte*”<sup>39</sup>. Aristotele considerava la metafisica o filosofia prima come un sapere teorico a cui ci si dedica per amore e desiderio di saggezza, un sapere perseguito per sé stesso<sup>40</sup>. A prima vista sembra contraddire ciò che Bacon (seguendo Machiavelli) ricerca: la verità effettuale, un sapere che è una funzione della vita, pratico ed efficiente. Eppure, Bacon e Aristotele condividono una concezione comune della filosofia come conoscenza indipendente, libera e critica che opera a livello generale e dei principi. Una tale conoscenza si forma in relazione al tempo e alla società in cui si vive, cerca di capire come stanno realmente le cose e si mette al servizio del bene comune – si tratta di una concezione della conoscenza che mi permette di contestare le tesi di Horkheimer e Adorno e anche di Bacon, ma nel loro stesso spirito. Quando Aristotele invoca la filosofia prima, parla di un tipo di conoscenza che non è perseguito con la volontà di un instaurare un dominio politico né è parte di una transazione finalizzata al guadagno economico di un individuo o di un'élite, ma è indipendente da entrambe le finalità e funzionale alla vita e agli uomini in generale. Nella versione di Dante, dopo l'avventura con Circe, nulla può fermare il desiderio di Ulisse di conoscere il mondo e gli esseri umani: non l'amore per la moglie, non il ritorno alla famiglia, non la terra e la casa che gli offrono protezione, non la tradizione e i costumi familiari, né la patria di Itaca. E così Ulisse salpa con un gruppo di uomini a cui si rivolge con entusiasmo come compagni, tutti alla pari, verso il mare oltre le Colonne d'Ercole. Dante racconta il suo incontro all'inferno con Ulisse nel contesto della crisi della sua città natale, Firenze, il cui peccato – l'ambizione politica sfrenata – porta alla guerra e al caos. Nelle fiamme dell'inferno, il poeta trova Ulisse legato insieme a Diomede e nota che «dentro da la lor fiamma si geme / l'agguato del caval»<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> Cfr. la conferenza tenuta da Mauro Bonazzi a Utrecht: *Ulysses' journey and the ambitions of philosophy*, Oratie, Universiteit Utrecht, 04.12.2019. Cfr. anche M. Bonazzi, *Il naufragio di Ulisse. Un viaggio nella nostra crisi*, Torino, Einaudi, 2023.

<sup>39</sup> La parola “*wijsbegeerte*” deve intendersi nel senso di “*begeerte naar wijsheid*”, cioè desiderio della sapienza, filo-sofia.

<sup>40</sup> Aristotele, *Metaphysica A*, 2, 982 b.

<sup>41</sup> Dante Alighieri, *La Divina Commedia*, cit., *Inferno*, XXVI, 58-59, p. 471.

Dante stesso si rivolge al suo pubblico con la narrazione in prima persona: si rivolge ai suoi concittadini per i quali ha un messaggio. È ovviamente importante che scriva in volgare, il fiorentino, e che quindi si rivolga a tutti, non a un'élite di intellettuali. Dante onora Ulisse per il suo coraggio innovativo nello scegliere una nuova strada<sup>42</sup>, lontana dai pregiudizi e dalla tradizione tramandata. La sua ricerca di conoscenza è collocata nel tempo ed è in funzione del futuro e del miglioramento del proprio destino; soprattutto, la ricerca della conoscenza impegna Ulisse in prima persona: egli non è il giocattolo degli Dei, ma sceglie da solo una nuova strada. Insieme ai suoi simili, gli altri umani, è autonomo. Ma l'apprezzamento di Dante è ambiguo perché Ulisse è anche un peccatore. Dante lo ammira per il suo discorso potente e convincente ai compagni, ma considera il suo stratagemma – i compagni non sanno a cosa vanno incontro, lui sì – come un cattivo insegnamento. La loro avventura finisce male, il suo peccato è una conoscenza errata che li porta alla rovina.

#### 4 «*Infin che 'l mar fu sopra noi rinchiuso*»

Come si è detto, la critica di Horkheimer e Adorno alla dialettica dell'illuminismo va collocata nel contesto della catastrofe del XX secolo. Nella loro ricerca di ciò che sta alla base della “ragione strumentale”, risalgono all'epica di Omero attraverso Bacon. La loro argomentazione si concentra sul mito (in cui, a loro avviso, il *logos* è già all'opera), sui riti e sulla magia (che vengono interpretati come procedure di scambio di doni)<sup>43</sup>. A ciò si contrappone l'interpretazione di antropologi come, ad esempio, Claude Lévi-Strauss, il quale collega il mito, la magia e i rituali con il “pensiero selvaggio”, che è di ordine performativo: una conoscenza non interessata che esplora combinazioni possibili senza una relazione concreta diretta con una situazione reale<sup>44</sup>. Il pensiero selvaggio risponde ad un'esigenza di conoscenza e di comprensione, non di dominio. Una filosofia, in altre parole. Oppure si può contrapporre alla loro argomentazione l'analisi della ragione comunicativa di Jürgen Habermas<sup>45</sup>.

<sup>42</sup> Non va dimenticato che Dante è anche l'autore de *La vita nuova*.

<sup>43</sup> Cfr. M. Hénaff, *Violence dans la raison? Conflit et cruauté*, Paris, L'Herne, 2014, pp. 25-43; G. Raullet, *Ulysse, victime ou prêtre?*, cit., pp. 164-167.

<sup>44</sup> Cfr. M. Hénaff, *Violence dans la raison?*, cit., pp. 24-25; C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.

<sup>45</sup> J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983, pp. 130-157; tr. it. *Il discorso filosofico della modernità*, a cura di Em. ed El. Agazzi, Roma-Bari, Laterza, 1987, pp. 109-134.

Habermas contesta gli occhiali nietzschiani attraverso i quali Horkheimer e Adorno leggono la storia del pensiero e fa notare che i due autori riducono essi stessi la ragione a ragione strumentale.

A sua volta, testimoniando sull'inferno dell'Olocausto, Primo Levi, con *Se questo è un uomo* (1947), presenta un argomento insuperabilmente forte e positivo contro la visione pessimistica del loro Ulisse, un argomento che, come indica il titolo della sua testimonianza, fa dipendere l'umanità degli esseri umani da precise condizioni. Al centro della condizione c'è la comunicazione, il parlare, il leggere, il raccontare, il tradurre, l'imparare lingue straniere, il cercare il confine tra le lingue, la poesia, il cercare la conoscenza e lo scambio come metodo nell'etica<sup>46</sup>. La comunicazione non è solo possibile, è necessaria. La non comunicazione consiste nel silenzio o nell'assenza di segni, che è essa stessa un segno. Gli esseri umani sono biologicamente e socialmente attrezzati per comunicare e soprattutto per comunicare nella sua forma più alta, cioè con la pratica del linguaggio. Essere imprigionati in un campo di concentramento significava una radicale incomunicabilità. I prigionieri italiani in particolare sperimentarono, fin dal loro arrivo nel campo, che la conoscenza del tedesco poteva fare la differenza tra la sopravvivenza e la morte<sup>47</sup>. Sperimentarono subito che l'uso delle parole per esprimere i pensieri non era più consueto. Questo era un segno, per gli ebrei, ma ancora di più per i capi del campo: gli ebrei non erano esseri umani e quindi venivano trattati come animali. Gli ebrei erano *Häftlinge*, non esseri umani. Non si parlava loro, ma si urlavano dei comandi. Tutto questo produceva effetti devastanti. Se si trovava qualcuno con cui condividere una lingua e si poteva parlare, si era fortunati. Per gli internati che non potevano parlare tra loro, il linguaggio si disseccava e scompariva molto presto, e con esso anche il pensiero. Senza lingua, gli uomini si trovano in uno spazio vuoto. La lingua genera informazione e senza informazione non si può vivere. Quasi tutti i prigionieri italiani morirono nei primi dieci-quindici giorni dopo il loro arrivo ad Auschwitz. Non tanto per la fame, le malattie o la stanchezza, quanto per la mancanza di informazioni. Era fondamentale per loro farsi aiutare da *Häftlinge* francesi o spagnoli che parlavano una lingua più o meno comprensibile. Levi è stato fortunato perché conosceva alcune parole tedesche, letteralmente un «tesoro di parole» (*Wortschatz*) appreso durante gli

<sup>46</sup> Primo Levi ha sviluppato questa idea in modo esplicito nel capitolo «Comunicare» de *I sommersi e i salvati*, Torino, Einaudi, 1986, pp. 68-82.

<sup>47</sup> Ivi, pp. 72-73.

studi di chimica<sup>48</sup>. Aveva anche ricevuto alcune lezioni da un amico alsaziano. Ben presto Levi si accorse che il tedesco parlato nel *Lager* era estremamente povero. Era sempre gridato e consisteva in oscenità e imprecazioni. Assomigliava solo molto vagamente al linguaggio preciso e severo dei suoi libri di chimica o al tedesco melodioso e raffinato delle poesie di Heine. Levi descrive esempi di come la conoscenza di una lingua e l'accesso alle informazioni abbiano fatto la differenza tra chi sommergeva e chi si salvava. In «Il Canto di Ulisse» di *Se questo è un uomo* egli testimonia direttamente la necessità vitale della comunicazione e il ruolo della letteratura<sup>49</sup>. Per concludere la mia argomentazione, presento qui il frammento in questione.

Ad Auschwitz, Primo Levi faceva parte del *Kommando* Chimico. Il più giovane *Häftling* del suo *Kommando* era Jean, uno studente alsaziano a cui era stato affidato il posto di *Pikolo*, fattorino-scritturale, responsabile della raccolta della razione giornaliera di minestra. *Pikolo* rappresentava un grado elevato nella gerarchia delle *Prominenze* perché poteva beneficiare di una razione di cibo più ricca e perché aveva la possibilità di entrare in contatto con il *Kapo*. Jean era un uomo buono che usava la sua posizione e il suo rapporto confidenziale con il *Kapo* in una lotta individuale segreta contro il campo e la morte. Nel nostro frammento, Jean, che era diventato amico di Primo Levi, lo sceglie per unirsi a lui per l'*Essenholen*: «Aujourd'hui c'est Primo qui viendra avec moi chercher la soupe»<sup>50</sup>. La razione doveva essere raccolta a mezzo miglio di distanza, ma Jean, esperto com'era, aveva scelto abilmente il percorso, in modo che da fare una lunga deviazione. Questo permise agli *Essenholer* un'ora di piacevole camminata, prima di dover tornare portando a spalla la pentola – che pesava più di cento chili – sostenuta da due pali. Jean parlava correntemente il francese e il tedesco. Gli piaceva l'italiano e aveva espresso il desiderio di impararlo. Primo voleva insegnarglielo, e perché non iniziare subito? La loro ora di libertà non doveva essere sprecata. Chissà perché, ma a Levi venne in mente il Canto di Ulisse di Dante. Non ebbero tempo di riflettere su questa scelta, perché l'ora libera passava in fretta. Levi spiega brevemente chi è Dante, di cosa parla la *Divina Commedia*, come viene descritto e diviso l'inferno, cosa significa il *contrappasso* e che Virgilio rappresenta la ragione e Beatrice la teologia. Jean ascolta con attenzione e Primo Levi recita lentamente:

<sup>48</sup> Ivi, p. 74.

<sup>49</sup> P. Levi, *Se questo è un uomo*, cit., pp. 98-103.

<sup>50</sup> Ivi, p. 99.

Lo maggior corno della fiamma antica  
cominciò a crollarsi mormorando  
pur come quella cui vento affatica;  
indi la cima qua e là menando,  
come fosse la lingua che parlasse,  
gittò voce di fuori, e disse: “Quando...”

Levi si ferma e prova a tradurre, ma il risultato è una catastrofe, sia per i versi di Dante che per la lingua francese. Eppure, l'esperienza è molto promettente. Jean ammira le bizzarre somiglianze tra le lingue e suggerisce persino un termine appropriato per *antica*. Levi si blocca al *quando*, non sa come procedere, sperimenta il vuoto, gli vengono in mente alcuni versi inutili, e all'improvviso ricorda con certezza:

... ma misi me per l'alto mare aperto

Spiega a Jean perché *misi me* non è semplicemente *je me mis*, ma è molto più forte e contiene molto più coraggio. È una catena che si è spezzata, un gettarsi oltre una barriera. Jean conosce *l'alto mare aperto*, ha viaggiato per mare e sa cosa significa quando l'orizzonte si chiude su se stesso e rimane solo l'odore del mare. Primo si blocca di nuovo. Ricorda che l'ultima parola fa rima con *diserto*, ma non ricorda quali versi vengono prima e quali dopo. Il viaggio, il terribile viaggio oltre le Colonne d'Ercole: tanta tristezza. Deve raccontare in prosa perché non ricorda, salvo un solo verso:

... acciò che l'uom più oltre non si metta.

Levi ha un'intuizione illuminata: *si metta* è la stessa espressione di *misi me*. È dovuto venire al *Lager* per rendersene conto. Non lo dice a Jean, non sapendo se è importante, e con tante altre cose da dire e il sole già alto hanno una fretta terribile:

Considerate la vostra semenza:  
fatti non foste a viver come bruti,  
ma per seguir virtute e conoscenza.

È come se Levi lo sentisse per la prima volta, come lo squillo di una tromba, come la voce di Dio. Per un attimo dimentica chi è e dove si trova. Jean gli chiede di ripetere questa parte. È un uomo buono e vede che le parole fanno bene a Primo. O forse, nonostante la traduzione maldestra e il commento frettoloso, ha recepito il messaggio. Forse Jean ha sentito che aveva a che fare con lui stesso. Che ha a che fare con tutti gli esseri umani, ma soprattutto con loro due che osano ragionare di queste cose mentre portano sulle spalle i pesanti pali della pentola della zuppa.

Li miei compagni fec'io sì acuti...

Levi cerca di spiegare il significato di *acuti*, ma di nuovo sente un vuoto. Ricorda un altro verso, ma non sa quale viene prima. *Keine Ahnung*. Jean deve perdonarlo. «Ça ne fait rien, vas-y tout de même», dice<sup>51</sup>.

...quando n'apparve una montagna, bruna  
per la distanza, e parvemi alta tanto  
quanto veduta non ne avevo alcuna.

Sì, è così, *alta tanto* e non *molto alta*. Il pensiero delle montagne, grigie in lontananza quando la sera tornava dal lavoro con il treno da Milano a Torino, fa tanto male a Levi che è insopportabile. Implora Jean di dire qualcosa, di parlargli, di impedirgli di pensare alle montagne, *le sue montagne*. Ma devono andare avanti. Bisogna proseguire. Sono cose che si pensano ma non si dicono. Jean aspetta e guarda Primo, che rinunciarebbe alla sua razione quotidiana di zuppa per collegare il *non ne avevo alcuna* ai versi finali. Prova con le rime, chiude gli occhi, si morde le dita, ma non serve a nulla. Rimane solo il silenzio. I versi danzano davanti ai suoi occhi, ma non si cristallizzano. È tardi. Hanno raggiunto la cucina e devono finire:

Tre volte il fe' firar con tutte l'acque:  
alla quarta levar la poppa in suso  
e la prora ire in giù, come altrui piacque...

Levi trattiene Jean. È assolutamente necessario e urgente che ascolti, che capisca questo *come altrui piacque*, prima che sia troppo tardi. Potrebbero non rivedersi mai più, potrebbero essere morti entro domani. Deve spiegare questo anacronismo, così umano, così necessario, così inaspettato. E ancora, deve spiegare qualcosa di enorme e gigantesco, qualcosa che aveva visto solo ora, in un'improvvisa luce di intuizione. Forse la ragione del loro destino, del perché erano lì. Arrivano alla fila per la zuppa, in mezzo alla sordida e muta folla di portatori di zuppa degli altri *Kommandos*. «Kraut und Rüben». Viene annunciato che la zuppa di oggi è di «cavoli e rape: – Choux et navets. – Káposzta és répak»<sup>52</sup>.

Infin che 'l mar fu sopra noi rinchiuso.

<sup>51</sup> Ivi, p. 102.

<sup>52</sup> Ivi, p. 103.

Con l'onda del mare che si infrange, il Canto di Levi, come quello di Dante, si conclude nell'ora di Auschwitz, senza che rimanga tempo. Eppure, proprio la testimonianza e l'esperimento poetico squarciano l'inferno. Levi lo dice esplicitamente: il «come altrui piacque», così umano, inatteso e necessario anacronismo, infrange la scansione temporale in modo da “aprire” il tempo. È l'appropriazione di un Ulisse moderno: conoscenza po-etica, affermazione della filosofia e dell'umano che era posto “sotto condizione” nella testimonianza di Levi. Un discorso analogo si può fare, paradossalmente, per la lettura dell'Odisseo di Horkheimer e Adorno, i due esuli d'oltreoceano, che funge da specchio contrapposto a quello dell'*Häftling* Levi. Anch'essi, con un Odisseo anacronistico – che esemplifica la separazione del sapere dall'arte, l'economia politica, l'alienazione dal lavoro, insomma i mali di una falsa modernità che ha perso di vista il suo scopo emancipatorio – cercano di infrangere ed aprire il tempo. La modernità di Ulisse è fuori discussione. Horkheimer e Adorno ne hanno fatto in modo convincente il mito della modernità, che in questo caso è espressione di un'antropogenesi deteriorata. La forza della figura di Ulisse/Odisseo consiste nelle possibilità plurali di (ri)appropriazione che essa offre in relazione alle necessità che si impongono, di volta in volta, nel tempo in cui si vive. Infine, se ci si chiede se questo personaggio va visto come l'eroe di una tragedia, il protagonista di un'epica drammatizzata, un peccatore politicamente ambizioso fin troppo umano, o semplicemente come un compagno di sofferenza che continua a lottare contro la barbarie e la desolazione, alla stregua di Levi, tendo a optare per quest'ultima ipotesi.



# L'arte tra critica e scrittura in Walter Benjamin

Marc Goldschmit

*Art between criticism and writing in Walter Benjamin*

*Abstract:* In his 1919 thesis on *The Concept of Criticism in German Romanticism*, Benjamin shows how the early Romantics opened up modernity. Modernity would shatter the Romantic absolute and subvert their concept of criticism internalised in the work of art, starting with the idea of poetry as prose, the gateway to modernity and thinking on writing. In 1920, *Towards a Critique of Violence* distinguished between mythical Greek violence and divine biblical violence. The latter breaks the domination of law over the living and the requirement of sacrifice linked to the mythical foundation of law. Violence or divine power is part of “educative power”. In 1921, *The Translator’s Task* ironically suggests that the translator will never be able to achieve what the original text did, since the translation remains secondary to the original, impossible to trace. Literary works are like pieces of an amphora that do not fit together; they are metonyms, not symbols. In his dissertation on the *Trauerspiel*, in 1922-23, Benjamin thought of history in terms of theatre. The figure of Hamlet becomes decisive in showing that sovereignty is defeated or ruined. It reveals how the prince becomes a writer, how he moves from indecision to writing.

*Keywords:* Romanticism; Criticism; *Trauerspiel*; Allegory; Humour.

Mi propongo di passare in rassegna alcuni testi di Walter Benjamin per abbozzare un possibile approccio al suo modo di pensare l'arte come critica e scrittura, a partire dal Romanticismo e oltre. L'originalità del suo concetto di critica attraversa tutti gli strati del suo pensiero e probabilmente si sposta e si trasfigura da un testo e da un problema all'altro.

## 1. *La critica come arte*

Nel 1939 Benjamin dichiarò a Scholem che voleva essere considerato come «il primo critico della letteratura tedesca». Il compito della critica è quello di far emergere il contenuto di verità, la costellazione che ci permette di afferra-

re l'opera strappandola al mito della vita e della creatura, ma deve anche far emergere questo contenuto di verità come origine e non come genesi. L'origine è ciò che sfugge al divenire e alla decadenza; è una categoria storica che permette alla critica di cogliere l'opera come transitoria ed eterna allo stesso tempo, nella sua eternità fugace.

La critica deve cercare di completare l'opera rompendola in frammenti in modo da far emergere la cesura o la prosodia, l'assenza di mediazione. La presa critica del contenuto di verità consiste nel rompere, con il linguaggio, la totalità assoluta e falsa, ciò che resta dell'eredità del caos nella bella apparenza. Come vedremo, c'è in Benjamin, attraverso questo motivo della rottura dell'opera e quello della costellazione di ciò che è stato rotto, un legame segreto tra critica e traduzione.

Nella sua dissertazione del 1919, *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, Benjamin parte dal concetto di "critica", e nota che i «romantici si servono» di questo termine «in molte accezioni»<sup>1</sup>: si tratta di una parola che «viene innalzata, seguendo Kant, a quest'ultimo significato, come termine esoterico a indicare l'unico e perfetto punto di vista filosofico [...]»<sup>2</sup>. In altre parole, il pensiero dell'arte come *Dichtung* e la teoria della critica sono inseparabili nel Romanticismo tedesco.

È «quell'infinità della riflessione alla quale i romantici hanno fatto ricorso»<sup>3</sup> che produce una trasformazione critica delle forme attraverso la loro dissoluzione e porta anche alla dissoluzione della «forma propria della riflessione». Per i romantici, si tratta di praticare il culto dell'infinito per "penetrare l'assoluto" e portare la riflessione al suo livello. Nell'assoluto, tutte le forme si dissolvono, si sollevano, per ottenere un altro contenuto, secondo il modello di Hegel che sposta il contenuto della religione nella conoscenza assoluta alla fine della *Fenomenologia dello Spirito*.

Nella lettura di Benjamin, mi sembra che l'analisi e l'anamnesi del Romanticismo siano necessarie e imprescindibili se vogliamo capire ciò che ha aperto e reso possibile la modernità, ciò che la modernità ha voluto combattere e interrompere. Dove Schlegel parte "dalla profondità della critica" e cerca "una critica superiore", la modernità dissocerà invece l'arte dalla critica, per

<sup>1</sup> W. Benjamin, *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco*, in Id., *Opere complete. Scritti 1906-1922*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, edizione italiana a cura di E. Ganni, Torino, Giulio Einaudi Editore, 2008, pp. 353-451, p. 355.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> Ivi, p. 378.

sfuggire alla critica e rompere l'assoluto attraverso l'infinito della scrittura e attraverso la grafia dell'arte.

I primi romantici hanno aperto la modernità in particolare con il loro modo di investire il frammento dichiarando che «ogni frammento è critico»<sup>4</sup>, e hanno reso la modernità inevitabile pensando il frammento come una pre-iscrizione dell'assoluto. Rivolgendosi contro il Romanticismo, la modernità romperà l'assoluto e minerà il sistema, mettendolo in rovina. Metterà fine al regno dello spirito, alla sua onnipresenza e al metodo di dissoluzione che è al servizio dell'elevazione dello spirito, in e verso l'assoluto.

L'autoriflessione e l'autogiudizio dell'opera, di cui il *Wilhelm Meister* di Goethe sarebbe un tipico esempio, appartengono a quello che Novalis chiama «il periodo sincritico della filosofia». Questa autonomia critica dell'opera corrisponde a una concezione auto-immunitaria dell'opera che si abolisce e si dissolve a forza di auto-riflessione. L'opera comincia a vivere solo quando sopravvive alla sua stessa morte, alla sua dissoluzione. La critica permette all'opera d'arte di dissolversi e trasformarsi in arte, in mezzo dell'arte.

Perché questo accada, la critica deve essere essa stessa un'opera d'arte. L'arte della critica trasforma l'opera d'arte nel mezzo dell'arte, ed è in questo senso che va intesa la frase di Schlegel «la poesia può essere criticata solo con la poesia»<sup>5</sup>. L'opera d'arte diventa poetica nella misura in cui contiene il suo autogiudizio critico come opera d'arte interiore che le permette di diventare ciò che è: poetica in generale.

La critica è il riflesso dell'opera attraverso il quale essa diventa incompleta, si apre completandosi, rinasce con la sua morte, e «dispiega il germe che le è immanente»<sup>6</sup> scomparendo nell'assoluto dell'Idea poetica dell'arte, l'Idea dell'arte come poesia. Si capisce che è questa concezione “dialettica” che Benjamin ha rivolto contro se stesso, discretamente, per conquistare l'idea di un contenuto o di un nucleo, un'essenza che si manifesta solo fugacemente, in una luce scintillante, nel momento del suo declino e della sua scomparsa.

<sup>4</sup> Ivi, p. 389. Benjamin cita qui *Friedrich Schlegels Briefe an seinen Bruder August Wilhelm*, a cura di O.F. Walzel, Berlin, Speyer & Peters, 1890, p. 344.

<sup>5</sup> W. Benjamin, *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco*, cit., p. 405. Per la citazione di Schlegel, cfr. F. Schlegel, *Frammenti del «Lyceum»*, 117, in Id., *Frammenti critici e scritti di estetica*, introduzione e traduzione di V. Santoli, Firenze, Sansoni, 1967, p. 41.

<sup>6</sup> W. Benjamin, *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco*, cit., p. 413 [traduzione modificata].

Come Benjamin ha ben compreso, il carattere frammentario e spezzettato di ogni opera d'arte particolare presuppone, nella misura in cui le opere sono attraversate dal mezzo dell'arte, una «unità dell'arte [che] poggia [...] sull'idea di un *continuum* delle forme»<sup>7</sup>. Questa idea di un *continuum*, che collega le diverse forme d'arte e le tiene insieme in un'unità, contiene la prefigurazione dell'idea di Mallarmé del *Grand livre*, che ha così determinato la critica letteraria di lingua francese.

Per Novalis, l'Idea dell'arte è “impressa” nell'opera assoluta a cui lavora il particolare, nella misura in cui lavora alla trasformazione critica delle forme attraverso la loro autodissoluzione. L'Idea dell'arte corrisponde a ciò che Schlegel chiama «poesia trascendentale», che dice essere «organica»<sup>8</sup>. In altre parole, la poesia come condizione di possibilità dell'arte, il suo contenuto assoluto, è un essere vivente assoluto, un superstite, di cui le opere d'arte romantiche e ironiche sono gli organi.

Ma è il romanzo che permetterà alla dimensione assoluta dell'Idea dell'arte di manifestarsi, perché «l'arte è il continuum delle forme e [perché] il romanzo, secondo la concezione primo-romantica, è l'apparizione percepibile di questo continuum»<sup>9</sup>. Il romanzo espone la dimensione spirituale dell'arte e rende sensibile la molteplicità e l'assolutezza delle forme d'arte nella misura in cui è *poikilos*, screziatura, una mescolanza di generi.

Il romanzo è il genere di tutti i generi, un miscuglio di forme, non per l'unità del libro, ma per la sua scrittura, «lo è tramite la prosa»<sup>10</sup>. La prosa è la figura allegorica di cui Benjamin scrive: «[l']idea della poesia è la prosa. Questa è la determinazione conclusiva dell'idea dell'arte e anche il vero significato della teoria del romanzo»<sup>11</sup>. La scrittura della poesia trova così la sua idea più intensa e spirituale nella prosa. Per Novalis, soprattutto in una lettera del 12 gennaio 1798 a A. W. Schlegel, la poesia raggiunge la propria idea diventando prosa attraverso una dialettica paradossale in cui si espande tanto più quanto più si limita o si contrae.

Benjamin cita, inoltre, un passo della lettera che Novalis indirizzò a A. W. Schlegel, il 1° gennaio 1798: «[q]uesta poesia dilatata è proprio il massi-

<sup>7</sup> Ivi, p. 421 [traduzione modificata].

<sup>8</sup> Cfr. ad esempio F. Schlegel, *Frammenti critici e poetici*, a cura di M. Cometa, Torino, Einaudi, 1998, Sezione V. *Frammenti sulla poesia e sulla letteratura I 1797-1798*, n. 208 e 560.

<sup>9</sup> W. Benjamin, *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco*, cit., p. 432.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

mo problema del poeta poetico»<sup>12</sup>. Ed è quando diventa ritmica e forma una nuova unità combinando tutti i ritmi in prosa che essa si rivela come una poesia superiore, una poesia dell'infinito. Scrive ancora Benjamin: «[l]a concezione dell'idea della poesia come prosa impronta tutta la filosofia dell'arte romantica»<sup>13</sup>. Siamo probabilmente qui nel momento più vicino e forse allo stesso tempo più lontano dalla ricerca di sobrietà nella scrittura attraverso il calcolo del ritmo poetico che si trova nei frammenti del periodo amburgese di Hölderlin, specialmente nel testo tradotto in francese con il titolo *La démarche de l'esprit poétique*.

La prosa irrompe poeticamente nella sobrietà del linguaggio. L'idea della poesia come prosa, che si riferisce metaforicamente alla sobrietà, è un'idea «assolutamente nuov[a] nell'essenziale e ancora invisibilmente operante»<sup>14</sup>. L'accesso alla sobrietà della prosa è senza dubbio il punto di passaggio alla modernità, di cui Hölderlin è il primo rappresentante nella scrittura. In questo senso, la modernità nell'arte rappresenta la fine del Romanticismo, il suo completamento e la sua apertura, il suo compimento e la sua rovina, la sua elevazione e la sua frantumazione, e segna il passaggio dalla *Dichtung* o Dizione del linguaggio alla scrittura.

Benjamin attribuisce la massima importanza a questa idea di poesia come prosa: a suo avviso, «da essa vien definita l'epoca forse più grande della filosofia occidentale dell'arte»<sup>15</sup>. I romantici preparano così l'entrata della questione della scrittura sulla scena della filosofia dell'arte, e la determinazione dell'essenza dell'arte per sobrietà annuncia il concetto di una scrittura generale e di una grafia che si iscriverà metonimicamente in Benjamin nella traduzione, nella fotografia, nella cinematografia e nella storiografia.

Nella sua tesi del 1919, Benjamin vede che i romantici alla fine mettono fine al Romanticismo e inventano un'uscita o una secessione all'interno del loro movimento e della loro teoria estetica. Ed è proprio la critica, non come discorso ma come scrittura, che costituisce «l'esposizione del nucleo prosaico in ogni opera»<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> Ivi, pp. 433.

<sup>13</sup> Ivi, p. 434.

<sup>14</sup> Ivi, p. 435.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> Ivi, p. 440.

## 2. La traduzione critica

L'unità di arte e critica che Benjamin trova nei romantici tedeschi è deviata verso un pensiero stellare dell'arte. Benjamin viene dall'anamnesi del Romanticismo e inventa l'idea di una un'acquisizione del contenuto di verità dell'opera d'arte nel momento del suo declino e della sua scomparsa, un contenuto che può venir fuori soltanto se l'opera viene infranta dal gesto critico e se i resti frammentari e spezzettati vengono disposti in modo da configurare una costellazione in cui appaiono nella loro fugace eternità. Questa è l'invenzione dell'arte critica della modernità, che prende la via della scrittura e non della parola, e completa la poesia con la prosa. In *Il compito del traduttore*<sup>17</sup>, scritto nel 1921 come prefazione alla sua traduzione di *Les Fleurs du mal* di Baudelaire, Benjamin si muove verso una determinazione della critica come traduzione.

La concezione della traduzione di Benjamin è spesso fraintesa come una regressione a una concezione messianica e teologica, mentre egli cerca di distruggere il messianismo e il desiderio di religione nel cuore della concezione romantica dell'arte e della letteratura. La traduzione è una figura messianica che interrompe il messianismo del significato teleologicamente compiuto dell'opera, perché salva l'opera e le permette di sopravvivere soltanto nella misura in cui fallisce. Il traduttore non potrà mai portare a termine ciò che ha fatto il testo originale, perché la traduzione è secondaria all'originale e il traduttore ha perso la partita ancor prima di cominciare a tradurre. In questo senso, il concetto di compito del traduttore, *Aufgabe*, significa non solo la tensione del traduttore ma anche che deve abbandonare l'idea di trovare ciò che era nell'originale.

Ci colpisce l'immagine di Benjamin del vaso: «Come i frammenti di un vaso, per lasciarsi riunire e ricomporre, devono susseguirsi nei minimi dettagli, ma non perciò somigliarsi, così, invece di assimilarsi al significato dell'originale, la traduzione deve amorosamente, e fin nei minimi dettagli, ricreare nella propria lingua il suo modo di intendere, per far apparire così entrambe – come i cocci frammenti di uno stesso vaso – frammenti di una lingua più grande. Proprio perciò essa deve prescindere, in misura elevata, dall'intento di comunicare alcunché [...]»<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> W. Benjamin, *Il compito del traduttore*, in Id., *Opere complete. Scritti 1906-1922*, cit., pp. 500-511.

<sup>18</sup> Ivi, p. 508.

Attraverso questa immagine del vaso Benjamin “romanza” quello che chiama «linguaggio puro», un originale di cui ogni opera singolare sarebbe solo un frammento. L’opera letteraria e l’opera d’arte, che condividono l’iscrizione, la traccia, la grafica, la scrittura, sarebbero pezzi del vaso, la traduzione e la critica estetica sarebbero pezzi di questo pezzo. L’immagine del vaso rappresenta una struttura metonimica, una struttura in cui le cose si susseguono piuttosto che una struttura simbolica e unificante in cui le cose si fondono per somiglianza. Non si uniscono, ma si susseguono, sono metonimie e non simboli.

Comprendiamo allora che il suo metodo di scrittura è una diversione e una parodia che produce un’alterazione nei concetti, una dissomiglianza minuta e discreta, il germe di un divario infinito. In questo senso, si muove, come Hölderlin, nell’elemento del paradosso, e come Kafka nella dimensione dell’umorismo. È attraverso il paradosso e l’umorismo che il pensiero di Benjamin mantiene l’arte e la letteratura fuori dall’estetica-politica, permette loro di resistere alla formazione del «messianismo [che è il] cuore del Romanticismo»<sup>19</sup>, e che si articola nel «desiderio rivoluzionario di realizzare il Regno di Dio».

### 3. *La critica distruttiva del diritto attraverso la violenza divina*

L’umorismo e il paradosso, inseparabili dalla sobrietà della prosa che definisce la scrittura di Benjamin e la violenza messianica della modernità, sono impiegati nel testo più politico scritto da Benjamin nel 1921, *Zur Kritik der Gewalt*. Vedremo che la paradossale linea di umorismo che conclude questo testo ci permette di cogliere i contorni del rapporto tra arte e politica, attraverso il singolarissimo concetto di critica che Benjamin ha inventato.

In *Zur Kritik der Gewalt*, un testo che può essere utilizzato per lavorare su “storia e violenza”, Benjamin intraprende una critica congiunta della violenza e del diritto che getta luce sul cerchio in cui sono intrappolate le due scuole di diritto positivo e diritto naturale. La prima scuola, quella del diritto positivo, si sforza di “garantire” la giustizia dei fini con la legittimità dei mezzi», mentre la scuola del diritto naturale «tende a “giustificare” i mezzi con la giustizia

<sup>19</sup> Lettera a Ernst Schoen del 7 aprile 1919.

dei fini»<sup>20</sup>. Questa seconda prospettiva «servì da base ideologica al terrorismo della Rivoluzione francese»<sup>21</sup>.

Dal punto di vista di queste due scuole di diritto, la violenza “terrorista” appare come un “mezzo senza fine”, una sorta di violenza nichilista che non vuole nulla. Benjamin ritiene che bisogna uscire dal cerchio dei mezzi e dei fini, che oscura tutto e impedisce la lucidità critica nei confronti della violenza. Per Benjamin, il diritto e la violenza sono analiticamente legati, e questo legame è la fonte del terrore. In effetti, sulle orme di Weber<sup>22</sup>, egli sottolinea «l’interesse del diritto a monopolizzare la violenza»<sup>23</sup>. La legge si oppone alla violenza e cerca di sopprimerla interiorizzandola e confiscandola. La violenza scompare con la comparsa del diritto, si fonde con esso.

Secondo Benjamin, appartiene all’essenza del diritto rendere possibile al di fuori di esso una violenza che minaccia il suo ordine. Questo è il senso della sua meditazione sul testo di Georges Sorel<sup>24</sup> sul “diritto di sciopero garantito al lavoratore”. Attraverso il diritto di sciopero, l’ordine della legge (nel regime di Weimar) autorizza e accoglie la lotta di classe. Permette un’eccezione in esso. Il diritto è così costituito dall’internalizzazione e dal monopolio dell’eccezione. Lo sciopero generale proletario di cui parla Georges Sorel è legale, autorizzato e fondato dalla legge, anche se minaccia di distruggere il fondamento da cui emana. Benjamin vede qui una contraddizione oggettiva nel cuore della legge.

Benjamin distingue tra la violenza fondante o tetica del diritto [*rechtsetzende*] e la violenza conservatrice del diritto [*rechterhaltende*]<sup>25</sup>. Il monopolio del diritto da parte della sovranità dello Stato corrisponde alla funzione conservatrice della violenza, mentre il diritto di sciopero è un uso fondativo del diritto attraverso la violenza, il fondamento di un altro diritto rispetto a quello che viene istituito. All’origine del diritto, Benjamin fa emergere quello che chiama il dominio del destino, che si manifesta in modo eccezionale nella pena di morte. La pena di morte non è solo un’altra punizione, perché rivela l’origine violenta della legge, che si esercita sugli uomini colpendoli come destino, cioè in modo mitico. È comprensibile che Benjamin cerchi di pensare al declino della Re-

<sup>20</sup> W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in Id., *Opere complete. Scritti 1906-1922*, cit., pp. 467-488, p. 468.

<sup>21</sup> Ivi, p. 468.

<sup>22</sup> Cfr. M. Weber, *Economia e Società*, 3. *Diritto*, a cura di M. Palma, Roma, Donzelli, 2016, p. 21.

<sup>23</sup> W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, cit., p. 470.

<sup>24</sup> G. Sorel, *Riflessioni sulla violenza* [1908], a cura di A. Musci e F. Martini, Roma, Castelvocchi, 2024.

<sup>25</sup> W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, cit., pp. 473-474.

pubblica di Weimar e all'ascesa del fascismo tedesco, che cercò di scongiurare questa situazione potenzialmente rivoluzionaria nel cuore della legge.

Per Benjamin, il terrore provocato dalla violenza rivoluzionaria non è preferibile alla violenza di Stato, poiché ne rappresenta l'effetto, il riflesso o l'immagine, e queste due violenze si ravvivano a vicenda. Piuttosto, Benjamin intraprende quella che chiama "la critica di una doppia violenza", una violenza doppia e bifida: «la critica della violenza che pone come di quella che conserva il diritto»<sup>26</sup>. Il cerchio di questa violenza è quello che Benjamin chiama, attraverso una citazione dall'Amleto, «qualcosa di marcio [*etwas Morsches*] nel cuore della legge»<sup>27</sup>, un marcio visibile attraverso l'ambiguità della violenza politica, che è quindi stata-rivoluzionaria, di fondazione conservatrice.

L'istituzione poliziesca approfitta dell'oscurità originaria e della confusione che regna nel cuore degli stati sovrani, il cui diritto è originariamente marcio e indecidibile. L'ambiguità della polizia, che mantiene la confusione tra la conservazione e il fondamento del diritto, è – scrive Benjamin – una «ignominia [*Schmachvolle*]»<sup>28</sup>, come senza dubbio tutto ciò che vive di confusione e ambiguità nelle democrazie europee. C'è ignominia perché la confusione e l'ambiguità rendono possibile il terrore. Si tratta tanto del terrore esercitato dallo Stato in modo poliziesco e legale quanto degli attacchi terroristici contro lo Stato e i vivi.

Il marcio e la rovina nel cuore del diritto iniziano con l'origine del diritto, e non c'è origine o momento pre-legale che sia puro dalla corruzione e dalla violenza. Il diritto, quindi, non ha comprensione della comprensione non violenta che definisce il linguaggio come un dialogo al di fuori della violenza e del diritto. Il diritto come lo interpreta Benjamin è sospettoso del linguaggio e della possibilità di menzogna al suo interno, si oppone ai parlamenti e alla democrazia, cioè alla necessità della menzogna e del teatro per contrastare il terrore esercitato dai regimi di verità.

Il testo si muove allora verso un tentativo di pensare la violenza al di fuori di ogni mediazione, non più come un "mezzo" ordinato o meno a un fine, ma come una "pura manifestazione" che romperebbe il cerchio comune del diritto naturale e positivo. Benjamin parla di «violenza mitica», «semplice manife-

<sup>26</sup> Ivi, p. 475.

<sup>27</sup> *Ibidem* [traduzione modificata] (*Gesammelte Schriften*, II.1, Hrsg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1991 [1977], p. 188). Come è noto, si tratta di una citazione dall'*Amleto* (atto I, scena IV) di Shakespeare: «C'è qualcosa di marcio nel regno di Danimarca».

<sup>28</sup> W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, cit., p. 476 (GS, II.1, p. 189).

stazione degli dèi. Non mezzo ai loro scopi, appena manifestazione della loro volontà, essa è soprattutto manifestazione del loro essere»<sup>29</sup>. Questa violenza mitica è, per Benjamin, il fondamento extra e pre-legale della violenza giuridica: «[c]reazione di diritto è creazione di potere, e intanto un atto di immediata manifestazione di violenza»<sup>30</sup>. Questa violenza istituisce la colpa e l'espiazione, minaccia ed è cruenta.

La violenza mitica e greca è distinta da Benjamin dalla violenza divina e biblica, che non è fondante ma distruttrice di leggi, senza limiti; essa lava via la colpa e colpisce invece di minacciare, è mortale in modo non cruento, cioè non è crudele. Violenza non terrificante e non terroristica, perché è oltre ogni misura dei sensi, la violenza divina è una violenza messianica, paradossalmente ironica e non teologica. Interrompe la violenza mitica del fondamento del diritto rompendo il dominio del diritto e del linguaggio decaduto del diritto sui viventi, così come l'esigenza del sacrificio costitutivo del fondamento mitico del diritto. Bisogna qui ipotizzare che la violenza divina è per la violenza mitica quello che la critica moderna è per la critica romantica, che è spinta dal desiderio di fondare una religione intorno a una nuova mitologia.

La «vittima espiatoria» della violenza mitica o tragica è «una morte sacrificale capace di istituire una comunità, nello spirito di una giustizia a venire»<sup>31</sup>. Messianica, invece, è la violenza divina che interrompe l'espiazione sacrificale nel cuore della politica religiosa e delle religioni politiche. Questa violenza paradossalmente pura, cioè non violenta, non crudele, non sparge il sangue dei vivi, ma li rende innocenti e non provoca il terrore. Questa violenza è non-tragica e non-legale, si esercita «a favore dei vivi contro ogni vita», non è mai «di esecuzione sacra». Una delle manifestazioni più importanti della violenza messianica è, secondo Benjamin, «il potere di educare».

La violenza divina e non umana non è una prassi politica: non dà la morte, non è apocalittica o nichilista, ma può sostituire il «sacrificio espiatorio» con l'«insegnamento», la traduzione, la critica o la scrittura in senso lato. La violenza divina fornisce un centro immaginario per pensare il messianico e per insegnare e scrivere. La violenza divina del «potere educativo» – scrive Benjamin – è «potente [*waltende*]]»<sup>32</sup>, nel senso che sottrae i vivi alla colpa, alla punizione e al sacrificio.

<sup>29</sup> Ivi, p. 482.

<sup>30</sup> Ivi, p. 483.

<sup>31</sup> W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, tr. it. di F. Cuniberto, introd. di G. Schiavoni, Torino, Einaudi, p. 89.

<sup>32</sup> W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, cit., p. 488 (traduzione modificata), (GS, II.1, p. 203).

Benjamin non cerca la non-violenza politica, ma una forza biblica e letteraria eccezionale – poiché nel suo pensiero la Bibbia è sempre pensata come un testo letterario che rompe la storia. Qui siamo di fronte a una concezione sconvolgente e rara, inutilizzabile, anti-ideologica della scrittura come ciò che resta ai disperati alla fine della modernità, quando la catastrofe storica sommerge tutto e inghiotte i morti nell'oblio, cancellando ogni traccia della loro esistenza. Ipotizzo qui che *Zur Kritik der Gewalt* porti alla concezione del rapporto dell'arte teatrale con la storia e della scrittura come metodo della modernità che resta l'unica via d'uscita.

#### 4. *Dramma barocco, scrittura critica del teologico-politico*

Nel 1925, in *L'origine del dramma barocco tedesco*, Benjamin pensa al teatro come uno schema, o trascrizione barocca della storia. Il barocco è l'opposto del classico, un percorso alternativo alla risoluzione e all'assolutizzazione romantica attraverso la critica della crisi infinita della totalità. Si tratta di opere goffe e talvolta incomplete di autori come Opitz, Gryphius o Lohenstein, che Benjamin cerca di cogliere paradossalmente come frammenti di una forma d'arte che non è in declino, ma che invece emana una luce critica in opere diverse da quelle in cui emerge: in Shakespeare e Calderón. Il dramma barocco tedesco è goffo e superficialmente simile alla tragedia, fa la caricatura di quest'ultima e mette in gioco il riso contro il mito tragico, nello stesso modo in cui la violenza divina interrompe la violenza mitica e sacrificale. «Il dramma barocco tedesco – scrive Benjamin – appariva [...] come una caricatura [*Zerrbild*] dell'antica tragedia»<sup>33</sup>. Il *Trauerspiel* fa effettivamente rivivere la tragedia antica, ma in modo parodistico e caricaturale. *Trauerspiel* e tragedia sono pensati da Benjamin come rappresentazioni divergenti della storia, il che gli permette di determinare la storia come un grande *Trauerspiel* e il dramma teatrale barocco come la riduzione sulla scena di ciò che si gioca nel mondo.

Nel cuore del suo libro l'ipotesi barocca, un'ipotesi pagana all'interno del protestantesimo tedesco, è presentata attraverso una polarità che la oppone alla tesi schmittiana della sovranità, che è controriformatrice e cattolica. Il destino del sovrano, nella teoria controriformatrice schmittiana, è quello di assumere una dittatura eccezionale come unica risposta politica alle catastrofi

<sup>33</sup> W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, cit., p. 24.

storiche. Il dramma barocco, invece, rappresenta la storia come un *Trauerspiel*. Il potere del principe è rappresentato come un potere barocco: quello di sospendere l'esecuzione e fermare la mano del sacrificio. Qui, come in *Zur Kritik der Gewalt*, c'è senza dubbio l'ossessione di Benjamin per il testo biblico della legatura di Isacco, la cui veridicità porta in primo piano l'interruzione del sacrificio umano, la sacralità e non sacrificabilità dei bambini, e la ripresa del ciclo della generazione dopo la sospensione del sacrificio.

Il barocco è il principe impazzito, la sovranità e il principato in preda al panico nel momento, non della decisione, ma dell'indecisione. Anche qui la figura di Amleto è decisiva per Benjamin. La sovranità sconfitta o rovinata si compie attraverso la trasformazione del principe in scrittore o poeta, nel passaggio dall'indecisione alla scrittura: «all'esercizio della poesia dovrebbe essere chiamato in primo luogo lo stesso mandatario dei destini storici»<sup>34</sup>. La scrittura è il compito che rimane e cade quando si interrompe la critica d'arte romantica di cui il messianismo è il nucleo.

Uno shock barocco risulta dal trattamento provocatorio della figura di Cristo. Il *Trauerspiel* rifiuta Cristo, riducendolo al rango delle creature finite. Le immagini allegoriche barocche desacralizzano tutto il simbolismo religioso e sconvolgono la visione cristiana della storia. L'allegoria barocca nasce dal conflitto irrisolto tra la visione pagana del mondo e la concezione cristiana di una natura caduta afflitta dal peccato. Il *Trauerspiel* barocco è uno schiaffo all'intento teologico che viene dal profondo: «[è] un gesto di una forza innegabile – scrive Benjamin –, quello per cui Cristo stesso viene trasferito nel transitorio, nel quotidiano, nel precario. [...]. E dopotutto, quel che vi è in questo gesto di irritante o di sorprendente è proprio il suo carattere barocco. Dove il simbolo riassume in sé l'uomo, dal fondo dell'essere l'allegorico va incontro all'intenzione sulla sua strada e la colpisce in fronte [*schlägt sich dergestalt*]»<sup>35</sup>.

Il *Trauerspiel*, inteso come gioco e rovina della teologia risultante dal conflitto tra paganesimo e cristianesimo, è stranamente costituito dall'astrologia o dalla dottrina delle influenze astrali: «[l]a teoria della melanconia sta in un rapporto preciso con la dottrina degli influssi astrali»<sup>36</sup>. Nel cielo del disastro storico, solo le costellazioni in affinità con Saturno possono brillare: «al cen-

<sup>34</sup> Ivi, p. 38.

<sup>35</sup> Ivi, p. 157. Si tratta di una citazione indiretta di F. C. Rang, *Psicologia storica del carnevale*, trad. e cura di F. Desideri, commento di M. Cacciari, Torino, Bollati Boringhieri, 2008 [1983]: «Il Carnevale si fa beffe del Salvatore».

<sup>36</sup> W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, cit., p. 123.

tro della fede astrologica stava [...] il timore di Saturno»<sup>37</sup>, spiega Benjamin, citando Aby Warburg e seguendo le sue orme.

È anche l'abuso di potere e la violenza caratteristica del tiranno che viene disinnescata, indebolita dalla malinconia: «l'indecisione [*die Unentschlossenheit*] del principe – scrive Benjamin – non è altro che *acedia* saturniana. Saturno rende “apatici, indecisi, lenti” [A. Hauber]. Il tiranno va in rovina per l'inerzia del cuore»<sup>38</sup>. È la possibilità della tirannia che viene così destituita dalle influenze astrali, e l'acedia paralizza il decisionismo, la pietra di paragone della teoria schmittiana della sovranità, che si basa sull'eccezionalismo giuridico-politico.

*Lacedia*, o pigrizia del cuore, trasforma la forza del tiranno in malinconia e lo condanna all'ozio e alla follia dell'indecisione. Il compito del principe malinconico non è più quello di stabilire lo stato di eccezione, ma di lottare contro Saturno. Il principe del *Trauerspiel* non cerca di ristabilire la sua autorità assoluta attraverso l'istituzione della dittatura nel cuore dello stato d'eccezione per salvare la nuova comunità dalla secolarizzazione, ma cerca di derubare Saturno delle forze spettrali. Come scrive Benjamin, «[...] l'immagine del malinconico poneva un quesito: come fosse possibile carpire a Saturno le energie spirituali senza cadere nella follia»<sup>39</sup>. *Lacedia* e la figura di Amleto sono state senza dubbio decisive nel Romanticismo e potrebbero essere analizzate o incontrate nel contesto di un lavoro sulle metamorfosi del sé e sulla necessità del passaggio da sé a sé.

Politicamente parlando, il *Trauerspiel* non fonda una comunità, soprattutto perché interrompe ogni sacrificio espiatorio. Il principe barocco è tagliato fuori dal suo fondamento e dalle sue fondamenta, e non gli resta che sprofondare in se stesso in una malinconica indecisione. Benjamin paragona poi il principe malato ai «re delle carte da gioco»<sup>40</sup>, la cui tristezza malinconica sarebbe il residuo della tristezza della natura privata della parola, che tornerebbe a perseguire il principe tramite le stelle (che sono, nell'Europa cristiana, “demoni cosmici”, residui degli dèi pagani).

Il dramma barocco ci fa capire che il teatro diventa, per Benjamin, lo schema o il palco che ci permette di immaginare la storia. Nella tradizione della

<sup>37</sup> Ivi, p. 126. Citazione di A. Warburg, *La rinascita del paganesimo antico. Contributi alla storia della cultura*, Firenze, La Nuova Italia, 1966, p. 332.

<sup>38</sup> W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, cit., p. 132.

<sup>39</sup> Ivi, p. 126.

<sup>40</sup> Ivi, p. 100.

filosofia tedesca della storia, dopo Marx e Nietzsche, Benjamin introduce la dimensione del teatro per cogliere l'unità critica di commedia e tragedia, e per sottoporre l'analisi della storia e della sua violenza alla scena e alle maschere come struttura e cornice. Benjamin scrive: «[s]e nel dramma barocco la storia emigra sulla scena, essa lo fa come scrittura»<sup>41</sup>. Secondo lui, il dramma barocco si sviluppa più tardi in un teatro di marionette, il cui elemento fondamentale è giocoso<sup>42</sup> è inassimilabile nella guerra civile e nella decisione sovrana dittatoriale. Il palcoscenico barocco non rappresenta la guerra o la rivoluzione, ma prende la corte del re come scenario barocco della storia, dove il “macchinatore” regna come un eroe ironico: «[n]ella corte – scrive Benjamin – il dramma barocco vede lo scenario eterno, naturale, decorso storico»<sup>43</sup>.

Questa visione barocca coglie criticamente il contenuto di verità degli eventi storici trasformandoli in cadaveri. La critica barocca è quindi pensata da Benjamin come una mortificazione.

La storia barocca è un teatro di intrighi e corteggiamenti che rappresenta una farsa profana, un palcoscenico dove tutte le cose trovano uno spazio di iterazione che le riscrive criticamente. La tristezza della mondanità e degli intrighi di corteggiamento fa del sogno o dei sogni l'unica via d'uscita dalla vita terrena dei disperati, mentre «[c]on la figura dell'intrigante la comicità fa il suo ingresso nel dramma barocco»<sup>44</sup>.

In questo modo, il *Trauerspiel* porta il messianico nel cuore delle cose attraverso la commedia e il sogno; non è l'ironia hegeliana che permette al senso della storia di diventare assoluto attraverso la dissoluzione degli eventi particolari e contingenti, ma il riso che strappa la storia all'escatologia e al messianismo romantico, inteso come principio teologico al servizio della filosofia della storia, e la consegna a un'esposizione allegorica. Nel frammento 103 sull'umorismo, scritto nel 1918-1919, Benjamin scrive: «[n]ell'umorismo si rende giustizia all'oggetto in quanto tale [...]. Il despota è il soggetto ideale dell'umorismo perché in lui giudizio ed esecuzione sono una cosa sola. Quando la parola non media più, c'è l'umorismo»<sup>45</sup>.

<sup>41</sup> Ivi, p. 151.

<sup>42</sup> Ivi, pp. 57-58.

<sup>43</sup> Ivi, p. 68.

<sup>44</sup> Ivi, p. 101.

<sup>45</sup> W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Hrsg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Band 6, Erste Auflage Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991 [1985], fr. 103, p. 130.

# La pluralità di Cartesio. Su soggettività e politica nel secondo dopoguerra: Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty

*Anna Pia Ruoppo*

*Descartes' Plurality – On subjectivity and politics after World War II: Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty*

*Abstract:* Is the Cartesian subject the foundation that ensures the entity by making it certain, as Heidegger would have it? Or is it a foundation only as a creative and productive activity, as Sartre suggests? Or, then again, is it a chiasm, a relationship, a view that Merleau-Ponty seems to favour? By directing their gaze towards the different facets of what Paul Valery had defined as “Descartes’ plurality”, Heidegger, Sartre and Merleau-Ponty would arrive, starting from the Second World War, at a conception of action as the bringing to completion of the relationship of being to man, as an active transformation of reality, or as the immersion of oneself in the complex plots of the world.

*Keywords:* Existentialism; Modernity; Phenomenology; Politics; Subjectivity.

## 1. *Introduzione*

Nel 1937, dal 31 luglio al 6 agosto, si tiene a Parigi, in occasione del tricentenario dalla pubblicazione del *Discorso sul metodo*, il IX Congresso Internazionale di Filosofia, interamente dedicato a Cartesio<sup>1</sup>.

Nel discorso inaugurale, che viene pronunciato nel grande anfiteatro della Sorbonne, Paul Valery, il quale aveva dovuto sostituire, all'ultimo momento, Bergson (assente per motivi di salute)<sup>2</sup>, insiste, dinnanzi al Presidente della Repubblica e dinnanzi a quelli che chiama gli «eroi intellettuali»<sup>3</sup> provenienti

<sup>1</sup> Cfr. *Travaux du IX Congrès international de philosophie (Congrès Descartes)* Paris, Hermann, 1937, vol. VIII, p. 24-31; M. Cochet, *Le Congrès Descartes, Paris-Sorbonne 1937*; J. Dopp, *Le Congrès Descartes*, in «Revue néoscholastique de philosophie», n° 56, 1937, pp. 664-679.

<sup>2</sup> Cfr. P. Valery, *Descartes* (1937), in Id., *Œuvres*, vol. I, Paris, Gallimard, 1957, pp. 792-810.

<sup>3</sup> Ivi, p. 793.

da più parti d'Europa, sulla «pluralità di Cartesio»<sup>4</sup>. Nella parte finale del suo intervento, egli lasciava, tuttavia, trapelare quello che era lo scenario politico-culturale in atto alla vigilia della Seconda Guerra Mondiale, quando si chiedeva di cosa avrebbe fatto tabula rasa «un Cartesio nato nella nostra epoca»<sup>5</sup>, in cui «l'individuo diviene un problema»<sup>6</sup>, «la gerarchia degli spiriti»<sup>7</sup> «una difficoltà»<sup>8</sup>, in cui si assiste ad una sorta di crepuscolo dei semi-dei, ovvero di quegli uomini ai quali dobbiamo «l'essenziale di ciò che definiamo cultura, conoscenza e civilizzazione»<sup>9</sup>.

Questa domanda apparirà in tutta la sua drammaticità quando, qualche anno dopo, non sarà più un nuovo Cartesio, ma la guerra, a fare tabula rasa di valori e punti di orientamento e gli intellettuali saranno chiamati alla ricostruzione politica e spirituale dell'Europa. Molti sarebbero stati i temi all'ordine del giorno: Quali erano i limiti del razionalismo? Come era possibile fare ancora riferimento ai valori universali che non avevano evitato la barbarie della guerra? Che senso aveva ancora parlare di umanismo? E soprattutto come doveva configurarsi l'agire degli intellettuali, il loro *engagement*?

La discussione intorno a questi temi vede, in primo luogo, impegnati due protagonisti della scena culturale europea: Martin Heidegger e Jean Paul Sartre. Nessuno dei due aveva preso parte al convegno su Cartesio: il primo perché forse non sufficientemente in linea con la politica culturale ufficiale della Germania di quegli anni, il secondo forse ancora troppo impegnato a fare i conti con la modernità, passando per l'opzione nichilista della *Nausea*, pubblicata soltanto l'anno successivo.

È su quello che si potrebbe chiamate il dialogo mancato fra Heidegger e Sartre intorno alla possibilità di ridonare senso all'umanismo e alla modalità di intendere l'agire e l'impegno, che intendo focalizzare qui l'attenzione, provando a sviluppare l'ipotesi che proprio alla luce dell'interpretazione di Cartesio, che Heidegger andava sviluppando già a partire dal '37, e Sartre invece dieci anni più tardi, è possibile comprendere le traiettorie politiche del loro pensiero nell'immediato dopoguerra<sup>10</sup>.

<sup>4</sup> Ivi, p. 809.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> Ivi, p. 810.

<sup>10</sup> Cfr. A. P. Ruoppo, *I due volti di Cartesio. Libertà, fondamento e azione in Heidegger e Sartre*, in R. Carbone (a cura di), *Modernità e critica*, 2 voll., Napoli, La Città del sole, 2021, vol. I, pp. 89-110.

## 2. Il Cartesio di Heidegger: soggetto come fondamento

Le circostanze della mancata partecipazione di Martin Heidegger al congresso su Cartesio non sono del tutto chiare<sup>11</sup>. Secondo quanto riporta il suo biografo Rüdiger Safranski, egli aveva attribuito grande importanza a questa manifestazione e Viktor Fariasi avrebbe «trovato alcuni documenti presso il Berliner Center e nell'Archivio di Potsdam dai quali risulta che egli fu a Parigi già nell'estate del 1935 per preparare la partecipazione tedesca al convegno»<sup>12</sup>. Quando però non fu convocato dal governo tedesco per essere a capo della delegazione ufficiale, rinunciò alla trasferta parigina e a nulla valse il desiderio espresso dalla direzione francese del congresso di averlo fra i partecipanti.

Quella che ad Heidegger poté sembrare «un'occasione mancata»<sup>13</sup>, gli evitò probabilmente di trovarsi in situazioni spiacevoli. Lo spirito che animava la delegazione tedesca, infatti, era quello di portare avanti una «offensiva spirituale [...] in ambito europeo» per contrastare la strategia di isolare spiritualmente la Germania e per impedire che la Francia e il suo razionalismo filosofico assumessero un ruolo di guida politico culturale. Coerentemente con questo spirito, «la delegazione tedesca», così come riporta Safranski, «fece un ingresso marziale a Parigi» e «alcuni professori portavano – addirittura- l'uniforme del partito»<sup>14</sup>. Husserl, che poco meno di dieci anni prima aveva tenuto proprio a Parigi la prima delle sue meditazioni cartesiane, e che era stato invitato a tenere una delle relazioni principali, non aveva potuto partecipare in quanto “non ariano”.

Heidegger, rimasto a casa, ebbe la possibilità di elaborare un testo per l'intesa franco-tedesca, pubblicato su un giornale locale<sup>15</sup> con il titolo, *Le vie del chiarimento*, e rimasto a lungo sconosciuto, ora invece reperibile nella raccolta *Dell'esperienza del pensiero*<sup>16</sup>. Per Heidegger destava «meraviglia il fatto che i due popoli limitrofi – Francesi e Tedeschi – i quali hanno una parte essenziale nella formazione storico-spirituale dell'Occidente, fatic[assero] tanto a “capir-

<sup>11</sup> R. Safranski, *Heidegger e il suo tempo*, Milano, Longanesi, 1996, pp. 391-400; D. Janicaud, *Heidegger en France*, Paris, Albin Michel, 2001, vol. I, pp. 48-53.

<sup>12</sup> R. Safranski, *Heidegger e il suo tempo*, cit., p. 391. D. Janicaud sostiene invece che non ci sia prova di questa venuta di Heidegger nel 1935 e Heidegger stesso affermava di essere andato la prima volta a Parigi nel 1955. Cfr. D. Janicaud, *Heidegger en France*, cit., p. 49.

<sup>13</sup> D. Janicaud, *Heidegger en France*, cit., p. 48.

<sup>14</sup> R. Safranski, *Heidegger e il suo tempo*, cit., p. 393.

<sup>15</sup> *Jahrbuch der Stadt Freiburg im Breisgau 1937*, I, pp. 135-139, poi in M. Heidegger, *Denkerfahrten*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1983; tr. it. *Dall'esperienza del pensiero (1910-1976)*, a cura di N. Curcio, Genova, Il melangolo, 2011, pp. 15-19.

<sup>16</sup> M. Heidegger, *Le vie del chiarimento*, in Id., *Dall'esperienza del pensiero (1910-1976)*, cit., pp. 15-19.

si”», e che «con estrema frequenza v[enisse] ribadito il convincimento che una “comprensione” [fosse] diventata impossibile e che si po[tesse] mirare ormai solo a evitare una discordia estrema»<sup>17</sup>.

Al contrario egli intravedeva la possibilità di «un’autentica comprensione dei popoli» nel dialogo reciproco e attivo intorno al loro compito storico, la cui missione veniva individuata nella «salvaguardia dell’Occidente»<sup>18</sup> e nella rigenerazione della storia passata in vista di quella futura. Ciò poteva avvenire solo attraverso la comprensione della «peculiarità dell’altro»<sup>19</sup> e, attraverso una riflessione «sulle proprie vicendevoli concezioni filosofiche»<sup>20</sup>, nella consapevolezza che ciò non avrebbe prodotto effetti e risultati immediati, ma solo «nuove prospettive e nuovi criteri di giudizio»<sup>21</sup>.

Per Heidegger, in Francia dominava il cartesianesimo, la visione per cui la ragione dispone della *res extensa*, e in Germania invece si era formato un forte pensiero storico<sup>22</sup> e «l’inderogabilità di una scambievole meditazione sull’essenza della natura e della storia [poteva] essere ignorata solo da chi non [era] in grado di stimare l’unicità del momento storico in cui [era] entrato l’Occidente»<sup>23</sup>. «La salvezza – tuttavia – non si [poteva] ottenere livellando e mescolando reciprocamente i vari popoli, per mezzo di compromessi, i diversi modi di pensiero e di cultura, ma soltanto se ciascun popolo medita[va] su ciò che gli è proprio e peculiare e su questa base offr[iva] il proprio contributo alla salvezza dell’identità occidentale». In altri termini, – come si esprime Safranski – perché l’Occidente si potesse salvare, «il razionalismo francese [sarebbe dovuto] andare alla scuola della storicità tedesca e più precisamente alla scuola del pensiero heideggeriano dell’essere»<sup>24</sup>. Solo radicandosi nel pensiero storico e aprendosi alla ricchezza della storia dell’essere esso, infatti, avrebbe potuto superare la sua eccessiva tendenza all’oggettivazione.

Si trova qui espressa la teoria secondo la quale dall’interrogazione cartesiana sulla natura si possono attingere i presupposti per comprendere l’essenza metafisica della tecnica, come «modalità di istituzione dell’ente in una delle

<sup>17</sup> Ivi, p. 15.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> Ivi, p. 17.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> R. Safranski, *Heidegger e il suo tempo*, cit., pp. 393-394.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> Ivi, p. 394.

sue possibili concrezioni»<sup>25</sup>. Questa tesi, espressa qui in modo occasionale, sarebbe poi confluita nella conferenza tenuta il 9 giugno del 1938, a Friburgo, con il titolo, *La fondazione dell'immagine del mondo moderna mediante la metafisica*<sup>26</sup>. In essa il fondamento metafisico dell'essenza della scienza moderna era individuato nella metafisica cartesiana, in cui, per la prima volta, l'ente viene determinato come oggettività del rappresentare e la verità come certezza di questo rappresentare stesso. Ulteriore sviluppo di tale questione si ha poi nel *Nietzsche*, il monumentale testo che Heidegger scrive, fra il 1937 e il 1946, ricostruendo la storia della filosofia come storia della metafisica occidentale, e nel quale presenta, appunto, Cartesio come il fondatore del mondo moderno. È qui che si ha l'interpretazione più dettagliata e originale della filosofia di Cartesio. Un'interpretazione che è tanto più rilevante, in quanto in quegli stessi anni, l'altro assente di rilievo al congresso su Cartesio, Jean Paul Sartre, elaborerà una sua interpretazione del pensatore moderno capovolgendo l'interpretazione heideggeriana, mostrando come già Cartesio avesse compreso la libertà come fondamento dell'essere. È nel differente modo di intendere la libertà e il suo rapporto al fondamento che si nasconde il diverso modo di affrontare il complesso nodo del rapporto fra filosofia e politica così attuale ed urgente nel dopoguerra.

Nell'elaborazione filosofica di Heidegger, Cartesio<sup>27</sup> è presentato come il fondatore del mondo moderno. La novità di questo mondo rispetto a quello medievale è che in esso l'uomo «si accinge a diventare certo e sicuro del suo essere uomo, in mezzo al suo ente, nel suo insieme»<sup>28</sup>, «da sé e per propria capacità»<sup>29</sup>. Questa ricerca di una nuova via per la salvezza e per la trasmissione della verità pone il problema del metodo, inteso in termini metafisici «come via per una determinazione essenziale della verità che può essere fondata esclusivamente mediante le capacità dell'uomo»<sup>30</sup>.

Nel nuovo mondo la filosofia si muove quindi nel contesto della liberazione dell'uomo dai vincoli della dottrina della rivelazione e della Chiesa. Tale cambiamento implica una trasformazione della domanda centrale della filosofia

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> Il testo fu in seguito pubblicato con il titolo *L'epoca dell'immagine del mondo*, in M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, Firenze, La nuova Italia, 1968, pp. 71-101.

<sup>27</sup> Sull'interpretazione heideggeriana di Cartesio cfr. R. De Biase, *L'interpretazione heideggeriana di Descartes. Origini e problemi*, Napoli, Guida, 2005.

<sup>28</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1994, p. 646.

<sup>29</sup> *Ivi.*, p. 645.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

che non è più: «che cosa è l'ente», ma «per quale via l'uomo giunge da sé e per sé a una prima verità incrollabile, e quale è questa verità prima»<sup>31</sup>. Cartesio trova una risposta a questa domanda passando per la sua tesi fondamentale *ego cogito, ergo sum*, penso dunque sono. In tale tesi si esprime un primato dell'io umano. Essa implica una nuova posizione dell'uomo il quale non si limita ad accettare per fede una dottrina, ma diviene «il fondamento e la misura, da lui stesso posti, di ogni certezza e verità»<sup>32</sup>.

Heidegger illustra la novità della posizione di Cartesio sottolineando la sua differenza con quella espressa nel detto di Protagora, secondo il quale "l'uomo è misura di tutte le cose". Entrambi i pensatori concepiscono l'uomo con i caratteri dell'io e determinano l'ente secondo la misura di quest'ultimo, con la conseguente determinazione della verità mediante l'ego. Tuttavia, nonostante la centralità in entrambi i casi attribuita all'io non bisogna supporre, secondo Heidegger, una omogeneità delle posizioni metafisiche di fondo dei due pensatori.

Di fatto l'io non rappresenta per Protagora il soggetto, ma il *metron*, la misura, e l'ente è il disvelato a partire da una disvelatezza originaria. Prima ancora, quindi, che l'ente si sveli e l'io ne divenga misura, regna una dimensione aperta entro la cui apertura qualcosa si rende accessibile. Al contrario, Cartesio ha dimenticato questa regione della svelatezza, in quanto afferma al contrario che un ente si rende accessibile per il fatto che un io, in quanto soggetto, si rappresenta un oggetto.

La differenza fra i due pensatori però non consiste soltanto nella dimenticanza o meno della disvelatezza, ma nel modo stesso di concepire l'io.

Cartesio, infatti interpreta «in senso soggettivo il detto di Protagora sull'uomo come misura di tutte le cose». L'io umano è il *sub-jectum*, ovvero ciò che sta a fondamento dell'ente in quanto tale. Di conseguenza tutte le cose sono dipendenti dall'uomo in quanto "soggetto"<sup>33</sup>. Questa posizione implica una trasformazione della domanda su che cosa è l'ente nella domanda del fondamento assoluto e incontrovertibile della verità attraverso il metodo e implica una trasformazione del modo di intendere la libertà.

Per Heidegger «essere libero significa adesso che l'uomo mette al posto della certezza per la salvezza, determinante per ogni verità, una certezza tale che in forza di essa e in essa egli diventa certo di se stesso come quell'ente che in

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 646.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

tale modo si basa solo su se stesso»<sup>34</sup>. La nuova libertà consiste nel fatto che l'uomo si dà legge, si sceglie ciò che è vincolante e vi si vincola. Essa, quindi, implica qualcosa di necessario che è posto di volta in volta dall'uomo stesso come vincolante. Il suo fondamento metafisico consiste nel fatto che l'uomo può sempre assicurarsi da sé di ciò che rende sicuro il procedimento di ogni proposito e di ogni rappresentazione umani. Alla sua base, quindi, c'è la certezza che l'uomo ha di sé stesso e del suo rappresentare.

Questa certezza che forma il fondamento della nuova libertà si fonda nell'affermazione cartesiana: *ego cogito ergo sum*, una conoscenza chiara, distinta e indubitabile, nella quale ogni "verità" ha il suo fondamento, trasformandosi in certezza.

Questa trasformazione si comprende, secondo Heidegger, chiarendo che per Cartesio il *cogito* e il *cogitare* non sono altro che il *percipere*, il prendere possesso di qualcosa, l'impossessarsi di una cosa, nel senso del fornirsi (*sich-zu-stellen*) che ha il carattere del porsi dinnanzi (*vor-sich-stellen*) e del rappresentare (*Vor-stellen*). Cogliendo la *cogitatio* e il *cogitare* come *perceptio* e *percipere* Cartesio vuole sottolineare che è proprio del cogitare il portare-a-sé qualcosa nella rappresentazione. In questo fornire (*Zu-stellen*) qualcosa è insita la necessità di connotare il fatto che il rappresentato non soltanto è pre-dato (*vor-gegeben*), ma è come disponibile. Dunque qualcosa è per l'uomo fornito, rappresentato – *cogitatum* – soltanto se esso è *stabilito e posto al sicuro* come ciò di cui egli, autonomamente, può essere signore nella cerchia del suo disporre, sempre e chiaramente senza ripensamenti né dubbi.

*Cogitare* quindi è quel rappresentare che si sottomette da sé, alla condizione che ciò che è fornito non consenta più nessun dubbio in merito a che cosa e a come esso sia. Il *cogitare* è *dubitare*, inteso come riferito per essenza all'indubitabile, a ciò che è scevro di ripensamenti e alla sua messa in sicuro. Ciò che fin dall'inizio viene continuamente pensato nel pensiero che ripensa e dubita è il fatto che il rappresentato è di volta in volta posto al sicuro nell'orizzonte della disposizione calcolante.

Come Heidegger metterà in luce prima nel ciclo di conferenze tenute a Brema nel 1949, con il titolo, *Sguardo in ciò che è*<sup>35</sup>, e in seguito nella più fa-

<sup>34</sup> Ivi, p. 652.

<sup>35</sup> M. Heidegger, *Sguardo in ciò che è*, in Id., *Conferenze di Brema e di Friburgo*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 2002, pp. 17-108. Sul tema della svolta cfr. A. P. Ruoppo, "Mondo", "tecnica", "pericolo", "svolta": le conferenze di Heidegger *Einblick in das was ist nel contesto di una riflessione sul concetto di ethos*, in «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche», 2002, vol. CXIII, pp. 237-283.

mosa conferenza del 1954 su *La questione della tecnica*<sup>36</sup>, questa assicurazione dell'ente verrà portata alle estreme conseguenze nella tecnica moderna intesa come quella particolare modalità di disvelamento dell'essere che riduce tutto l'ente a fondo di magazzino, rendendolo sempre disponibile e affidabile per un nuovo impiego. La tecnica, quindi, deve essere compresa come il compiuto dispiegamento della dimenticanza dell'essere come evento, iniziata con il pensiero di Cartesio ed appare come un estremo pericolo, non in quanto strumento mal utilizzato, ma proprio in quanto essa rappresenta *una* modalità di dispiegamento dell'essere che viene colta invece come *l'unica* modalità.

Riprendendo il detto di Hölderlin, secondo il quale è nel pericolo che si trova la salvezza, Heidegger quindi arriverà ad individuare la possibilità di superamento del pericolo della tecnica in un soggiornare nell'aperto in grado di cogliere la modalità storica di destinarsi dell'essere che nell'ambito della storia della metafisica occidentale si invia in epoche successive in cui progressivamente si perde di vista l'essere in quanto tale.

Il discorso intorno alla soggettività cartesiana intesa come *sub-jectum*, fondamento di tutto l'ente inteso come certezza, permette in questo contesto ad Heidegger di eludere il problema di *quale* soggettività possa essere portatrice di cambiamento ed è coerente con tutti i tentativi passati e futuri di neutralizzare il discorso politico dislocandolo sul piano della metafisica<sup>37</sup>.

Heidegger farà, per esempio, lo stesso tipo di operazione anche quando interpreterà il marxismo, in quanto materialismo, non come un partito o una visione del mondo, ma come una «determinazione metafisica per la quale tutto l'ente appare come materiale da lavoro»<sup>38</sup>. Oppure quando dialogando implicitamente con Sartre nella *Lettera sull'Umanismo*, pur riconoscendo l'importanza di un'etica che aiuti l'uomo a riorientarsi in un'epoca di disorientamento, affermerà che più importante di ogni fissazione di regole è il soggiorno nella verità dell'essere, definendo un'etica originaria proprio quel pensiero che pensa tale soggiornare<sup>39</sup>.

<sup>36</sup> M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in Id., *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Milano, Mursia, 1976, pp. 5-27.

<sup>37</sup> Si veda a questo proposito la tematizzazione di ciò che è prassi o ciò che è politica in Id., *Parmenide*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 2002, pp. 149-154; pp. 173-178.

<sup>38</sup> M. Heidegger, *Lettera sull'Umanismo*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1995, p. 70.

<sup>39</sup> Cfr. a tale proposito: A. P. Ruoppo, "Più essenziale di ogni fissazione di regole è che l'uomo trovi il soggiorno nella verità dell'essere". *La risposta heideggeriana al disorientamento dell'uomo contemporaneo*, in «Il Cannocchiale», gennaio-aprile 2013, pp. 149-158; Id., *L'azione "radicale" è quella che porta a compimento il radicamento dell'uomo*

### 3. *Il Cartesio di Sartre: soggetto come libertà*

L'interpretazione heideggeriana di Cartesio assume tanto più significato, se si considera che Jean Paul Sartre, l'altro assente di rilievo al Congresso del '37, scrive in quegli stessi anni un testo sulla libertà cartesiana, come introduzione ad una raccolta di testi di Cartesio<sup>40</sup> che inaugurava la collana *I classici della libertà*. Nel periodo in cui la libertà era più minacciata in Europa, Sartre faceva risalire al filosofo seicentesco la dottrina del suo valore assoluto<sup>41</sup>, provando a stabilire un nesso implicito, non detto, ma evidente, fra la filosofia cartesiana, espressione di un nuovo originale primato della libertà, e la propria.

Sartre, il quale l'anno successivo alla pubblicazione di *L'Essere e il Nulla* aveva affermato che «solo Cartesio [aveva] agito profondamente sul [suo] spirito»<sup>42</sup>, conosce la filosofia di Heidegger, i cui testi iniziavano a circolare in traduzione francese, proprio a partire dal 1937, e con essa dialoga, arrivando ad affermare, nella conclusione del suo testo, che Cartesio «ben prima dello Heidegger di *Vom Wesen des Grundes*» avrebbe compreso che «l'unico fondamento dell'essere è la libertà»<sup>43</sup>.

È dal diverso modo di intendere la libertà e il suo rapporto all'io come soggetto che deriva la differenza fra l'interpretazione heideggeriana e quella sartriana di Cartesio, soprattutto quando esse vengono interrogate nelle loro possibili conseguenze politiche.

Sartre parte dal presupposto che per Cartesio «la libertà non è quella che crea "ex nihilo", ma in primo luogo quella del pensiero autonomo che con le

*nell'essere. Heidegger interpreta Marx in dialogo con Sartre, in Metafisica dell'immanenza. Scritti in onore di Eugenio Mazzarella*, vol. II (Etica e religione), Milano, Mimesis, 2021, pp. 543-560.

<sup>40</sup> J.P. Sartre, *Descartes 1596-1650*, Genève-Paris, Ed. Les Trois Collines, 1946. Il testo fu poi pubblicato in *Situations I* (1947). Il testo di Sartre risente dello studio di Husserl su Cartesio apparso in Francia nel '31, ma già noto a partire dalla conferenza tenuta dal filosofo tedesco nel '29 sulla prima delle sue meditazioni cartesiane, e della diffusione delle prime traduzioni di Heidegger a cura di Henry Corbin negli anni '30. Il confronto diretto con Heidegger avviene durante la guerra, quando Sartre riferisce di aver letto due ore al giorno *Essere e Tempo*; tuttavia, il filosofo francese non poteva non conoscere i testi heideggeriani dal momento che il suo testo sull'Immaginazione viene pubblicato nello stesso volume in cui appare la prima traduzione di Heidegger in Francia.

<sup>41</sup> L'interpretazione sartriana è criticata in N. Grimaldi, *Sartre et la liberté cartésienne*, in «Revue de Métaphysique et de morale», 1987, I, p. 85 *et sequitur*. Sul rapporto fra coscienza e libertà a partire dall'interpretazione di Cartesio cfr. O. Pompeo Faracovi, *Il primo Sartre e la filosofia francese*, in «Rivista di Storia della filosofia», 1995, vol. 50, n. 2, pp. 401-419.

<sup>42</sup> Cfr. M. Contat, M. Rybalka, *Les écrits de Sartre: chronologie, bibliographie commentée*, Paris, Gallimard, 1980, p. 108.

<sup>43</sup> J.P. Sartre, *La liberté cartésienne. Dialogo sul libero arbitrio*, a cura di N. Pirillo, Milano, Marinotti, 2007, p. 113. Cfr. anche N. Pirillo, *Sartre, Cartesio: un dialogo*, in *La liberté cartésienne...*, cit., pp. 7-88. Sul ruolo di Cartesio in Sartre cfr. B.-H. Lévy, *Il secolo di Sartre. L'uomo, il pensiero, l'impegno*, tr. it. di R. Salvadori, Milano, Il Saggiatore, 2004.

sue proprie forze scopre relazioni intellegibili tra le essenze già esistenti»<sup>44</sup>. La libertà si dà nell'atto del giudizio e il libero arbitrio è assimilato ad «un pensiero indipendente». In questo modo, Cartesio riesce a fare esperienza dell'*autonomia*, ma, almeno in prima istanza, non quella della libertà intesa come *produttività*.

Scavando nelle incrinature del concetto cartesiano di libertà, Sartre riuscirà tuttavia a fare emergere anche questo momento produttivo, partendo innanzitutto da una sorta di ambiguità o di duplicità presente nell'idea cartesiana di libertà.

Nell'orizzonte cartesiano, infatti, tutto è prefissato e il pensiero ha un ordine prestabilito di relazioni da comprendere e solo il metodo conferisce certezza alla conoscenza. Tuttavia, come Sartre evidenzia, l'atteggiamento del matematico contiene «un sorprendente paradosso»<sup>45</sup> in quanto «il suo spirito assomiglia ad un uomo che, mentre è intento a percorrere un sentiero molto stretto in cui ciascuno dei suoi passi e la stessa posizione del suo corpo sono rigorosamente determinati dalla natura del suolo e dalle esistenze del cammino, è pervaso dall'inattaccabile convinzione di compiere liberamente tutte queste azioni»<sup>46</sup>.

Se in relazione all'evidenza delle idee, quindi, il rapporto dell'intelletto con la volontà è colto nella forma di una legge rigorosa, all'interno della quale la chiarezza e la distinzione dell'idea sono il fattore determinante, accentuando invece la facoltà del giudizio dell'uomo, in rapporto all'affermazione, la libertà viene intesa come la possibilità che la volontà ha di determinare se stessa dicendo sì o no di fronte alle idee concepite dall'intelletto.

La conciliazione fra la fissità e la necessità delle idee con la libertà di giudizio avviene quindi, secondo Cartesio, attraverso l'esercizio della responsabilità dell'uomo, dotato della potenza negativa di dire no, di fronte al vero. Portando alle estreme conseguenze questa idea di rifiuto, Sartre arriverà a presentare la libertà cartesiana come una sorta di anticipazione della propria concezione della libertà come nientificazione e nullificazione.

Con il dubbio infatti, secondo Sartre, io annullo tutto ciò che esiste, «posso mettere tra parentesi tutti gli esistenti, posso esercitare pienamente la mia libertà nel momento in cui, vuoto e negante me stesso io *annullo* tutto ciò che esiste»<sup>47</sup>. Il dubbio è rottura del contatto con l'essere. L'uomo cartesiano

<sup>44</sup> J.P. Sartre, *La liberté cartésienne...*, cit., p. 89.

<sup>45</sup> Ivi, p. 92.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> Ivi, p. 103.

appare a Sartre come pura negazione, pura sospensione del giudizio. Esso non è affatto un essere di “natura”, in quanto può ritirarsi dalla sua memoria, dalla sua immaginazione, dal suo corpo, dal tempo, rifugiandosi nell’eternità dell’istante. In questa ineguagliabile indipendenza, l’uomo si scopre come un puro *nulla* come, un puro no di fronte all’*essere*, interamente posto tra parentesi.

Il cogito cartesiano quindi non è – come pensa Heidegger – il fondamento che assicura l’ente rendendolo certo, ma “il lucidissimo rifiuto di tutto”, come per Sartre testimonierebbe la celebre affermazione *dubito ergo sum*. Secondo il filosofo esistenzialista infatti «nessuno prima di Cartesio aveva posto l’accento sul legame tra libero arbitrio e negatività: nessuno aveva mostrato che la libertà non proviene affatto dall’uomo in quanto è come *plenum*, ma al contrario in quanto non è, in quanto è finito e limitato»<sup>48</sup>.

Tuttavia, il filosofo moderno non sarebbe riuscito a portare la sua teoria della negatività fino alle estreme conseguenze, poiché la libertà intesa come rifiuto «non può essere creatrice in quanto non è *niente*»<sup>49</sup>. Essa non dispone del potere di produrre un’idea che abbia realtà, dal momento che la potenza del rifiuto consiste solo nel dire di no al non-essere. Cartesio, quindi oscillerebbe «senza interruzione tra l’identificazione della libertà con la negatività o la negazione dell’essere (cosa che coinciderebbe con la libertà d’indifferenza) – e la concezione del libero arbitrio come semplice negazione della negazione»<sup>50</sup> e per questo motivo non sarebbe riuscito «a concepire la negatività come produttrice»<sup>51</sup>.

Questa libertà cartesiana è dunque per Sartre una «strana libertà»,<sup>52</sup> la quale va scomposta in due tempi. Nel primo è negativa ed è una forma di autonomia, ma si riduce all’atto di rifiutare il nostro assenso all’errore o ai pensieri confusi. Nel secondo essa muta di significato, è adesione positiva, ma allora la volontà perde la sua autonomia e la grande chiarezza che è nell’intelletto penetra nella volontà e la determina.

Non è qui però che, secondo Sartre, Cartesio voleva arrivare: questa teoria non corrisponde al suo sentimento originario del libero arbitrio. Affermando che il soggetto pensante non è null’altro che «negazione pura, un nulla, un leggero tremito d’aria che sfugge lui solo all’impresa del dubbio, e che quan-

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 104.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 105.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

do esce da questo nulla è solo per diventare pura assunzione dell'essere»<sup>53</sup>, Cartesio concepisce la libertà come disindividualizzante, ma questa modalità mal si concilia con la sua concezione incentrata sull'individuo. Apparentemente, fra il sapiente cartesiano, che non è altro che la semplice visione delle verità eterne, e il filosofo platonico, quindi, non sembra esserci più grande differenza.

L'uomo cartesiano, però, secondo Sartre, ha altre ambizioni, concepisce la propria vita come un'impresa, vuole *fare* la scienza. La sua idea di libertà, tuttavia, non gli consente il fare, in quanto «questa libertà che egli ha inventato e che può soltanto trattenere i desideri fino a che la chiara visione del Bene non determini le risoluzioni della volontà, non potrebbe giustificare il sentimento orgoglioso di essere autore reale dei propri atti e il creatore continuo di imprese libere [...]»<sup>54</sup>.

Cartesio quindi si lascia schiacciare dall'ordine prestabilito delle verità eterne e dal sistema eterno dei valori creati da Dio e la sua idea di libertà si riallaccia a quella cristiana che è una falsa libertà. L'uomo cartesiano e l'uomo cristiano, infatti, sono liberi per il Male e non per il Bene, per l'errore e non per la verità. Essi non devono fare altro che seguire passivamente la via verso la Conoscenza e la Virtù che Dio ha scelto per loro e tutto il merito di questa elevazione andrà a lui. Ciò nonostante, nella misura in cui non sono *nulla*, gli uomini sono liberi di lasciare la sua mano nel corso del cammino e di immergersi nel mondo del peccato e del non-essere. L'errore e il male sono non-essere: l'uomo non ha la libertà di produrre qualcosa su questo terreno.

Sartre, tuttavia, forza il discorso di Cartesio ed individua una dimensione in cui la libertà si dà come produttività, riflettendo sul ruolo che Cartesio attribuisce a Dio: «il più libero delle divinità plasmate dal pensiero umano, l'unico dio creatore»<sup>55</sup>. Egli ha «perfettamente compreso che il concetto di libertà racchiudeva l'esigenza di un'autonomia assoluta e che un atto libero era una produzione assolutamente nuova, il cui germe non poteva essere racchiuso in uno stato anteriore del mondo e che di conseguenza libertà e creazione facevano tutt'uno»<sup>56</sup>. La libertà divina è simile in tutto alla libertà umana, perde tuttavia l'aspetto negativo che aveva nell'involucro umano, e diviene pura produttività, atto extratemporale ed eterno, con cui dio fa sì che ci sia un mondo, un Bene, delle Verità eterne. Osservata sotto questa luce, a partire

<sup>53</sup> *Ibidem.*

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 107.

<sup>55</sup> *Ibidem.*

<sup>56</sup> *Ibidem.*

dalla filosofia di Cartesio, «la radice di ogni ragione va cercata nelle profondità dell'atto libero, è la libertà a porsi a fondamento del vero e la necessità rigorosa che appare nell'ordine delle verità, è essa stessa sostenuta dalla contingenza assoluta di un libero arbitrio creatore»<sup>57</sup>. Come Sartre ne *l'Essere e il nulla* affermerà che tutto è atto e dietro l'atto non c'è potenza, non c'è *exis*, né virtualità, anche quel «razionalista dogmatico» che era Cartesio avrebbe potuto dire: «all'inizio era l'atto». La prerogativa divina secondo Cartesio è una libertà assoluta che inventa la Ragione e il Bene e non ha altri limiti che se stessa e la sua fedeltà a se stessa. In questa libertà non vi è nulla di più di quanto non vi sia nella libertà umana. Nel descrivere il libero arbitrio del suo dio, Cartesio quindi sviluppa il contenuto implicito dell'idea di libertà.

Se si considera infatti bene la questione, la libertà umana non è limitata da un ordine di libertà e di valori che si offrono al nostro assenso come delle cose eterne, come delle strutture necessarie dell'essere.

È la volontà divina che ha posto questi valori e queste verità, è essa a sostenerle: la nostra libertà non è limitata che dalla libertà divina. Il mondo non è nient'altro che la creazione di una libertà che lo conserva indefinitamente. La verità non è nulla se non è voluta da questa infinita potenza divina e se non è ripresa, assunta su di sé e ratificata dalla libertà umana. L'uomo è libero solo di fronte a un Dio assolutamente libero. La libertà è il fondamento dell'essere, la sua dimensione segreta. In questo sistema rigoroso, il senso profondo e il vero volto della necessità.

In questo modo Cartesio finisce con il raggiungere e con l'esplicare nella sua descrizione della libertà divina, la sua intuizione originaria della propria libertà, di cui ha affermato che «si conosce senza dimostrazione e per la sola esperienza che ne abbiamo»<sup>58</sup>. Per Sartre poco importa che

Cartesio abbia ipostatizzato in Dio questa libertà originale e *costitutiva* di cui coglieva l'esistenza infinita tramite il *cogito* stesso: resta il fatto che il suo universo è permeato e sostenuto da una formidabile potenza di affermazione divina e umana. Saranno necessari due secoli di crisi – crisi della Fede, crisi della Scienza – perché l'uomo recuperi la libertà creatrice che Cartesio ha collocato in Dio e perché si arrivi infine a sospettare di questa verità base essenziale dell'umanismo: l'uomo è l'essere la cui comparsa fa sì che esista un mondo<sup>59</sup>.

Per questo motivo, secondo Sartre, non bisogna rimproverargli di aver attribuito a Dio quella libertà creatrice che in realtà è dell'uomo. Piuttosto biso-

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> Ivi, p. 108.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

gna ammirare il filosofo moderno per aver compreso, ben prima di Heidegger che «l'unico fondamento dell'essere è la libertà»<sup>60</sup>.

Non c'è nulla di più lontano, tuttavia, fra il concetto di libertà che in quegli anni Heidegger andava elaborando, come *Abgrund* o come essenza della verità nel senso del lasciar essere lo svelamento dell'ente e la libertà creatrice e produttiva che Sartre attribuisce a Cartesio, ma che in realtà è piuttosto espressione della sua concezione di libertà come capacità nullificatrice in grado di rompere i legami con il mondo, per crearne di nuovi<sup>61</sup>.

È su questa libertà che Sartre aveva puntato per colmare lo iato fra essere in sé ed esser per sé. È a partire da questa libertà che egli riuscirà a sgombrare le critiche che gli erano state mosse nell'immediato dopoguerra, affermando che l'esistenzialismo è una filosofia dell'azione e l'autentica filosofia rivoluzionaria.

Fra l'infinità di «possibili Cartesio»<sup>62</sup> a cui Valéry aveva accennato nel suo discorso inaugurale alla conferenza del 1937, Heidegger e Sartre, avevano focalizzato la loro attenzione sul significato della soggettività intesa come fondamento. Ma mentre il soggetto cartesiano per Heidegger è il fondamento che assicura l'ente rendendolo certo, per Sartre invece è fondamento solo in quanto è attività creatrice e produttiva. È dall'orientamento dello sguardo verso l'uno o l'altro volto di Cartesio che deriva la possibilità di concepire l'azione come una trasformazione attiva del reale o al contrario come un portare a compimento il rapporto dell'essere all'uomo o come una forma di meditazione attiva solo nelle pieghe dell'essere.

I due filosofi avrebbero dovuto incontrarsi a Baden Baden nell'immediato dopoguerra<sup>63</sup>. L'incontro non ebbe mai luogo. Se in una lettera scritta solo un giorno prima della conferenza sartriana, Heidegger scrive di aver incontrato per la prima volta «un pensiero autonomo che ha esperito in termini fondamentali l'ambito dal quale muove il [suo] pensiero»<sup>64</sup> e che la «sua opera è retta

<sup>60</sup> Il filosofo francese non conosce ancora l'interpretazione heideggeriana di Cartesio come fondatore della metafisica moderna, ma ha potuto leggere il testo *Dell'essenza del fondamento*, uscito in traduzione francese proprio nel 1937, ma scritto invece nel 1929, l'anno in cui con lavoro certosino il filosofo tedesco inizia a portare a compimento la svolta del suo pensiero dalla focalizzazione sull'esserci che pone la domanda sull'essere, alla comprensione dell'essere in quanto tale. Cfr. J. Janicaud, *Heidegger en France*, cit., p. 48.

<sup>61</sup> Su libertà e azione in Sartre, cfr. A.P. Ruoppo, *L'agire come fondamento ultimo della speranza nella prospettiva di J.P. Sartre*, in *Topografia della speranza. Volti, Corpi ed emozioni ai tempi del COVID 19*, a cura di F. Brencio, V. Bizzarri, F. Andolfi, Volume monografico de I quaderni della ginestra, n° 23, 2020/1, pp. 85-97.

<sup>62</sup> P. Valéry, *Descartes* (1937), in Id., *Œuvres*, 2 vol., édition de J. Hytier, Paris, Gallimard, 1957, tome 1, pp. 792-810, p. 794.

<sup>63</sup> Cfr. F. Volpi, *Nota introduttiva a*, M. Heidegger, *Lettera sull'Umanismo*, cit., pp. 11-27.

<sup>64</sup> Lettera di M. Heidegger a J.P. Sartre (28 ottobre 1945), in M. Heidegger, *Lettera sull'Umanismo*, cit., pp. 109-110.

da una comprensione così immediata della sua filosofia, quale mai gli era mai capitato di incontrare»<sup>65</sup>; quando diviene chiaro che Sartre parte da un piano su cui si danno soltanto uomini e che invece pensando con *Essere e Tempo* si dovrebbe dire: precisamente siamo su un piano su cui si dà principalmente l'essere, il terreno comune su cui provare ad impostare un dialogo viene meno. Sartre con la sua filosofia diviene una figura interna al dispiegamento della metafisica, così come Marx e il marxismo stesso.

Qualche mese più tardi – siamo nell'autunno 1946, Heidegger sta appunto redigendo la *Lettera sull'Umanismo* – il filosofo scrive nei quaderni di appunti noti come *Quaderni Neri*:

“Sartre” – estremamente intelligente, ancora più grande dell'intelligenza però è l'eleganza dello scrivere, ancora più grande di questa è l'abilità nello spacciarsi per originale, ancor più grande di questa è l'abilità per l'occultamento delle fonti, ancora più grande di questo è il fraintendimento di *Essere e Tempo*, di *L'essenza del fondamento*, di *Che cosa è metafisica?* e del *Kantbuch*. [...]. Per la condizione attuale e per la dimensione pubblica e la sua organizzazione giornalistica si tratta di un “fenomeno” considerevole. Ma *privo* di qualsiasi pensiero essenziale, o addirittura di un pensiero proprio che nella storia del pensiero possa fare epoca<sup>66</sup>.

Nell'immediato dopoguerra la storia era dalla parte di Sartre, che ben presto divenne il protagonista indiscusso della ripresa del dialogo filosofico focalizzata sulla questione dell'impegno. La sua concezione politica, incentrata sulla libertà come nullificazione, venne tuttavia ben presto criticata da quello che era stato un suo compagno di viaggio: Maurice Merleau-Ponty. Anche in questo caso – come di qui a poco vedremo – l'orizzonte su cui questa critica si staglia riguarda la differente interpretazione di Cartesio.

#### 4. Postilla. *Il Cartesio di Merleau-Ponty: il soggetto come sistema di relazioni*

Merleau-Ponty aveva stretto amicizia con Sartre durante il periodo della Resistenza, quando entrambi avevano militato nel gruppo «Socialisme et liberté». Dopo la fine della guerra il sodalizio era continuato e aveva portato alla fondazione, nell'ottobre del 1945, della rivista «Les Temps modernes». Merleau-Ponty era sceso in campo in difesa dell'amico quando le polemiche sull'esistenzialismo avevano iniziato ad imperversare, convinto che prima ancora di entrare nel merito delle questioni, bisognasse creare una sorta di

<sup>65</sup> *Ibidem*.

<sup>66</sup> M. Heidegger, *Note I-V [Quaderni Neri 1942/1948]*, Milano-Firenze, Bompiani, 2018, p. 222.

«cordone sanitario»<sup>67</sup> intorno a quel pensiero, considerato come «un veleno da cui bisogna guardarsi, piuttosto che una filosofia da discutere»<sup>68</sup>. Già nel suo intervento in difesa di Sartre, tuttavia, egli si era focalizzato su quelli che gli apparivano gli aspetti problematici del suo pensiero, soprattutto se considerati in vista della fondazione di una teoria dell'agire sociale.

Secondo Merleau-Ponty, infatti, ponendo il problema del rapporto fra l'uomo e il suo ambiente naturale o sociale, questi era riuscito ad andare oltre la contrapposizione secondo la quale, da un lato l'uomo è parte del mondo, cosa fra le cose, e dall'altro coscienza costitutiva di esso, attraverso una nuova nozione di esistenza. Il merito della sua filosofia era infatti nell'aver intuito che

il rapporto fra soggetto e oggetto non è più quel *rapporto conoscitivo* di cui parlava l'idealismo classico, ma un *rapporto d'essere* secondo il quale, paradossalmente, il soggetto è il suo corpo, il suo mondo, la sua situazione, e, in certo qual modo, *si muta*<sup>69</sup>.

Se il punto di forza del pensiero sartriano consisteva, quindi, nel riuscire a considerare il rapporto di soggetto e oggetto come un rapporto d'essere, in esso, invece, non era «interamente delucidato»<sup>70</sup> «il paradosso della coscienza e dell'azione»<sup>71</sup>. Cogliendo il nodo problematico che qualche anno dopo lo avrebbe portato a distanziarsi dall'amico, egli infatti affermava già nello scritto *Le polemiche sull'esistenzialismo, che L'essere e il nulla*

resta troppo esclusivamente antitetico: l'antitesi fra la mia visione su me stesso e la visione di altri su me e l'antitesi fra per sé e in sé figurano spesso quali alternative, anziché essere descritte come il vivo rapporto di ciascun termine con l'altro e come la loro comunicazione. Per quanto concerne il soggetto e la libertà, è chiaro che l'autore cerca in primo luogo di presentarli al di fuori di ogni compromesso con le cose, e che egli si riserva di studiare altrove quella "*realizzazione*" del nulla nell'essere che è l'azione e che rende possibile la morale. *L'essere e il nulla* mostra anzitutto che il soggetto è libertà, assenza, negatività, e che in tal senso il nulla è. Ma ciò vuol dire che il soggetto *si riduce* a nulla, che ha bisogno di essere pensato nell'essere, che è pensabile solo sulla base del mondo, e infine che egli si nutre dell'essere come le ombre, in Omero, si nutrono del sangue dei vivi<sup>72</sup>.

Nella sua comprensione ontologica dell'esistenza, Sartre infatti, era partito dalla contrapposizione fra l'esser-per-sé, che è l'essere della coscienza, e l'essere-

<sup>67</sup> Ivi, p. 95.

<sup>68</sup> *Ibidem*.

<sup>69</sup> M. Merleau-Ponty, *Le polemiche sull'esistenzialismo*, in Id., *Senso e non senso*, a cura di P. Caruso, Milano, il Saggiatore, 2016, p. 96.

<sup>70</sup> *Ibidem*.

<sup>71</sup> *Ibidem*.

<sup>72</sup> *Ibidem*.

in-sé, che è l'essere del fenomeno. Il suo intento era stato quello di interrogarsi sul senso profondo di questi due tipi d'essere e sul senso dell'essere in generale, in quanto orizzonte in cui si danno queste due modalità che appaiono come radicalmente separate. Egli era consapevole che il problema da affrontare era «quello di spiegare come queste due zone [potessero] essere poste sotto la stessa rubrica»<sup>73</sup> e si era trovato di fronte ad un problema analogo a quello riscontrato da Cartesio, quando si era dovuto occupare della relazione dell'anima con il corpo. Se tuttavia, nei suoi scritti giovanili si era messo sulla scia del filosofo moderno, elaborando una sua teoria dell'immaginazione<sup>74</sup>, nell'esposizione programmatica del suo testo di fenomenologia ontologica, egli provava ad assumere, invece, la lezione heideggeriana, affermando che «non bisogna prima separare i due termini del rapporto per poi provare a congiungerli di nuovo», ma bisogna partire da un concreto che rappresenti «la totalità sintetica di cui la coscienza, come il fenomeno, non costituiscono che i momenti»<sup>75</sup>. La dichiarazione di voler partire da un intero restava, tuttavia, nell'orizzonte sartriano, solo programmatica, in quanto l'atteggiamento interrogativo al quale il filosofo ricorreva per cogliere il senso profondo del rapporto uomo-mondo, presupponeva «un essere che interroga e un essere che è interrogato»<sup>76</sup> e lasciava emergere che siamo circondati dal nulla. «La condizione necessaria perché sia possibile dire "non" – infatti – è che il non-essere sia presenza continua, in noi e al di fuori di noi, che il nulla abiti l'essere»<sup>77</sup>. Sartre identificava la prima condotta nullificatrice nella libertà dell'uomo, intesa come nientificazione.

È su questo tentativo di ricucire lo strappo fra essere in sé ed esser per sé radicando queste due modalità d'essere nella concretezza dell'esser-nel-mondo e provando a gettare un ponte attraverso la libertà come nullificazione che si focalizzerà la critica di Merleau-Ponty.

Si racconta che quest'ultimo, scomparso prematuramente il 6 maggio del '61, morisse avendo fra le mani la *Diottrica* di Cartesio<sup>78</sup>. Si può intercettare proprio in questo interesse per il testo cartesiano la manifestazione di un'attenzione per una visione del reale, inteso come sistema di relazioni e come

<sup>73</sup> J.P. Sartre, *L'essere e il nulla*, tr.it. a cura di G. Del Bo, Milano, Bompiani, 2021, p. 37.

<sup>74</sup> *Ibidem*.

<sup>75</sup> *Ibidem*.

<sup>76</sup> Ivi, p. 39.

<sup>77</sup> Ivi, p. 46.

<sup>78</sup> Cfr. C. Lefort, *Maurice Merleau-Ponty*, in M. Merleau-Ponty, *Oeuvres*, Paris, Gallimard, 2010, p. 13. Sull'interpretazione merleau-pontyniana di Cartesio si veda: P. Pazienti, *Oltre il dualismo. Merleau-Ponty interprete di Descartes*, Milano, Mimesis, 2022.

tentativo di andare oltre il dualismo sartriano, pensando insieme quelle polarità che nell'ontologia sartriana appaiono contrapposte e incomunicabili.

Come è evidente già a partire dalla *Fenomenologia della percezione*, piuttosto che partire dalla scissione fra un essere in sé ed un essere per sé, Merleau-Ponty, infatti, parte dalla relazione. «Il mondo fenomenologico non è essere puro, ma il senso che traspare all'intersezione delle mie esperienze e all'intersezione delle mie esperienze con quelle altrui, grazie all'innestarsi delle une con le altre»<sup>79</sup>.

Il senso non nasce dall'atto di un soggetto puro volontaristico, quindi, ma nel frammezzo, nella rifrazione. È questa aspirazione alla totalità che spinge Merleau-Ponty, nella sua elaborazione della soggettività, a fare riferimento ad un altro Cartesio, non quello del dualismo che va sanato, ma quello della relazione e della rifrazione prismatica che viene alla luce nella diottrica.

È scavando nel non detto di questo Cartesio, che Merleau-Ponty proverà a descrivere il rapporto del soggetto al mondo, facendo derivare da esso il suo modo di intendere la politica e il suo metodo, come chiaramente si evince dal carteggio che, nel 1953, segnò la rottura dell'amicizia e della collaborazione con Jean Paul Sartre.

All'accusa da parte di questi, nel tesissimo clima dell'incipiente Guerra Fredda, «di abdicare in circostanze in cui bisogna decidersi come uomo, come francese, come cittadino e come intellettuale, usando la [...] “filosofia” come alibi»<sup>80</sup>, il filosofo risponderà appunto con un richiamo all'intero e alla complessità della situazione e dei suoi interni rimandi, provando ad andare oltre il monismo heideggeriano attraverso una mediazione di Cartesio con Hegel. Così Merleau-Ponty nella sua lettera dell'8 luglio 1953.

In una situazione mondiale tesa, anche senza minimamente immaginare che l'URSS tiri tutte le file, è artificiale – e artificioso – agire come se i problemi si presentassero ad uno ad uno, e risolvere in una serie di problemi locali ciò che è storicamente un insieme. [...] Impegnandosi su ogni avvenimento, quasi si trattasse di un test di moralità, facendo tua, senza rendertene conto o senza dirlo ai lettori, una politica, ti sottrai a cuor leggero a un *diritto di rettifica* [...]. Ecco perché più volte ho suggerito di non assumere posizioni affrettate nella rivista, ma piuttosto di realizzare studi di insieme, in breve di mirare più alla testa che al cuore del lettore – cosa che per giunta è più nel nostro stile e in quello della rivista. In ciò intravedevo quel gesto da scrittore, che consiste nell'esercitare l'andirivieni fra l'avvenimento e la linea generale, piuttosto che affrontare (nell'immaginario) ogni evento come se fosse decisivo, unico, irreparabile. Questo metodo è più vicino alla politica del tuo metodo dell'*engagement continuo* (nel senso cartesiano)<sup>81</sup>.

<sup>79</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione* (1945), a cura di A. Bonomi, Milano, il Saggiatore, 1980, p. 29.

<sup>80</sup> Sartre a Merleau-Ponty 1, in «Aut-Aut», n. 381, marzo 2019, p. 23.

<sup>81</sup> Merleau-Ponty a Sartre 1, in «Aut-Aut», n. 381, marzo 2019, p. 35.

*L'engagement* aveva sostenuto il filosofo nella conferenza su *Filosofia e politica oggi* – di cui è riportata una sintesi nella lettera – «non può spingersi fino al terreno degli eventi sul quale i due blocchi realmente si trovano»<sup>82</sup> e «non può arrivare fino al punto di accettare, anche provvisoriamente, i dilemmi provocati dalla politica odierna»<sup>83</sup>, ma consiste nel calarsi nelle complesse trame del mondo, senza mai perdere di vista l'intreccio fra l'oggi e l'orizzonte complessivo.

Pur senza poter, tuttavia, entrare nel merito di questa contrapposizione, mi piace chiudere questo contributo evidenziando come l'orientamento dello sguardo verso i diversi volti di Cartesio determini lo stare al mondo complessivo dei tre filosofi e il loro modo di intendere la politica. In quella che Paul Valéry aveva definito la “pluralità di Cartesio” si nasconde, infatti, la complessità della modernità, che non può essere messa da parte né quando si assume un atteggiamento di oltrepassamento, né quando si prova a rimetterla in gioco, facendosi carico delle sue fragilità.

<sup>82</sup> M. Merleau-Ponty, *Riassunto della conferenza [“Filosofia e politica”]*, in «Aut-Aut», n. 381, marzo 2019, p. 51.

<sup>83</sup> *Ibidem.*



# La catastrofe della modernità: guerra e rivoluzione

Luca Salza

*The catastrophe of modernity: War and revolution*

*Abstract:* The Great War was the apocalypse of modernity because it destroyed faith in man's continuous march of progress through the centuries. Amidst the barbarity unleashed by the Great War, it is a matter of examining, alongside Walter Benjamin, the question of whether a "new positive conception of barbarity" might not be enabled to emerge. The "positive" character of barbarity is brought to light by art, by certain artists and by revolutionaries (given the depth of the roles played by politics and aesthetics in the modern world). It is they who begin the work of re-creation in, and upon, the ruins. This article identifies 1917 as the moment of epochal rupture.

*Keywords:* Barbarism; Progress; Desertion; 1917; Communism.

«Dicebat Bernardus Carnotensis nos esse quasi nanos gigantium humeris insidentes, ut possimus plura eis et remotiora videre, non utique proprii visus acumine, aut eminentia corporis, sed quia in altum subvehimur et extollimur magnitudine gigantea»: è un pensiero molto noto che Giovanni di Salisbury attribuisce a Bernardo di Chartres. In esso c'è l'idea, pietra angolare di ogni umanesimo, che la cultura è il frutto di un'accumulazione costante di conoscenze, per cui i moderni, pur essendo dei "nani" rispetto agli antichi, possono comunque superarli e quindi *progredire* perché portano delle nuove, seppur più piccole, pietre alla diuturna costruzione della civiltà umana.

Nelle pagine che seguono vorrei tentare di dimostrare che questa idea classica di modernità come certezza di un progresso continuo salti in aria nei campi di battaglia della Prima Guerra mondiale. La Grande Guerra, come mostra efficacemente Emilio Gentile, si configura, in effetti, come l'apocalissi della modernità<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> E. Gentile, *L'apocalisse della modernità: la Grande Guerra per l'uomo nuovo*, Milano, Mondadori, 2008.

I lunghi mesi che vanno dall'agosto del 1914 al novembre del 1918, e oltre<sup>2</sup>, si configurano davvero come una catastrofe. Fin dai primi giorni dopo le dichiarazioni di guerra, gli scontri sui campi di battaglia sono dei veri e propri massacri: il 22 agosto 1914 – in una sola triste giornata! – muoiono 27.000 soldati, contando solo le perdite francesi<sup>3</sup>. Qualche anno dopo, nel 1916, a Verdun moriranno più di 300.000 uomini, e, durante la battaglia della Somme, i caduti saranno quasi 450.000. La battaglia della Somme inizia, tra l'altro, con un'esplosione spaventosa. I soldati britannici innescano un esplosivo di 27 tonnellate che crea un cratere, che si può vedere ancora oggi con tutte le precauzioni del caso, di quasi 90 metri di diametro e 22 di profondità, a La Boisselle, vicino ad Albert, in Piccardia. Quanti corpi avrà sepolto per sempre l'esplosione? In quel primo giorno di battaglia – ancora una volta, solo in una giornata! – l'esercito britannico perde 58.000 soldati, tra feriti e morti, questi ultimi saranno 19.240<sup>4</sup>.

Cosa rivelano queste cifre, fra i tanti esempi dell'industrializzazione dei massacri, caratteristica della Grande Guerra?

La Grande Guerra costituisce un'apocalissi perché si presenta, nel suo dipanarsi stesso, cioè fin da subito, come una "guerra di sterminio". Pierre Brizon, deputato al Parlamento francese, la definisce così in un discorso alla Camera nel 1916. Sul fronte occidentale, fra l'agosto 1914 e il novembre 1918, muoiono in media 2700 uomini al giorno. È una guerra in cui saltano tutte le strategie razionali, in cui pare diradarsi anche l'obiettivo della guerra, la conquista di territori, la vittoria finale: sono scontri che portano i contendenti – in chiaro: gli uomini sul terreno – solo nell'abisso del nulla. I soldati vanno in guerra per morire, soltanto per questo<sup>5</sup>.

Per penetrare nel carattere apocalittico della guerra moderna occorre, a mio avviso, leggere e rileggere *Voyage au bout de la nuit* (1932). Céline, soldato di quella guerra, l'esprime, con dolore estremo, in maniera talvolta lucidissima

<sup>2</sup> La Germania firma l'armistizio l'11 novembre a Rethondes, armistizio che marca la vittoria delle forze dell'Intesa. Tuttavia la guerra non finisce. Le smobilitazioni degli eserciti delle forze occidentali saranno particolarmente lente e anche parziali protrandosi fino al 1921, ma soprattutto la guerra continua sul fronte dell'Est, in Europa e Asia, in modo violento fino al 1923, inaugurando poi un secolo di violenze dappertutto nel mondo. Si veda il libro di F. Lagrange, Ch. Bertrand, C. Lachèvre et E. Ranvoisy (a cura di), *À l'est, la guerre sans fin 1918-1923*, Paris, Gallimard, 2018,

<sup>3</sup> Cfr. J.-M. Steg, *Le Jour le plus meurtrier de l'histoire de France. 22 août 1914*, Paris, Fayard, 2013.

<sup>4</sup> Nella vasta bibliografia su questa lunghissima battaglia si veda: G. Sheffield, *The Somme*, London, Cassell, 2003; R. Prior, T. Wilson, *The Somme*, Yale University Press, 2006; J. Keegan, *Il volto della battaglia - Azincourt, Waterloo, la Somme*, traduzione di F. Saba Sardi, Milano, Il Saggiatore, 2010.

<sup>5</sup> Cfr. J. Vioulac, *Métaphysique de l'Anthropocène. Nihilisme et totalitarisme*, Paris, PUF, 2023, p. 115.

talaltra allucinata. Il protagonista del romanzo, Ferdinand Bardamu, prima di attraversare altre esperienze catastrofiche, vede nella guerra la prima immagine dell'apocalisse, in cui è piombato il mondo moderno. La guerra è l'inizio del suo "viaggio" perché è essa che misura tutti gli orrori del secolo, è essa che ne rivela il senso. È a Barbagny che Bardamu scopre la notte densa, fitta: la notte nera del «fronte occidentale»: «De toute cette obscurité si épaisse qu'il vous semblait qu'on ne reverrait plus son bras dès qu'on l'étendait un peu plus loin que l'épaule, je ne savais qu'une chose, mais cela alors tout à fait certainement, c'est qu'elle contenait des volontés homicides énormes et sans nombre»<sup>6</sup>.

La guerra è una *notte oscura*, colma di pulsioni di morte (evidente la lettura dei testi freudiani da parte di Céline). È stato un comandante "saligaud", Pinçon, a inviare il suo reggimento a Barbagny. Dove si trova esattamente Barbagny?

Allez-vous-en tous ! Allez rejoindre vos régiments ! Et vivement ! qu'il gueulait.

- Où qu'il est le régiment, mon commandant ? qu'on demandait nous...

- Il est à Barbagny.

- Où que c'est Barbagny ?

- C'est par là !

Par là, où il montrait, il n'y avait rien que la nuit, comme partout d'ailleurs, une nuit énorme qui bouffait la route à deux pas de nous et même qu'il n'en sortait du noir qu'un petit bout de route grand comme la langue<sup>7</sup>.

Con Céline è sempre molto complicato individuare i luoghi geografici. Spesso inventa dei nomi, come nel caso di Barbagny o di Noirceur-sur-Lys, per raccontarci qualcosa della sua poetica e della sua visione del mondo. A proposito di Barbagny, si tratta delle Fiandre, dove Céline è stato ferito gravemente, ma non sappiamo dove situare questa località, o forse sì, almeno se l'interpretiamo allegoricamente. Il povero Bardamu è frastornato. Quando il comandante gli ordina di marciare verso Barbagny, nella "notte enorme" non sa dove muoversi ed esclama allora: «*Allez donc le chercher son Barbagny dans la fin d'un monde!*»<sup>8</sup>. A me sembra che Barbagny sia impossibile da localizzare giacché è il nome dell'apocalisse in corso. Non si riesce a trovare non solo perché siamo nella "notte" (titolo del romanzo), nel nero più nero, ma perché la guerra, cioè: la catastrofe, è dappertutto: «partout un tir immense, dont on ne sortirait pas, ni les uns ni les autres»<sup>9</sup>. L'esperienza di

<sup>6</sup> L.-F. Céline, *Voyage au bout de la nuit*, préface et édition H. Godard, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 1981, pp. 23-24.

<sup>7</sup> Ivi, p. 22.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> Ivi, p. 65.

Bardamu al fronte è solo il primo incontro che i “miserabili” come lui hanno con la storia del XX secolo. Il confronto diretto con la guerra, come dice Bardamu, lo ha “sverginato”: «Rien à dire. Je venais de découvrir d'un coup la guerre tout entière. J'étais dépucelé»<sup>10</sup>. Da quel momento in poi, dopo lo “sverginamento”, Bardamu e gli altri poveri, abitanti del suo mondo – sempre barcollanti, in bilico costante fra la sopravvivenza e la morte – scopriranno altri volti macabri di questo secolo: la colonizzazione in Africa, la vita moderna nelle metropoli e nelle fabbriche degli Stati Uniti, la condizione economica e sociale delle periferie parigine, che gli faranno capire che la violenza continua, che «la guerra ne passait pas»<sup>11</sup>.

«La guerra non passava»: il romanzo di Céline non è importante perché semplicemente sostiene il carattere apocalittico della guerra, ma perché soprattutto vede nella Grande Guerra l'inizio di un'era propriamente catastrofica. In altri termini, Bardamu è del tutto cosciente del fatto che la catastrofe della guerra non termina con la fine della guerra: egli si confronterà con la “guerra” durante tutta la sua esistenza, anche lontano dai campi di battaglia delle Fiandre. Questa coscienza può maturare solo ponendosi fra gli ultimi della società, Ferdinand è Bardamu perché è fra coloro che non cessano di portare ogni santo giorno il “barda”, la pesante bisaccia da soldato, sulle loro spalle, sui loro nervi fragili, anche quando apparentemente non si spara più. Sono i «miteux», come li chiama Céline<sup>12</sup>. Talvolta gli capita di dover partire in guerra, per servire una patria che li ha sempre dimenticati e disprezzati:

C'est vrai, t'as raison en somme, que j'ai convenu, conciliant, mais enfin on est tous assis sur une grande galère, on rame tous à tour de bras, tu peux pas venir me dire le contraire!... Assis sur des clous même à tirer tout nous autres! Et qu'est-ce qu'on en a? Rien! Des coups de trique seulement, des misères, des bobards et puis des vacheries encore. On travaille! qu'ils disent. C'est ça encore qu'est plus infect que toute reste, leur travail. On est en bas dans les cales à souffler de la gueule, puants, suintants des rouspignolles, et puis voilà! En haut sur le pont, au frais, il y a les maîtres et qui s'en font pas, avec des belles femmes roses et gonflées de parfums sur les genoux. On nous fait monter sur le pont. Alors, ils mettent leurs chapeaux haut de forme et puis ils nous en mettent un bon coup de la gueule comme ça: «Bandes de charognes, c'est la guerre! qu'ils font. On va les aborder, les saligauds qui sont sur la patrie n° 2 et on va leur faire sauter la caisse! Allez! Allez! Y a de tout ce qu'il faut à bord! Tous en chœur! Gueulez voir d'abord un bon coup et que ça tremble: Vive la Patrie n° 2!! Qu'on vous entende de loin!

<sup>10</sup> Ivi, p. 13.

<sup>11</sup> Ivi, p. 20.

<sup>12</sup> Secondo Henri Godard, il termine «miteux», una parola che deriva dal linguaggio dei poveri, indica perfettamente la situazione, mista di sfruttamento, ingiustizia, sfortuna, che vivono i poveri: cfr. il suo libro *Voyage au bout de la nuit de Louis-Ferdinand Céline*, Paris, «Foliothèque», 1991, p. 26.

Celui qui gueulera le plus fort, il aura la médaille et la dragée du bon Jésus! Nom de Dieu! Et puis ceux qui ne voudront pas crever sur mer, ils pourront toujours aller crever sur terre où c'est fait bien plus vite encore qu'ici!

— C'est tout à fait comme ça!» que m'approuva Arthur, décidément devenu facile à convaincre<sup>13</sup>.

Bardamu e la gente come lui passano le loro esistenze a penare nelle stive delle navi finché, un bel giorno, quelli di sopra, quelli che stanno sempre sul ponte della nave, con delle belle ragazze in braccio (sembra di vedere un quadro di Grosz), si ricordano di loro, li tirano fuori dalle galere e li mandano in guerra. I «miteux» diventano soldati senza sapere perché, lo fanno, a oltranza, fino a morire, dilaniati in un campo di patate, scomparendo senza lasciare traccia. Una fine quasi logica di una vita misera e già anonima. Bardamu e gli altri passano senza soluzione di continuità dal lavoro massacrante in un'officina o in una fattoria ai lavori forzati in trincea. Se sopravvivono alla guerra, riprenderanno il loro piccolo posto nel gregge dei lavoratori poveri. *Voyage au bout de la nuit* celebra una sorta di fratellanza tra gli esclusi dalla società. Essi condividono un destino comune di lavoro, umiliazione, sofferenza e guerra. Sotto le armi scoprono che la notte in cui sono immersi si diffonde ovunque: la catastrofe è permanente. I poveri sono sempre sotto il torchio della vita. Quando riesce ad evadere dalla guerra, Bardamu spera di trovare un po' di luce. Eppure, una volta negli Stati Uniti, non può che constatare la persistenza della catastrofe:

En somme, tant qu'on est à la guerre, on dit que ce sera mieux dans la paix et puis on bouffe cet espoir-là comme si c'était du bonbon et puis c'est rien quand même que de la merde. On n'ose pas le dire d'abord pour dégoûter personne. On est gentil somme toute. Et puis un beau jour on finit quand même par casser le morceau devant tout le monde. On en a marre de se retourner dans la mouscaille<sup>14</sup>.

La catastrofe è la «mouscaille» in cui i poveri trascinano la loro vita. La guerra è un disastro, il lavoro è un disastro, tutta la vita moderna è un disastro. Céline abbraccia il punto di vista dei poveri, si identifica con loro perché sono i poveri a vivere nella loro carne questa verità. La distruzione che Bardamu vede nella guerra – villaggi spazzati via, corpi esplosi, foreste ridotte in cenere – è la rivelazione del nostro tempo. In altre parole, Céline ci costringe a dire che la guerra non è una parentesi mostruosa, né tanto meno un errore di qualche «sonnambulo»<sup>15</sup>. I poveri lo sanno meglio di chiunque altro, perché

<sup>13</sup> L.-F. Céline, *Voyage au bout de la nuit*, op. cit., pp. 6-7.

<sup>14</sup> Ivi, p. 234.

<sup>15</sup> Mi riferisco al libro di Christopher Clark, *I sonnambuli. Come l'Europa arrivò alla Grande Guerra*, tr. it. di D. Scaffei, Bari, Laterza, 2013.

sperimentano la violenza direttamente, faccia a faccia, in prima linea, durante la guerra, e anche ogni giorno di pace, quando sono nella loro solita prigionia, a faticare per pochi spiccioli, a tremare per un sì o un no, ad aspettare un letto in ospedale, a vivere in un'attesa interminabile di giorni, settimane, mesi.

Dentro questo punto di vista, assolutamente non privilegiato, si potrà capire che a morire sui campi di battaglia non sono solo vite, paesaggi, cose. La Grande Guerra distrugge anche ogni certezza del progresso. In un testo del 1933, *Esperienza e povertà*, Walter Benjamin osserva che la Grande Guerra ha imposto una nuova condizione agli esseri umani. Di fronte alla spaventosa panoplia di armi e alle nuove strategie messe in atto da questa guerra, come le trincee, i gas, la potenza inaudita delle granate, la comparsa degli aerei sui campi di battaglia e la furia di tutte le altre invenzioni tecniche, l'uomo è molto piccolo: «Una generazione, che era andata a scuola ancora con il tram a cavalli, stava, sotto il cielo aperto, in un paesaggio in cui niente era rimasto immutato tranne le nuvole, e nel centro – in un campo di forza di esplosioni e di correnti distruttrici – il minuto e fragile corpo umano»<sup>16</sup>.

Il destino dell'uomo è ora, sempre e completamente, nelle mani della tecnica. La scienza e la tecnica, dispiegate in modo massiccio sui campi di battaglia, e la produzione di macchine sempre più potenti, stanno distruggendo l'umanità. La scienza, che alla fine del secolo precedente aveva l'ambizione di esaltare l'uomo, con l'orrore vissuto tra il 1914 e il 1918 lo rende invece piccolo come una formica o una talpa. Infatti, la “povertà” dell'uomo di cui parla Benjamin si riferisce a una crisi radicale dell'umanesimo. Il principio stesso dell'umanesimo, che può essere riassunto nella formula di Giambattista Vico sulla convertibilità tra verità e fatto, è andato in frantumi. I campi della Grande Guerra hanno reso questa idea obsoleta. Di fronte alla grandezza della tecnica, l'uomo ha una triste rivelazione: non può più *fare* nulla, non può più *sapere* nulla. Il progresso continuo, al quale aveva fatto credere una certa filosofia della storia, finisce. Finisce la stessa civiltà europea, come scriverà Paul Valéry subito dopo la fine della guerra<sup>17</sup>.

È notevole e orribile che la Prima Guerra mondiale, frutto di un progresso prodigioso delle forze e delle forme produttive, abbia dato origine a immagini e concetti di questo tipo. Ha provocato un cortocircuito temporale: gli esseri

<sup>16</sup> W. Benjamin, *Esperienza e povertà*, in Id., *Opere complete*, V, ed. it. a cura di E. Ganni, con la collaborazione di H. Riediger, Torino, Einaudi, 2003, p. 540.

<sup>17</sup> P. Valéry, *La crise de l'esprit*, in Id., *L'Europe et l'esprit. Écrits politiques 1896-1945*, édition établie et annotée par P. Cattani, Paris, Gallimard, 2020.

umani pensavano di essere all'apogeo della loro storia, per poi ritrovarsi, nel giro di pochi mesi, espulsi da quella storia, a combattere contro il fango, in gallerie improvvisate, per terra, nella merda e fra topi e pulci che li tormentano, perché la loro storia è stata inghiottita nelle fauci delle macchine belliche.

La Grande Guerra è l'apocalissi della modernità perché distrugge la fiducia nel progresso continuo che aveva contraddistinto la marcia umana nei secoli. La «povertà» di cui parla Walter Benjamin significa che l'uomo è sprofondata nella barbarie. Per Benjamin, alla luce giustamente dell'industrializzazione dei massacri della guerra, la catastrofe è la stessa storia umana, nel suo tentativo di andare sempre avanti, di *progredire*. Il ventesimo secolo è catastrofico perché costituisce un'accelerazione inedita di questo progresso. In tal senso la guerra non rappresenta una "crisi", cioè, come dicevano i medici greci, il cambiamento improvviso e inaspettato della nostra salute da uno stato positivo a uno grave. Gli orrori perpetrati durante il primo conflitto mondiale sono commisurati allo sviluppo dei metodi della produzione industriale. La distruzione di vite tra il 1914 e il 1918 è, insomma, l'inevitabile risultato del "progresso". Ecco perché la Grande Guerra non è una "rottura" nella storia. Essa s'iscrive nel destino istoriale della cultura occidentale: è il sigillo dell'affermazione planetaria della volontà di possesso e di sfruttamento delle cose e degli uomini da parte dell'Occidente. L'industrializzazione della morte durante la Grande Guerra ha, infatti, una lunga storia alle spalle (in Occidente e soprattutto nelle regioni extraeuropee) ed è la strada che conduce verso massacri ancora più abominevoli (qui e altrove): Nagasaki e Hiroshima derivano dalle battaglie combattute in Occidente tra il 1914 e il 1918. Quello che si vede, quello che *si sente*, «in Flanders fields», a Ypres, il 22 aprile 1915, il giorno del «primo uso massiccio del gas in un combattimento»<sup>18</sup>, si materializza dopo, anche e soprattutto al di fuori dei campi di battaglia, a Auschwitz, Treblinka e su intere città, a Hiroshima, Berlino e Dresda, e continua ancora.

In effetti, la catastrofe non termina con la fine della Seconda Guerra mondiale, quando si conclude quella che gli storici hanno definito la «guerra civile europea»<sup>19</sup>. Come scrive Etienne Balibar, la Grande Guerra non «passa»<sup>20</sup>. Gli stermini del ventesimo secolo sono legati in modo diretto con la Prima Guerra

<sup>18</sup> Cfr. P. Sloterdijk, *Luftbeben. An des Quellen des Terrors*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2002.

<sup>19</sup> Cfr. E. Traverso, *À feu et à sang. De la guerre civile européenne 1914-1945*, Paris, Éditions Stock, 2007.

<sup>20</sup> E. Balibar, *1914: une guerre qui n'est jamais «passée»?*, in Id., *Histoire interminable. D'un siècle l'autre. Ecrits I*, Paris, La Découverte, 2020, pp. 43-49.

mondiale. È in questa prospettiva che la catastrofe non si definisce più come un evento, come, cioè, una rottura nella continuità della storia. La catastrofe è, invece, questa continuità stessa. Una «guerra che non passa» è una catastrofe continuamente attuale. È la fine sempre presente, ma mai consumata. Come propone Luigi Cortesi<sup>21</sup>, si può allora dire che la catastrofe arriva fino alla nostra situazione attuale, a quello che chiamiamo globalizzazione, con le guerre e i disastri umanitari ed ecologici che l'accompagnano, dall'Amazzonia al Bangladesh, passando per le isole di Hawaii e il Ruanda.

Benjamin è un segnalatore d'incendio (segnala la catastrofe in cui ci sta inghiottendo la guerra, la malattia del secolo e oltre), ma allo stesso tempo cerca di capire se nella «barbarie» ci siano nuove possibilità. Infatti, dal suo punto di vista, negli anni Trenta, dopo la Grande Guerra, nel bel mezzo di una feroce crisi economica, nel momento in cui Hitler ha avuto accesso alla Cancelleria tedesca, alla vigilia di altri massacri ancora più abominevoli, la barbarie non è solo «distruttiva». Anzi, è proprio quando tutto è distrutto, quando il vecchio mondo, e la sua cultura in particolare, è stato rovinato, quando siamo nel deserto, che la barbarie può costituire, in modo solo apparentemente paradossale, un terreno di coltura «fertile». In effetti, allorché Benjamin parla della barbarie inaugurata dalla Grande Guerra, lo fa anche per introdurre una «nuova concezione positiva della barbarie». Il carattere «positivo» della barbarie è portato alla luce dall'arte, da alcuni artisti e forse anche dai rivoluzionari (dato il profondo coinvolgimento tra politica ed estetica nel mondo moderno). Sono loro che, nelle rovine, sulle rovine, ricominciano a *creare*.

La «povertà» dell'essere umano cosificato, mutilato, offeso, rimpicciolito, implica la fine di ogni tentativo di fare «esperienza». La possibilità di fare esperienza è stata consumata per sempre nel nostro mondo. Tuttavia, un nuovo ambiente spogliato di tutti i suoi orpelli, totalmente vuoto, offre la possibilità di creare di nuovo. La «povertà» non è pura ignoranza o inesperienza, ma piuttosto il risultato dell'indigestione di troppa «cultura» e di troppo «uomo». La «povertà» è disgusto e stanchezza per il vecchio mondo<sup>22</sup>. La barbarie «positiva» è allora la distruzione del disastro. Questo «grande disgusto culturale» ci permette di esplorare possibilità radicalmente nuove, di scoprire il mondo

<sup>21</sup> Luigi Cortesi, *Storia del comunismo. Da Utopia al Terrore sovietico*, Roma, Manifestolibri, 2010, p. 288. Dello stesso autore, più particolarmente sul disagio che vive la nostra civiltà, si veda *Storia e catastrofe. Sul sistema globale di sterminio*, Roma, Manifestolibri, 2004. Cortesi è stato anche il fondatore di «Giano. Pace, ambiente, problemi globali», una importante rivista che ha provato a far dialogare marxismo, ecologia e pacifismo.

<sup>22</sup> Cfr. A. Brossat, *Le grand dégoût culturel*, Paris, Seuil, 2008.

da zero, come gli esperimenti *muti* dei bambini e dei barbari. La catastrofe di Babele permette di far fiorire nuovi balbettii: la barbarie “positiva” non è un ritorno al mondo originario, ma la possibilità di inventare una “nuova lingua” in qualsiasi momento.

Questa “nuova lingua” (il riferimento è alla cosiddetta “lettera del veggente” di Rimbaud) viene parlata, da qualche parte, nel 1917. Nel 1917 accade qualcosa. Dopo tre anni di una guerra terribile, i soldati esausti e vessati si allontanano dal conformismo che li ha schiacciati agli ordini delle élite al potere. Si accendono speranze di possibili vie d’uscita dalla guerra. Scoppiano rivolte negli eserciti come gli ammutinamenti dello Chemin de Dames in Francia (primavera 1917). Ci sono scioperi nelle fabbriche delle grandi città (a Parigi, a Torino nell’agosto 1917, dove esplose un’insurrezione su larga scala<sup>23</sup>). In settembre, la Sinistra di Zimmerwald, cioè le correnti del movimento operaio organizzato che hanno continuato ad opporsi alla guerra ad onta delle diverse “unions sacrées”, convoca una nuova conferenza a Stoccolma. In Italia, dopo i fatti di Torino, si registra l’episodio di Caporetto, una sorta di “sciopero” dei soldati nel bel mezzo di una offensiva militare, una gigantesca ritirata<sup>24</sup>. Negli stessi giorni, più o meno, inizia il processo rivoluzionario in Russia. Una rivoluzione che è innanzitutto uno straordinario rifiuto della guerra.

La Grande Guerra ci offre infatti l’immagine di una catastrofe storica su scala globale, inizio di un secolo che sarà poi tutto segnato da crimini di massa e disastri di ogni tipo, ma ci lascia anche l’immagine *salvifica* di fraternizzazioni, ammutinamenti, rivolte e persino quella dell’ultima grande rivoluzione in Occidente.

È nel 1917, dopo tre anni di sottomissioni, di morti e di lutti, che riemergono delle contro-condotte, individuali e collettive, che mettono in questione la guerra. La tremenda brutalizzazione delle condizioni di guerra, l’industrializzazione dei massacri, i livelli estremi raggiunti dalla “mobilitazione totale” non sono riusciti ad abolire completamente la possibilità di nuovi modi di esistere, di una nuova creazione.

La “nuova lingua” nasce, tuttavia, non nel segno della continuità storica, ma interrompendola. Contrariamente a quanto predicava il movimento

<sup>23</sup> Cfr. P. Spriano, *Storia di Torino operaia e socialista. Da De Amicis a Gramsci*, Torino, Einaudi, 1972, pp. 392-431; A. Monticone, *Il socialismo torinese ed i fatti dell’agosto 1917*, in Id., *Gli italiani in uniforme 1915/1918. Intellettuali, borghesi e disertori*, Bari, Laterza, 1972.

<sup>24</sup> Nella sterminata bibliografia su Caporetto rinvio almeno a A. Barbero, *Caporetto*, Bari, Laterza, 2017, anche per i riferimenti agli studi più recenti sull’argomento.

operaio ufficiale, che resta nell'omogeneità della storia – per questo accetta la guerra, inserendosi nella storia maggiore – *il momento 1917* è il desiderio di lasciarsi la storia alle spalle. Come dice Badiou a proposito di Malevic, si tratta di interrompere la ripetizione<sup>25</sup>. Nel 1917 si realizza un «atto nuovo», il secolo inventa una «nuova nascita». Si tratta di compiere, una volta per tutte, l'imperativo: «Cancella gli antichi giorni». La rivoluzione è, per dirla, con Malevic «un giorno nuovo nel deserto».

È importante sottolineare che *il momento 1917* squarcia la vuota omogeneità del tempo dentro il deserto. In quest'ottica, la rivoluzione si configura, essa stessa, come catastrofe. Il comunismo che viene elaborato dentro quella rivoluzione è la sospensione del tempo, esso significa l'avvento *cataclismatico* di un'altra era *oltre* la storia, di un nuovo tempo messianico che rompe radicalmente la continuità della storia e della civiltà. Il comunismo, come teoria e prassi assolutamente *inedite e inaudite*, viene fabbricato dentro la catastrofe della guerra come un'altra catastrofe. Il comunismo è catastrofico nel senso che è un arresto di ciò che sta accadendo e di ciò che è accaduto. In termini più semplici, il comunismo nasce in questa guerra per combattere la violenza nel mondo e per salvare l'umanità dal suo destino apocalittico.

Il comunismo è lo scenario e la sceneggiatura di una nuova era, inedita e catastrofica: un'altra apocalissi della modernità. Il comunismo è la fine del mondo perché, al suo inizio, si è presentato come l'ultima possibilità di salvare il mondo (dalla carestia, dall'umiliazione umana, dalla guerra di sterminio, ecc.). Non è un caso che il primo decreto che vara il nuovo governo rivoluzionario russo sia il “decreto della pace”, l'indomani stesso della presa del Palazzo di Inverno. Il decreto suggella la fine immediata di ogni ostilità ed è la ragione principale del successo dell'azione dei bolscevichi dentro il processo rivoluzionario: sono i più decisi e i più coerenti nello stabilire il legame fra l'instaurazione di un nuovo potere e la fine della guerra. Per questo la Rivoluzione russa è, prima di ogni altra cosa, una rivoluzione contro la guerra.

In un mondo *coperto* dalla guerra, dentro una modernità annodata all'idea di progresso, questo tentativo di fermare la guerra, o meglio: di fermare la storia, cioè questo tirare il freno d'emergenza di una locomotiva diretta verso il disastro finale, rappresenta una vera e propria *breccia* politica e filosofica:

L'umanità, la cui intera civiltà va ora in rovina, è minacciata dal completo annientamento. C'è una sola forza che può salvarla, ed è il proletariato. Il vecchio ordine capitalista non esiste più,

<sup>25</sup> A. Badiou, *Le Siècle*, Paris, Seuil, 2005.

non può più esistere. Il risultato finale del sistema di produzione capitalistico è il caos. E tale caos può essere sopraffatto soltanto dalla classe più vasta, dalla classe che produce, dalla classe operaia. Essa deve creare l'ordine autentico, l'ordine comunista. Deve distruggere il dominio del capitale, *rendere impossibile la guerra*, abolire le frontiere degli stati, mutare il mondo intero in un'unica comunità cooperativa, rendere realtà la fratellanza e la libertà dei popoli. Il comunismo sta ora sorgendo dalle rovine del capitalismo; la storia non offre nessun'altra via per l'umanità. Gli opportunisti che continuano utopisticamente a richiedere la ricostruzione della società capitalistica per rimandare la nazionalizzazione, non fanno che prolungare il processo di dissoluzione, che comporta il pericolo della rovina totale. La rivoluzione comunista è nel contempo il migliore e l'unico metodo con cui si può *salvare* la forza produttiva più importante – il proletariato – e con essa la società stessa<sup>26</sup>.

Si tratta di una breccia perché la Rivoluzione russa produce una lacerazione nell'ordine del tempo, come indica precisamente questa citazione tratta dalla Piattaforma dell'Internazionale Comunista approvata nel primo congresso del marzo 1919. Probabilmente non esiste un altro documento ufficiale del movimento operaio in cui questa tensione escatologica e universalistica del comunismo venga espressa con tanta energia e precisione. La Piattaforma esprime la consapevolezza che l'umanità e l'intera Terra potrebbero scomparire se l'attuale sistema sociale e politico, basato sulla guerra, continuasse e se il comunismo non venisse a *salvare* il mondo rinnovando le relazioni sociali su scala globale. La pace di Versailles non è la fine della guerra, come oggi sappiamo e come Lenin comprende subito. È un altro episodio della guerra, della divisione del bottino tra gli Stati capitalisti. Non può durare. Non ci può essere una pace duratura in un regime capitalista. La guerra sarà *impossibile* soltanto quando il vecchio ordine rovinerà. È così che il comunismo si presenta al mondo come la fase estrema della storia, oltre la storia, l'ultima possibilità di fermare la catastrofe.

Non sto discutendo quanto accade dopo il 1917, ma il trattato di pace che i rivoluzionari firmano con gli Imperi centrali a Brest-Litovsk il 3 marzo 1918, conferma ancora l'idea che l'intento principale della rivoluzione è quello di mettere fine alla guerra. La delegazione sovietica accetta delle condizioni per la pace particolarmente pesanti, se non umilianti: oltre a dover pagare una cospicua indennità di guerra (circa sei miliardi di marchi), la Russia perde la Polonia Orientale, la Lituania, la Curlandia, la Livonia, l'Estonia, la Finlandia, l'Ucraina e la Transcaucasia. Complessivamente la pace di Brest-Litovsk strappa alla Russia 56 milioni di abitanti (pari al 32% della sua popolazione)

<sup>26</sup> La citazione è tratta dalla *Piattaforma dell'Internazionale Comunista*, approvata dal I Congresso. Il testo, datato 4 marzo 1919, è scritto da Bucharin e Eberlein (corsivo mio).

e la priva di un terzo delle sue strade ferrate, del 73% dei minerali ferrosi, dell'89% della produzione di carbone e di 5.000 fabbriche. Inoltre il governo russo rinuncia ad ogni idea di poter riprendere la guerra: la resa è completa. Lenin definisce queste condizioni per la pace come degli atti di pirateria. Ma accetta tutto, anche contro la volontà del resto del nuovo potere bolscevico, che vuole continuare la guerra, non più al fianco dell'Intesa, ma per la "rivoluzione". Invece Lenin ritiene che bisogna proprio fermarla, questa maledetta guerra. Accetta, quindi, ogni condizione che viene imposta al suo governo.

In questo senso, egli costituisce un «magnifico esempio» per tutta l'umanità, come diranno qualche mese dopo i surrealisti e diverse avanguardie in Francia, impegnati in un'altra polemica contro il loro governo guerrafondaio e colonialista. In effetti, qualche anno dopo la Grande Guerra, dei gruppi dell'avanguardia redigono un volantino contro la guerra nel Rif in Marocco. Il testo di intitola «La révolution d'abord et toujours». L'esercito francese è intervenuto in Africa a sostegno della Spagna, che si trova in difficoltà di fronte alla resistenza della popolazione del Rif. Le avanguardie proclamano la loro «rivolta logica» contro il colonialismo. Per fare ciò, da un punto di vista filosofico, colpiscono innanzitutto l'idea di modernità, definendosi «barbari»:

Nous sommes certainement des Barbares puisqu'une certaine forme de civilisation nous écoëure. Partout où règne la civilisation occidentale toutes attaches humaines ont cessé à l'exception de celles qui avaient pour raison d'être l'intérêt, «le dur paiement au comptant». Depuis plus d'un siècle la dignité humaine est ravalée au rang de valeur d'échange. Il est déjà injuste, il est monstrueux que qui ne possède pas soit asservi par qui possède, mais lorsque cette oppression dépasse le cadre d'un simple salaire à payer, et prend par exemple la forme de l'esclavage que la haute finance internationale fait peser sur les peuples, c'est une iniquité qu'aucun massacre ne parviendra à expier. Nous n'acceptons pas les lois de l'Économie ou de l'Échange, nous n'acceptons pas l'Esclavage du Travail, et dans un domaine encore plus large nous nous déclarons en insurrection contre l'Histoire. L'Histoire est régie par des lois que la lâcheté des individus conditionne et nous ne sommes certes pas des humanitaires, à quelque degré que ce soit<sup>27</sup>.

Il balzo all'indietro, il rifiuto della storia e, più in generale, della certezza del progresso fanno volgere lo sguardo delle avanguardie verso quanto sta accadendo in Russia:

C'est notre rejet de toute loi consentie, notre espoir en des forces neuves, souterraines et capables de bousculer l'Histoire, de rompre l'enchaînement dérisoire des faits, qui nous

<sup>27</sup> Volantino del 26 luglio 1925, scritto e firmato insieme dai surrealisti e dai membri di *Clarté*, e poi dai membri di *Philosophies* e dai belgi di *Correspondance*, riprodotto nel quinto numero de *La Révolution Surréaliste*, il 15 ottobre 1925.

fait tourner les yeux vers l'Asie. Car en définitive, nous avons besoin de la Liberté, mais d'une Liberté calquée sur nos nécessités spirituelles les plus profondes, sur les exigences les plus strictes et les plus humaines de nos chairs (en vérité ce sont toujours les autres qui auront peur). L'époque moderne a fait son temps. La stéréotypie des gestes, des actes, des mensonges de l'Europe a accompli le cycle du dégoût. C'est au tour des Mongols de camper sur nos places.

Perché l'arrivo dei mongoli in Europa potrebbe costituire, contrariamente ad una lunga tradizione eurocentrica, una chance per la libertà? L'Oriente è dappertutto, proclamano i firmatari del testo, perché rappresenta il conflitto della metafisica contro i suoi nemici. Mi sembra evidente che, nell'Oriente, le avanguardie vedono la possibilità di un'altra filosofia, un'altra maniera di vivere, oltre la storia della civiltà occidentale. In effetti, le avanguardie possono invertire un vecchio stereotipo occidentale, quello dei barbari "distruttori", dando, come suggerisce anche Benjamin, un valore "positivo" alla barbarie perché i barbari sono oggi coloro che, come i bolscevichi, non fanno più la guerra. I "distruttori", invece, continuano a farla: sono i francesi e gli altri occidentali legati alle logiche della guerra e della sottomissione dei popoli extraeuropei, nonostante tutte le loro noiose geremiadi postbelliche. Il trattato di Brest-Litovsk lo dimostra:

Le magnifique exemple d'un désarmement immédiat, intégral et sans contre-partie qui a été donné au monde en 1917 par LÉNINE à *Brest-Litovsk*, désarmement dont la valeur révolutionnaire est infinie, nous ne croyons pas *vo*tre France capable de le suivre jamais.

Per le avanguardie, il valore rivoluzionario del disarmo che Lenin accetta a Brest-Litovsk è "infinito" poiché incarna nel senso più completo del termine il rifiuto di tutto il vecchio mondo. I rivoluzionari russi lasciano ai tedeschi e ai loro alleati tutto ciò che vogliono, tutto il loro mondo, tutto il mondo che i capitalisti amano, il vecchio mondo che ha prodotto il disastro della guerra: le fertili terre dell'Ucraina, i prodotti minerali, le armi, soprattutto tutte le armi. Il disarmo è davvero sconcertante per l'epoca (ed ha un valore temporale duraturo). I bolscevichi sembrano dire ai generali tedeschi: prendete le nostre armi, non ci interessa più. Questo disarmo esprime un nuovo, inedito modo di stare al mondo. I bolscevichi decidono davvero di fermare tutto; lasciano la distruzione ai tedeschi.

La famosa abilità strategica di Lenin non consiste più, dunque, nella sua capacità di analizzare le situazioni sociali e storiche e di tracciare linee guida per l'attività del partito e dello Stato, ma piuttosto in questo esempio di *abbandono* totale. Lenin sembra davvero voler disertare il mondo. Sebbene i bolscevichi lo abbiano poi dimenticato, le avanguardie sono rimaste fedeli a

questa lezione. La posta in gioco in questo volantino è proprio la diserzione del mondo: «Nous n'acceptons pas les lois de l'Économie ou de l'Échange, nous n'acceptons pas l'Esclavage du Travail, et dans un domaine encore plus large nous nous déclarons en insurrection contre l'Histoire».

Dentro l'orrore della storia, nell'apocalisse della modernità, a Brest-Litovsk, si è intravista, per qualche mese, la possibilità di un'altra catastrofe: l'irruzione di un altro tempo nella storia. Il rifiuto totale e incondizionato delle armi e delle leggi dell'Economia che ne presiedono la produzione è, in effetti, assolutamente intempestivo. Brest-Litovsk oggi è in Bielorussia, fra la Polonia, la Russia e l'Ucraina: qui la guerra imperversa ancora ai giorni nostri<sup>28</sup>. Se non è dato pensare che questa guerra attuale possa trasformarsi in una rivoluzione contro la guerra, tuttavia Brest-Litovsk sta comunque là come una sopravvivenza del passato, per indicarci una strada *im*-possibile, l'unica percorribile per fermare la catastrofe in corso, la strada del “*détachement absolu*”, la strada della diserzione.

<sup>28</sup> Come fa notare la rivista «Limes», 7/22, queste terre sono già state l'epicentro della Prima e della Seconda Guerra mondiale. L'invasione dell'Ucraina da parte dell'esercito russo il 24 febbraio 2022 è, da una parte, una continuazione di una «guerra grande» nel cuore dell'Europa, da un'altra parte, è anche la ripercussione del trattato di pace di Brest-Litovsk: Putin afferma, qualche giorno prima dell'invasione, che l'Ucraina moderna è stata creata da «Lenin e dalla Russia comunista» «strappando territori alla Russia». Per il capo del Cremlino quelle scelte sono state un «errore» al quale egli cerca di porre rimedio.

## POSTFAZIONE

### Dalle genealogie del moderno alla colonialità

*Luca Scafoglio*

*Afterword: From genealogies of modernity to coloniality*

*Abstract:* The essay primarily discusses three main concepts of genealogy: as an inquiry into the emergence and constitution of the human being (Masullo), as a reconstruction of a certain state of conflicting forces (Foucault), and as the “history of the origin” (*Urgeschichte*) of the social relation of domination (Adorno). All three establish genealogy as a decisive moment in the self-understanding of the modern world, at the intersection of ethics and critique, description and prescription/evaluation. On the other hand, if the research of Frankfurt Critical Theory already identifies the nexus of open violence and praxis of abstraction at the basis of the modern world, the theories of decoloniality, which were elaborated between the latter part of the last century and the beginning of our century, expose the very idea of “genealogy” to a fundamental displacement and deconstruction, in the light of “colonial difference”, so that the complicity of genealogy, enlightenment, and modernization is broken, and the “darker side of western modernity” (Mignolo), a colonial and imperial one, is brought to light.

*Keywords:* Genealogy; Masullo; Foucault; Adorno; Modernity/Coloniality.

#### 1. *Una genealogia dell’umano*

In *Antimetafisica del fondamento*, Aldo Masullo rileva come la filosofia non costituisca una ricerca «genetica, storica», ma «genealogica, fondamentale», in quanto «ricerca il fondamento dell’umano nelle svariate modalità del suo determinarsi»<sup>1</sup>. In luogo della connessione di determinazioni ‘fattuali’, che rientrano di volta in volta nei diversi campi disciplinari, rileva un differente ordine di condizioni, “momenti”, i quali, pur conservando un qualche riferimento all’empiria, non vi appartengono compiutamente. Di una simile “genealogia” Masullo traccia un raccordo “a doppio filo” con «l’umano», che di quella non costituisce solo il campo di riflessione, ma anche il soggetto ri-

<sup>1</sup> A. Masullo, *Antimetafisica del fondamento*, Napoli, Guida, 1971, p. 75.

flettente. Perciò essa è «anamnesi»<sup>2</sup>. La consapevolezza – la vita – propriamente umana, pur sorgendo in forza di una sequenza di condizioni e mutamenti empiricamente dati e accertabili, di ordine biologico o psicologico, tuttavia non è a quella riducibile: lo “scarto”, il «salto» che con questa si produce dà luogo ad un diverso ordine di realtà, alla luce del quale gli stessi momenti “cronologicamente” precedenti, ciascuno singolarmente e nel loro nesso, risultano ristrutturati. A tale ordine di grandezze appartengono il “patico” e la “comunità”, sul cui nesso e divaricazione Masullo ha riflettuto sin nei suoi ultimi testi e interventi<sup>3</sup>.

Certo la distinzione genealogico/genetico rivela la sua matrice fenomenologico-heideggeriana: se è introdotta a commento di alcuni luoghi hegeliani – in particolare della *Scienza della logica*, letti in chiave di «tematizzazione dell’origine dell’uomo»<sup>4</sup> –, è però recepita dall’“incontro con Heidegger” di Beaufret. Questi nella *Preface* alla traduzione francese, da lui curata, di *Der Satz vom Grund*, chiarisce che, mentre tracciare la genesi significa «dipanare una sequenza di trasformazioni attraverso le quali si effettua il passaggio da uno stato all’altro conformemente a delle leggi naturali», la genealogia «comporta un’ermeneutica più essenziale», un «senso della filiazione che avvicina all’origine ciò che è sorto dall’origine, e così la mantiene all’opera anche nell’estremo allontanamento»<sup>5</sup>. Qui è il carattere «trasformativo», della genealogia, per cui essa, mentre riporta alla luce il fondamento, lo fa valere – principio dell’unico compito e unica etica del pensiero che Masullo per suo conto pare disposto a concedere. La fenomenologia in questione è quella ‘revisionata’, del tardo Husserl, autore della *Crisi delle scienze*, e soprattutto di Heidegger: per Beaufret, si tratta di individuare, innanzitutto a partire da *Essere e tempo*, un peculiare «avvicinarsi all’origine attraverso una meditazione interrogante l’inizio»<sup>6</sup>, che riporta la riflessione filosofica non sul terreno del “mondo di vita”, ma, attraverso il confronto con «i Greci», su quello della “questione dell’essere”. Di contro, in Masullo, in luogo del nesso ontologico che si distende tra analitica dell’esistenza e storia dell’essere, la genealogia si fa

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> Cfr. A. Masullo, *L’arcisenso. Dialettica della solitudine*, Macerata, Quodlibet, 2018.

<sup>4</sup> Id., *Antimetafisica del fondamento*, cit., p. 107.

<sup>5</sup> J. Beaufret, *Le principe de raison. Préface*, in M. Heidegger, *Le principe de raison*, tr. fr. di A. Préau, Paris, Gallimard, 1962, poi in J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger. Approche de Heidegger*, Paris, de Minuit, 1974, pp. 52-69, qui p. 54 (traduzione LS, come in tutti i casi in cui non si dà edizione italiana); cfr. A. Masullo, *Antimetafisica del fondamento*, cit., p. 75.

<sup>6</sup> J. Beaufret, *Le principe de raison*, cit., p. 62.

antropologia, meglio, «la vera antropologia». Diviene cioè «genealogia dell'umano»: «ricerca dei modi essenziali dai quali scaturisce permanentemente»<sup>7</sup>, cui è piegata la stessa ricezione heideggeriana.

Si apre con ciò un campo di tensione. Da un canto, in Masullo il tema genealogico – il fondamento dell'umano – costituisce ciò dinnanzi a cui la filosofia è ogni volta convocata. In tal senso, richiama che «“genealogia” è il termine di cui Platone fa uso per indicare il rapporto delle idee con la realtà»<sup>8</sup>. Dall'altro, la consapevolezza genealogica – o la sua versione più acuta – pare conservare un rapporto privilegiato con la modernità. Tale momento di discontinuità emerge nella discussione sul “medio”. Mentre nella riflessione premoderna l'ontologia di matrice parmenidea «rimaneggiata» da Platone e Aristotele identifica l'operare della ragione – il medio, appunto – con una «struttura profonda dell'essere», quale fondamento «necessario e necessitante»<sup>9</sup>, la modernità separa, provando poi a raccordarle, le dimensioni del necessario e del contingente, in modo che la prima si faccia carico – dischiuda – la seconda. Essa «registra la crisi della ragione necessaria», sicché «per la modernità, *il mondo è sempre in via di farsi*»<sup>10</sup> – il che non toglie, evidentemente, che, una volta isolata l'«umana operazione del ragionare», questa non possa essere di nuovo proiettata a struttura della realtà e principio della sua articolazione totale, andando incontro a nuove crisi.

## 2. Demitologizzazione

Il testo platonico reca traccia anche di un diverso significato della “genealogia”. Nel *Timeo*, prima che abbia inizio l'esposizione del mito cosmogonico, che sotto forma di «narrazione» «presentava come distesa nel tempo la storia della generazione del mondo che era in realtà accaduta prima e fuori dal tempo», e «la drammatizzava con grandi personificazioni metaforiche»<sup>11</sup>, prima tra tutte quella del demiurgo, γενεαλογεῖν allude alla formulazione di genealogie di altro ordine, cioè di rapporti di discendenza, che rimandano ad

<sup>7</sup> A. Masullo, “Viventi vissuti”: per una genealogia dell'umano. In dialogo con Aldo Masullo, a cura di L. Scafoglio, in «Shift. International Journal of Philosophical Studies», 2, 2017, pp. 189-207, qui p. 198.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> A. Masullo, *Stati di nichilismo*, Napoli, Paparo, 2013, p. 13.

<sup>10</sup> Ivi, pp. 18, 21.

<sup>11</sup> M. Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino, “Appendice 2 – Il mondo”.

avvenimenti ritenuti «i più antichi» (τὰ ἀρχαιότατα), risalgono a dei e semidei, nel quadro di un «raccontare storie» (μυθολογεῖν), ritenute prossime alle favole<sup>12</sup>. Appartiene alla genealogia la commistione di generazione e discendenza – “origine” dunque – umana e divina: essa rientra nella sfera del mito, meglio, ne riassume la specifica concezione di “causa” quale «entità che materialmente ne produce un’altra, per lo più biomorficamente generandola». Dove prevale l’«antropomorfismo genealogico», la relazione causale diviene «evento meraviglioso di riproduzione sessuale», «divina genealogia»<sup>13</sup>. È l’impronta della città arcaica, che si regge sulle relazioni patriarcali di parentela: “genealogia” è qui la designazione dell’appartenenza del singolo uomo al suo *génos*, allude all’origine nel senso del “discendere da”, sicché «l’uomo senza genealogia era nulla e il suo atto privo di qualsiasi importanza»<sup>14</sup>.

Se il testo platonico può prendere le distanze da simili concezioni, è anche in forza di un processo di astrazione già in corso, che esso spinge ulteriormente in avanti. A Ecateo di Mileto si fa risalire uno dei primi tentativi di sottrarre la genealogia al campo del mito, secondo un’opera di «ricostruzioni di miti», che «sostituisce ai racconti tradizionali» – così quando rilegge la figura di Cerbero, il cane a tre teste posto da Eracle all’ingresso dell’Ade, nei termini di un orribile serpente, chiamato da tutti “cane dell’Ade” per via del suo veleno mortale. La sostituzione di contenuti soprannaturali con altri tratti dall’esperienza quotidiana si regge da ultimo sul «razionalismo» che egli fa valere contro la credenza dell’oltretomba: con questo, «è lo stesso mondo del mito che viene messo fuori discussione con il trasformarlo in comune regno umano», è «la dissoluzione della tradizione, in quanto essa tradizione è fondamento della religione»<sup>15</sup>. Non è però forse un caso se gli elementi di una concezione positiva, che dovrebbe subentrare a quella mitica, si ritrovino piuttosto nelle *Periegesi*, sul piano di una descrizione geografico-etnologica, che non nelle stesse *Genealogie*<sup>16</sup> – come se la genealogia non fosse riscattabile e, forse, al livello di razionalizzazione impegnato, non lo fosse compiutamente la stessa

<sup>12</sup> Platone, *Timeo*, 22a-b. Vedi anche ivi, 23b («Pertanto codeste vostre genealogie, che tu, o Solone, ora esponevi, poco differiscono dalle favole dei fanciulli»), e, nel quadro del racconto cosmogonico di *Timeo*, la genealogia degli dei, ivi, 40e-41a. Edizioni di riferimento: Plato, *Platonis Opera*, ed. J. Burnet, Oxford UP, 1903; Platone, *Timeo*, tr. it. di C. Gerratano, in Id., *Opere*, Roma-Bari, Laterza, 1993, vol. 6.

<sup>13</sup> A. Masullo, *Metafisica*, Mondadori, Milano 1980, p. 50.

<sup>14</sup> Ivi, p. 14. Masullo cita qui da F. Châtelet, *Naissance de l’histoire*, Paris, de Minuit, 1962, pp. 46-48.

<sup>15</sup> A. Momigliano, *Il razionalismo di Ecateo di Mileto*, in «Atene e Roma», XII, 3, 1931, poi in poi in *Terzo contributo alla storia degli studi classici*, tomo I, Roma, Storia e Letteratura, 1966, pp. 323-333, qui p. 327.

<sup>16</sup> Ivi, p. 328.

dimensione storico-cronologica, diversamente da quella spaziale. Spetterà alla teoria critica far poi rilevare il sussistere, nel segno dell'ambiguità, del vincolo mitico delle categorie, così dell'ordine, dell'illuminismo<sup>17</sup>.

### 3. *Tra critica ed etica*

La crisi della “ragione in quanto fondamento necessitante” è pur sempre connessa con profonde trasformazioni sociali, persino «antropologiche»<sup>18</sup>, così come la liberazione dell'empiria, in primo luogo quella naturale, il cui disincantamento impone la ristrutturazione della metafisica, sedimentantesi nelle cattedrali filosofiche del XVII secolo. Solo in un secondo momento – su uno sfondo complesso, nel quale rientra anche la conquista coloniale – il nuovo sapere, legato com'era all'ascesa della borghesia, «dovette in qualche modo unificarsi con la coscienza storica»<sup>19</sup>. È nel quadro dell'Illuminismo – continua Troeltsch, avviando così una profonda revisione interpretativa riguardo al supposto carattere “antistorico” della cultura illuministica – che viene definendosi la storia come scienza<sup>20</sup> e sorge la filosofia della storia. Su tale terreno, e più propriamente su quello della Rivoluzione e di fronte ad essa, il discorso filosofico moderno viene riformulandosi, fissandosi al nesso di critica e storia – *Aufklärung*. Attorno alla Rivoluzione quale «segno rammemorativo, dimostrativo, prognostico» – come «spettacolo» – la modernità si qualifica nel senso di una peculiare consapevolezza storica, campo di irradiazione della domanda sull'attualità – «che cosa succede oggi?» – a questione della storia

<sup>17</sup> «Le categorie in cui la filosofia occidentale definiva l'ordine eterno della natura, segnavano i punti già occupati da Ocnos e Persefone, Arianna e Nereo [...] così l'inesauribile ambiguità dei demoni mitici si spiritualizzò nella forma pura delle essenze ontologiche. Da ultimo, con le idee di Platone, anche le divinità patriarcali dell'Olimpo sono investite dal logos filosofico»: M. Horkheimer - Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Amsterdam, Querido, 1947 (*Philosophische Fragmente*, ciclostilato, Institut für Sozialforschung, New York 1944), poi in Id., *Gesammelte Schriften*, Bde. 1-19, hrsg. v. G. Schmid Noerr, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1985-1996 (= HGS), Bd. 3, pp. 21-22; *Dialettica dell'illuminismo*, tr. it. di R. Solmi, Torino, Einaudi, 1997, pp. 13-14.

<sup>18</sup> Cfr. M. Horkheimer, *Egoismus und Freiheitsbewegungen. Zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», V, 2, 1936, poi in HGS, Bd. 4, pp. 9-88; *Egoismo e movimenti di libertà. Sull'antropologia dell'epoca borghese*, in Id., *Teoria critica. Scritti 1932-1941*, a cura di A. Schmidt, tr. it. di G. Backhaus, Torino, Einaudi, 1974, vol. 2, pp. 3-81. Sulla revisione cui l'“antropologia” va incontro in ambito francofortese, cfr. S. Breuer, *Kritische Theorie. Schlüsselbegriffe, Kontroversen, Grenzen*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, pp. 97 *et sequitur*.

<sup>19</sup> E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, Tübingen, Mohr, 1922; *Lo storicismo e i suoi problemi*, tr. it. a cura di G. Cantillo, F. Tessitore, vol. 1, Napoli, Guida, 1989, p. 65.

<sup>20</sup> G. Cantillo, *Ernst Troeltsch*, Napoli, Guida 1979, p. 53.

e della sua traiettoria<sup>21</sup>. Non si tratta qui di seguire dinamiche e tensioni di disincantamento e re-incantamento, momento empirico e momento razionale, attorno alle quali si svolge la filosofia della storia e il rapporto tra questa e la storiografia come disciplina<sup>22</sup>. Conviene piuttosto rilevare come alla luce di tale tracciato della coscienza storica, e come sottoponendolo ad una forte torsione, Nietzsche operi la riscrittura della nozione di “genealogia”. Nella lettura che ne ha offerto Foucault, essa designa una pratica del sapere storico – o del «senso storico» – volta non a convalidare la persistenza di una «identità originaria», ma a svelarla come «costruita pezzo per pezzo a partire da figure che le erano estranee»<sup>23</sup>. Mentre mette a nudo l’origine come «chimera», meglio forse «urpseudos»<sup>24</sup>, il suo campo è costituito piuttosto dalla *Herkunft* e dalla *Entstehung*: la prima riporta una condizione data alla «dispersione» – finanche sub-individuale – degli accadimenti come alla sua «provenienza», alle contingenti intersezioni di sequenze e concatenazioni da cui quella risulta; la seconda designa propriamente i modi della sua «emergenza» quale ricomposizione di «un certo stato delle forze», in cui ne va, da ultimo, di un «rapporto di dominazione» e di «violenza» «fatta alla violenza»<sup>25</sup>. Si tratterà dunque di sciogliere valori e tratti antropologici nelle pratiche sociali, prima ancora nei processi anonimi, “microfisici”, che in quelli si fissano. Con la genealogia così intesa, la stessa idea di “critica” – così come è concepita a partire dall’architettura della *Critica della ragion pura* – va incontro ad una rimodulazione. Nei termini in cui è teorizzata e praticata dallo stesso Foucault, essa sarà «genealogica nelle sue finalità e archeologica nel suo metodo»<sup>26</sup>: archeologica in quanto assume il suo oggetto, i discorsi, non immediatamente come rappresentazioni da ricondurre a strutture e «condizioni di validità», atemporali, ma «eventi storici» di cui indagare le «condizioni di realtà» e gli effetti<sup>27</sup>; genealogica

<sup>21</sup> M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?* (1984), in Id., *Dits et écrits*, édition établie sous la direction de D. Defert et F. Ewald avec la collaboration de J. Lagrange, Paris, Gallimard, 1994, vol. 4, pp. 679-688; *Che cos'è l'Illuminismo?*, tr. it. in Id., *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste*, vol. 3, a cura di A. Pandolfi, Milano, Feltrinelli, 1998, pp. 253-261, qui 253-255, 257-258.

<sup>22</sup> Cfr. E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, tr. it. cit., vol. 2, Napoli, Guida, 1991.

<sup>23</sup> M. Foucault, *Nietzsche, la généalogie et l'histoire*, in Id., *Dits et écrits*, cit., vol. 1, pp. 1004-1024; *Nietzsche, la genealogia, la storia*, tr. it. in Id., *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, a cura di M. Bertani, Torino, Einaudi, 2001, pp. 43-64, qui p. 45.

<sup>24</sup> Th. W. Adorno, *Zur Philosophie Husserls* [1937], in Id., *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. R. Tiedemann, Bde. 1-20, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1970-1986 (= AGS), Bd. 20/1, pp. 46-118, qui p. 84.

<sup>25</sup> M. Foucault, *Nietzsche, la généalogie et l'histoire*, tr. it. cit., pp. 50, 52-53.

<sup>26</sup> Id., *What is Enlightenment?*, in *The Foucault Reader*, ed. by P. Rabinow, New York, Pantheon Books, 1984; *Che cos'è l'illuminismo?*, tr. it., in Id., *Archivio Foucault*, vol. 3, cit., pp. 217-232, qui p. 228.

<sup>27</sup> *Ibidem.*; Id., *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969; *L'archeologia del sapere*, tr. it. di G. Bogliolo, Mila-

in quando, individuando nella loro emergenza stati di forze, «coglierà, nella contingenza che ci ha fatto essere quello che siamo, la possibilità di non essere più», «i punti in cui il cambiamento è possibile e auspicabile»<sup>28</sup>.

In un certo senso, anche quella proposta da Foucault costituisce una “genealogia dell’umano”, in verità però in un’accezione ampiamente differente: ché qui non si tratta di fissare la permanenza delle condizioni che rendono possibile quel particolare «modo di funzionare», «l’umano» appunto, o «la soggettività», quale «continuo ripossedere se stessi [...] continuo rimuginare la propria esperienza»; ne va piuttosto di scioglierlo nelle condizioni – esse stesse mutevoli, in primo luogo pratiche discorsive nella loro dinamica conflittuale e selettiva – e modi della sua variazione e mutamento, di cui “l’uomo”, prima quale campo epistemico, poi di disciplinamento<sup>29</sup>, costituisce una figura specifica. Certo vale la pena di chiedersi se entrambe le tracce di riflessione non presentino momenti di difficoltà e di ‘rischio’, che insistono proprio sul nesso di genealogia e critica, nel punto di raccordo tra analisi descrittiva e riflessione normativa. Da un canto, infatti, la prospettiva foucaultiana è apparsa oscillare tra decisionismo e criptonormativismo – come subendo i limiti dell’eredità nietzscheana, per cui vale «il dominio come una categoria positiva del potere»<sup>30</sup>.

Dall’altro, la proposta di Masullo sembra segnata da una certa diversità di accenti. In alcuni luoghi, essa pare prioritariamente volta a delimitare e assicurare lo specifico piano genealogico di riflessione, rispetto a illegittimi ‘sconfinamenti’ da parte di considerazioni ritenute di ordine empirico, oppure rispetto a commistioni tra grandezze appartenenti ai due ambiti; pare dunque restia a ricavare dalla riflessione genealogica conseguenze di ordine direttamente etico-sociale. Da qui la presa di distanza dalla nozione dell’“inumano” – così come è presente, esemplarmente, in Adorno, o ritorna in discussioni più recenti<sup>31</sup> –, in qualche modo ‘declassata’ e consegnata quasi ad un piano

no, Rizzoli, 1980, p. 170.

<sup>28</sup> M. Foucault, *What is Enlightenment?*, tr. it. cit., pp. 228-299.

<sup>29</sup> Cfr. Id., *Le mots et le choses*, Paris, Gallimard, 1966; *Le parole e le cose. Un’archeologia delle scienze umane*, tr. it. di E. Panaitescu, Milano, BUR, 2006; Id., *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975; *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, tr. it. di A. Tarchetti, Torino, Einaudi, 1976.

<sup>30</sup> R. Mordacci, *Critica e utopia. Da Kant a Francoforte*, Roma, Castelvecchi, 2023, p. 76.

<sup>31</sup> Cfr. Th.W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1951, poi in AGS, Bd. 4, p. 40; *Minima moralia*, tr. it. di R. Solmi, Torino, Einaudi, 1954, p. 26, e C. Galli, *Premessa. L’inumano, e oltre*, in V.M. Bonito, N. Novello, *Età dell’inumano. Saggi sulla condizione umana*, Roma, Carocci, 2005, pp. 7-18.

di fatto prefilosofico, livellata a mero giudizio di valore. Di contro, si ribadisce: «L'umano non ha qui» – cioè nell'indagine dello stesso Masullo – «una connotazione etica, ha una connotazione puramente antropologica»<sup>32</sup>. La vita “falsa” (*falschen*), o “lesa” (*beschädigten*) – così come si lascia intendere alla luce dello svolgimento originale cui il teorema della reificazione va incontro in ambito francofortese – è pur sempre vita eminentemente umana: l'accento cade dunque piuttosto sul continuum dell'umano, sul suo fungere quale vita “vissuta”, cioè sentita e portata a consapevolezza, anche nelle situazioni e condizioni più avverse e malgrado ogni sua lesione – finché umano si dà.

D'altro canto, tali luoghi sono senz'altro da leggere alla luce di una linea di problematizzazione, attorno alla quale si svolge l'intera riflessione di Masullo, che sin da principio ha sottoposto il tema del “fondamento” ad un dislocamento «dalla dimensione teoretica [...] a quella etica»<sup>33</sup>. Nel terzo dei saggi pubblicati sotto il titolo di *Stati di nichilismo*, risalente al 1996, l'Autore avverte come costitutiva della cultura – quindi non suo semplice «elemento» – sia la «forma del morale», di cui la norma è solo l'esito o il «sintomo». La “cultura” in questione non si identifica con un universo culturale positivo, storicamente dato, ma allude al «mondo» dell'umano, ad un suo modo «autentico», quale «modo culturale di esistere»<sup>34</sup>. Essa pare di pertinenza non genetico-empirica, ma genealogica. È dunque tanto più significativo che vi appartenga una «normatività dell'uomo come uomo», nella quale la norma è non codice, ma «solo l'ideale tensione nel cercare in ogni frammento di umanità il trascendimento verso l'infinitamente differenziata eppur comune universalità dell'umano»<sup>35</sup>. Tra tale «piano di normatività» e quello dell'«uomo come cittadino di un particolare Stato», come membro di un particolare insieme politico o sociale, non si dà “semplicemente” una differenza tra livelli della riflessione, di ordine logico-epistemico e strutturale, ma all'osservatore e all'attore essa si impone quale «inevitabile frattura, talora drammatica», quindi conflitto – esemplare la vicenda di Antigone, una volta che le leggi divine siano intese non nel senso del vecchio ordine socio-culturale indebolito di fronte all'ascesa del nuovo ordine della *polis*, ma «secondo un senso che trascende la loro positività e

<sup>32</sup> A. Masullo, “*Viventi vissuti*”, cit., p. 206.

<sup>33</sup> B. Moroncini, *L'altra mente. Il fondamento tra l'alterità ristretta e l'alterità generale* in *Theatrum mentis. Saggi sul pensiero di Aldo Masullo*, a cura di G. Cantillo, D. Giugliano, Milano, Mursia, 2014, pp. 76-87, poi in *Comunità. Figure e problemi*, a cura di L. Scafoglio, Pompei (Na), Kaiak Edizioni, 2024, pp. 19-38, qui p. 31.

<sup>34</sup> A. Masullo, *Stati di nichilismo*, cit., pp. 103-104.

<sup>35</sup> Ivi, p. 105.

la positività di qualsiasi legge»<sup>36</sup>. Insiediata com'è nella costituzione culturale dell'umano, l'istanza etica restituisce il codice alla sua mera positività, ai suoi elementi di limitatezza e arbitrio, evidenti quando le prescrizioni di ruolo «invadono i luoghi» della consapevolezza etica, i quali sono sottoposti ad una «espropriazione sociale», che si impone all'esistenza come «inautenticità»<sup>37</sup>.

Si dischiudono forse qui due direzioni di ricerca, “annodate” l'una all'altra, ma diversamente orientate e solo in parte complementari. Nell'una, la tesi secondo la quale «alla struttura dell'etica appartiene la parità»<sup>38</sup> va incontro ad una più pronunciata proiezione politica: il «fondamento nascosto», una volta che sia identificato con la comunità quale priorità genealogica dell'intersoggettività, o «intersoggettività originaria», «si pone come dovere e come telos, come termine ideale dell'agire dell'individuo, la cui dignità di uomo si afferma proprio nella decisione di spezzare l'egoismo ponendosi a servizio della comunità» stessa<sup>39</sup>. Risiederebbe qui la traccia di «una possibile fondazione dell'etica», che si lascia ricongiungere col progetto politico di una società di liberi e eguali<sup>40</sup>. Svolto nell'altra direzione, il pensiero della comunità, intesa quest'ultima quale costitutiva «esperienza dell'estreaneo» che è anche – e primieramente – l'«intraneo», dischiude il «paradosso dell'individuo come singolarità, come esistenza», «come differenza»<sup>41</sup>. Tener fede alla comunità implica allora mantenerla aperta nella sua stessa possibilità di perdersi, quale istanza di spossessamento tanto del soggetto autocentrato quanto dell'insieme della macchina sociale, riconoscendola e facendola valere proprio quando “è perduta”, vale a dire come «umanità», «depotenziata», «la quale tuttavia, per quanto umiliata e offesa, continua a vivere»<sup>42</sup>.

#### 4. *Urgeschichte del dominio*

Nell'ambito della teoria critica inaugurata da Horkheimer e Adorno, Benjamin e Marcuse, la direttrice di una riflessione genealogica andrà rinve-

<sup>36</sup> Ivi, pp. 105-106.

<sup>37</sup> Ivi, pp. 108-109.

<sup>38</sup> Ivi, p. 99.

<sup>39</sup> G. Cantillo, *Con sé / oltre sé. Ricerche di etica*, Napoli, Guida, 2009, p. 14; cfr. anche ivi, p. 76.

<sup>40</sup> Ivi, pp. 15-16.

<sup>41</sup> B. Moroncini, *L'altra mente*, cit., pp. 28, 30, 34.

<sup>42</sup> A. Masullo, *Il senso del fondamento*, ed. a cura di G. Cantillo, C. de Luzenberger, Napoli, Editoriale scientifica, 2007 (1 ed. Napoli, 1967), p. 40.

nuta sullo sfondo di una acuta consapevolezza dei modi di compromissione del pensiero col dominio, tale da minare ogni possibilità di tematizzazione fenomenologico-esistenziale e antropologica dell'umano – come se vi inerisse, più o meno residualmente, una pretesa di *intentio recta*<sup>43</sup>. Una simile “genealogia come teoria critica”, che è anche “genealogia della teoria critica”, si lascia cogliere – senza che la nozione peraltro ricorra – nel campo di intersezione, sovrapposizione e di nuovo sfasatura di *Urgeschichte* e *Naturgeschichte*. Varrà tradurre la prima con “storia dell'origine” – né “protostoria” né “storia primordiale”, giacché entrambe le formulazioni, in demarcazione dalla fattuale *Vorgeschichte* – “preistoria” –, rischiano di offrirne, con l'immediato riferimento ad una “storia prima della storia”, una sorta di “duplicato” speculativo, che rimandi ad un qualche evento, dimensione o “fenomeno” “originario”, “fondamentale”, “costituente”, passato eppure ritornante nella storia. “Storia dell'origine” deve invece chiarire che «la stessa *Urgeschichte* [...] reca in sé il motivo della storia»<sup>44</sup>.

Ne va, insomma, all'altezza di *Dialettica dell'illuminismo*, in un qualche modo non dimentico della traccia nietzscheana, della dissoluzione dell'origine nella storia: in luogo del “fenomeno originario” (*Urphänomen*), viene un complesso in cui è “condensato” un accadere anonimo e molteplice, solo in parte accertabile, rimandante a tempi e spazi anche parecchio distanti tra loro, e “solidificantesi” nella ripetizione, dove peraltro il confine tra “realmente accaduto”, vissuto e retrospettivamente immaginato rimane instabile. Non si tratta “solo” di seguire «le fila della ragione [...] e dello spirito borghese», retrocedendo ben al di qua della crisi del mondo feudale<sup>45</sup>: di far rilevare l'emergenza dei modi dell'astrazione nella prassi – sacrificio, scambio –, l'intreccio di questi col dominio – proprietà e comando –, procedendo lungo la linea – certo spezzata – di dispiegamento della società mercantile, sin nell'antichità, sino all'emergenza del mondo “borghese” ionico, che prende distanza dalla Grecia arcaica e prelude al trionfo commerciale e imperiale di Atene. Proprio il confronto di questo mondo con le formazioni sociali immediatamente precedenti – che Horkheimer e Adorno, secondo la filologia illuministica del

<sup>43</sup> «Può accadere che non sappiamo cosa sia il bene assoluto o la norma assoluta, cosa sia l'uomo o l'umano o l'umanità; sappiamo però con molta precisione cosa è l'inumano» (Th.W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie* [1963], hrsg. v. T. Schröder, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1996, p. 261; *Problemi di filosofia morale*, tr. it. di E. Zanelli, Pisa, ETS, 2022, p. 185).

<sup>44</sup> Id., *Die Idee der Naturgeschichte* [1932], in AGS, Bd. 1, pp. 345-365, qui pp. 359-360; *L'idea della storia naturale*, tr. it. a cura di F. Porcarelli, in «Il cannocchiale», II, 1/2, 1977, pp. 91-109, qui p. 104.

<sup>45</sup> M. Horkheimer - Th.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, cit., p. 62; tr. it. cit., pp. 52-53, mod.

tempo, vedono documentato nel testo omerico, in particolare nell'*Odissea*<sup>46</sup> – «rimanda», attraverso sedimenti di lunga data, materiali “mitici”, ad un che di «remoto»: in luogo della processualità che, secondo il tracciato freudiano, si distende tra il parricidio in seno all’“orda primordiale” e le vicende dell’“uomo Mosé”<sup>47</sup>, compaiono qui esperienze diffuse, che dovettero aver luogo nel lungo processo di abbandono del nomadismo e di sedentarizzazione, mutamenti del rapporto del singolo con se stesso e con la comunità di appartenenza, del rapporto tra questa e l’ambiente circostante, che accompagnarono la nascita della civiltà del lavoro. A sua volta, lungo il solco di angoscia e terrore, sacro e rito che così rileva, lo scavo nella soggettività dei singoli operato dai nuovi regimi comunitari di disciplinamento e dalla nuova esperienza della “natura” chiama in causa il più elementare confronto che dovette impegnare le primissime comunità e l’ambiente che le circondava, da ultimo una «*Urgeschichte* biologica», oltre i confini dell’omizzazione, in cui ne va della «mimesi», l’«assimilazione a ciò che è morto» quale «schema arcaico di conservazione»<sup>48</sup>. Insomma, lo “spirito borghese” è riportato una prima volta all’«illuminismo» in un’accezione alquanto ampia del termine, coincidente con la cultura occidentale, una seconda volta, con un’ulteriore spinta indietro, al processo civilizzatore che muove dalla lunga rivoluzione neolitica<sup>49</sup>.

Ciò che deve rilevare, nel definitivo stabilizzarsi delle prime forme di privilegio in un compiuto rapporto di dominio, è l’insediamento del *complesso*

<sup>46</sup> Cfr. G. Murray, *The Rise of the Greek Epic*, 3rd edition revised and enlarged, Oxford, Clarendon Press, 1924 (I ed. 1907); *Le origini dell’epica greca*, tr. it. di G. de Angelis, Firenze, Sansoni, 1964.

<sup>47</sup> S. Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1937-1938), in Id., *Gesammelte Werke*, Bde. 1-18, Frankfurt/M., Fischer, 1968, Bd. 16, pp. 101-246; *L’uomo Mosè e la religione monoteistica*, tr. it. di P.C. Bori, G. Contri, E. Sagittario, in Id., *Opere*, ed. it. diretta da C. Musatti, voll. 1-12, Torino, Boringhieri, 1966-1980, vol. 11, pp. 329-453.

<sup>48</sup> M. Horkheimer - Th.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, cit., p. 205; tr. it. cit., p. 195.

<sup>49</sup> Un simile ampliamento di prospettiva continua a suscitare riserve: vi si è colto, anche di recente, «lo spostamento da una teoria del capitalismo, storicamente specifica e autoriflessiva, a una critica del potere e dell’assoggettamento della natura tendenzialmente trans-storica»: J. Abromeit, *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, Cambridge et al., Cambridge UP, 2011, p. 426; oppure, da una prospettiva teorica anche parecchio distante da quella di Abromeit e impegnata in senso (neo)marxista, una «teodicea negativa della storia», che segnerebbe inequivocabilmente «un dopo la teoria critica»: S. Kouvélakis, *La critique défaite. Émergence et domestication de la Théorie critique. Horkheimer - Honneth*, Paris, Editions Amsterdam, 2019, pp. 221 et sequitur. Si tenga presente inoltre la lettura di *Dialettica dell’illuminismo* in chiave di rappresentazione volta alla «persuasione retorica», piuttosto che alla «convinzione argomentativa» proposta da A. Honneth, *Über die Möglichkeit einer erschliessenden Kritik. Die “Dialektik der Aufklärung” im Horizont gegenwärtigen Debatten über Sozialkritik*, in Id., *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 2000, pp. 70-87, qui p. 83; *La “Dialettica dell’illuminismo” nell’ottica dei dibattiti attuali sulla critica sociale*, tr. it. di R. Rovagnoli, in «Paradigmi. Rivista di cultura filosofica», XVI, 48, 1998, pp. 501-514, qui pp. 511-512.

*società-natura*: la presa in carico del terrore, prima suscitato dalla strapotenza dell'ambiente circostante, da parte della società, che garantisce protezione alla vita, al prezzo della trasfigurazione della violenza ambientale in violenza sociale<sup>50</sup>. È il passaggio che viene a semantizzazione nel mito: nel nesso tra le prime figure stabili di gerarchia, proprietà e privilegio e una soggettività che si sottrae all'accecamento e al terrore che emanano dall'ambiente naturale solo per riprodurli come grandezze di ordine culturale-sociale. Tale è quanto, lungo il filo conduttore del dominio, dovrà cogliersi al fondo del mondo dell'illuminismo e della ragione, della stessa modernità. A cos'altro allude la nozione di "autoconservazione" – *Selbsterhaltung*<sup>51</sup> –, se non alla sopravvivenza biologica consegnata all'insieme sociale, dunque ai rapporti sociali, come ciò di cui, in questi, quali rapporti di proprietà e lavoro – in ultima istanza ne va? Non è tale, la mera conservazione dell'esistenza, quanto il moderno mondo del capitale replica, più o meno trasfigurata, quale "posta in gioco" dell'antagonismo universale su cui si regge? Non si tratterà, infine, una volta che il sacrificio imposto dalla civilizzazione sia venuto allo scoperto come condizione della sopravvivenza e al tempo deformazione del singolo, di cogliere la 'complicità' sussistente tra i modi della prassi razionale orientata all'autoconservazione e la ferocia di massa che "puntella" il lungo decorso del processo civilizzatore, nella quale un sé, minacciato, terrorizzato, represso e risentito, ripiegato sulla potenza sociale, si rivela pronto a scaricare il proprio furore su qualunque figura evocata, in immagine, quel piacere al quale gli è stata imposta la rinuncia e quella debolezza alla quale non vuole sentirsi prossimo? È il tipo antropologico nel quale Horkheimer ha riconosciuto il reduce dei movimenti di libertà che dal tardo medioevo minano i rapporti feudali, Adorno il moderno antisemita che l'opera di Wagner, prestandogli voce e figura, mostra emergere dal fondo mitico. A questo punto, i "fenomeni di irrigidimento" della vita reificata rimandano, da un versante, al terrore che paralizza, si apprestano, dall'altro,

<sup>50</sup> Per lo svolgimento di tali nessi nell'ambito della "scuola" adorniana, cfr. Ch. Türcke, *Erregte Gesellschaft. Philosophie der Sensation*, München, C.H. Beck., 2002; *La società eccitata. Filosofia della sensazione*, tr. it. di T. Cavallo, Torino, Bollati Boringhieri, 2012. Sulla violenza ambientale e la sua trasposizione sociale, cfr. anche V. Cuomo, *La questione della proto-storia e della "coazione a ripetere" nel pensiero di Christoph Türcke*, in *Sensazione e proto-storia nel pensiero di Christoph Türcke. Con tre testi di Christoph Türcke*, a cura di V. Cuomo, L. Scafoglio, Pompei (Na), Kaiak Edizioni, 2023, pp. 11-42, e, all'interno del medesimo volume, L. Scafoglio, *Urgeschichte e "mitologia del moderno". Su Türcke e Adorno*, pp. 201-229.

<sup>51</sup> Per la nozione, cfr. M. Horkheimer, *Vernunft und Selbsterhaltung*, in M. Horkheimer, Th.W. Adorno (Hrsg.), *Walter Benjamin zum Gedächtnis*, New York-Los Angeles, Institut für Sozialforschung, 1942, poi in HGS, Bd. 5, pp. 320-350; *Ragione e autoconservazione*, in M. Horkheimer, *Filosofia e teoria critica. Con un saggio di Herbert Marcuse*, tr. it. a cura di S. Petrucciari, Torino, Einaudi, 2003, pp. 89-119.

a trapassare in furore – sono fissate così anche distinzione e prossimità del carnefice direttamente all'opera nel pogrom e del suo testimone compiacente.

Radicata com'è nell'interpolazione di plessi disciplinari – filologici, etnologici, di storia delle religioni – con costrutti teorici – il “feticismo delle merci”, il “disagio della civiltà” –, la “*Urgeschichte* della soggettività” restituisce la modernità a quella «storia sotterranea»<sup>52</sup> del processo civilizzatore che, da una parte, deve esporre i grandi tracciati di storia della ragione, da Hegel a Habermas, al suo “rovescio”; se ne distingue, d'altra parte, per lo statuto teorico e di metodo, che è quello non della rappresentazione, ma della «costruzione di figure»: bisognerà intendere la “storia dell'origine” alla luce delle indicazioni che Adorno formula già in *L'attualità della filosofia*<sup>53</sup>: le sue grandezze appartengono a quei «tentativi di disposizione», di materiali già raccolti in aggregati scientifico-disciplinari, estetico-letterari e filosofici, tesi in frammenti e ricomposti in «modelli», con i quali l'elemento teorico «si fa dappresso, saggiando e provando, ad una realtà che si nega alla legge»<sup>54</sup>. Perciò, in tali «immagini storiche», o – vi si tornerà a breve – «immagini dialettiche», non ne va tanto del continuum della *Weltgeschichte*, o dell'«evoluzione sociale»<sup>55</sup>; si tratta piuttosto di riconoscere nell'attualità dell'occorrenza storica, sia questa di ampia portata e “macrospopica” – il pogrom o lo sterminio, il rapporto di *Führer* e massa – oppure quotidiana, “micrologica” – il «ghigno collettivo a spese di un vecchio rimasto impigliato nella porta del tram»<sup>56</sup> – l'«allinearsi» di complessi di pratiche, strutture e modi della soggettività, stati affettivi socialmente determinati, nelle quali «il più recente» «cita» «il remoto»<sup>57</sup>, «l'arcaico», riattivandone dinamiche e «schemi».

<sup>52</sup> M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, cit., p. 265; tr. it. cit., p. 249.

<sup>53</sup> «Grazie alla categoria di autoconservazione, è offerta all'adorniana “idea di storia naturale” in *Dialettica dell'illuminismo* un fondamento materialistico»: il nesso tra lo svolgimento dell'opera del 1944-1947 e la teoria della configurazione formulata in *L'attualità della filosofia* è stato discusso a suo tempo in H. Krusekamp, *Archäologen der Moderne. Zum Verhältnis von Mythos und Rationalität in der Kritischen Theorie*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1992, p. 53 – peraltro, respingendo la tesi della «convergenza di mito e modernità» (ivi, p. 122).

<sup>54</sup> Th.W. Adorno, *Die Aktualität der Philosophie* [1931], in AGS, Bd. 1, pp. 325-344, qui p. 341; *L'attualità della filosofia*, tr. it. di C. Pettazzi, in «Utopia», 3, 7/8, 1973, pp. 3-11, qui p. 10.

<sup>55</sup> Cfr. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1981; *Teoria dell'agire comunicativo*, tr. it. P. Rinaudo, Bologna, il Mulino, 1997, in part. vol. 2, pp. 765 et sequitur.

<sup>56</sup> Th.W. Adorno, U. Jaerisch, *Anmerkungen zum sozialen Konflikt heute*, in *Gesellschaft, Recht und Politik*, hrsg. v. H. Maus u.a., Neuwied, Berlin 1968; poi in AGS, Bd. 8, pp. 177-195, qui pp. 190, 192; *Osservazioni sul conflitto sociale oggi*, in Id., *Scritti sociologici*, tr. it. di A. Marietti, Torino, Einaudi, 1976, pp. 170-188, qui pp. 183, 185-186.

<sup>57</sup> Th.W. Adorno, *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, Tübingen, Mohr, 1933, poi in AGS, Bd. 2, pp. 7-213, qui p. 80; *Kierkegaard. La costruzione dell'estetico*, tr. it. di A. Burger Cori, Milano, Longanesi, 1962, pp. 143-144.

Nel luogo del *Kierkegaard* qui in esame, *Urgeschichte* è la natura come è restituita dal “mito”, quale connessione cieca che si regge sulla coercizione, mero ritmo delle nascite e delle morti che stringe i singoli enti, caducità come destino. Intanto essa è “storia dell’origine”, in quanto è replicata nella trama della connessione storica più recente, nella quale natura e storia sono portate a indifferenza: contrariamente al nesso genetico, che si snoda dal passato, quello di ordine *urgeschichtlich*, cui potrebbe riferirsi il genealogico, muove dal presente, che riproduce – appunto, “cita” – il remoto. In tali termini, a proposito della «*Urgeschichte der Moderne*» tracciata da Benjamin nel *Passagenwerk*, Adorno chiarisce come essa intenda «non tanto scoprire rudimenti arcaici nel passato più recente, quanto determinare ogni volta ciò che è più nuovo come figura del remoto»<sup>58</sup>.

Vale pur sempre l’avvertimento – diretto in primo luogo contro i “neo-arcaici” del tempo, da Klages a Borchardt, che pure a loro modo avevano colto l’affinità del “remoto” e del “più recente”<sup>59</sup> – che «la sede dell’arcaico è l’età moderna, mentre l’età arcaica si volatilizza come irreali non appena la si ricerca direttamente»<sup>60</sup>. Non solo. La genealogia francofortese restituisce la storia in balia del mito, come ciò che al tempo stesso, in ogni momento, può – e deve – essere spezzato: si raccoglie nella nozione la consapevolezza che lo stesso complesso mitico persiste e vale – finché persiste e vale – come dato di fatto e di forza, meramente contingente. Perciò, della “storia dell’origine”, nella quale la particolare connessione storica è ogni volta «transustanziata»<sup>61</sup>, la *Naturgeschichte* costituisce il “modo di esposizione”, l’organon e la premessa: la caducità naturale sin da principio presa in ostaggio del dominio, la storia “irrigidita” in quanto in balia del nesso di costrizione e accecamento, quest’ultimo richiamato però alla sua stessa contingenza, alla sua gratuità priva di senso – alla luce della quale la soffe-

<sup>58</sup> Id., *Charakteristik Walter Benjamins*, in «Die neue Rundschau», 1950, poi in AGS, Bd. 10/2, pp. 238-252, qui p. 248; *Profilo di Walter Benjamin*, in Id., *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, tr. it. di C. Mainoldi e altri, Einaudi, Torino 1950, pp. 233-248, qui p. 243, tr. mod. La pertinenza moderna del “mitico” in Adorno è ben posta in rilievo in S. Petrucciani, *Il mitico nel moderno. Figure del feticismo in Adorno*, in *Figure del feticismo*, a cura di S. Mistura, Torino, Einaudi, 2001, pp. 197-224, particolare pp. 206 *et sequitur*.

<sup>59</sup> Cfr. R. Borchardt, *Einleitung in das Verständnis der Pindarischen Poesie*, in Id., *Prosa II*, hrsg. v. M.L. Borchardt, Stuttgart, Klett-Cotta, 1959 (I ed. 1931), pp. 131-234; L. Klages., *Der Geist als Widersacher der Seele*, Bde. 1-3, Leipzig-Bonn, Barth, 1929-1932. Per la lettura adorniana, cfr. Th.W. Adorno, *Geschichtsphilosophischer Exkurs zur “Odyssee” (Frühe Fassung von “Odysseus oder Mythos und Aufklärung”)*, in «Frankfurter Adorno Blätter», 5, 1998, pp. 37-88; *Interpretazione dell’Odissea*, tr. it. a cura di S. Petrucciani, Roma, Manifestolibri, 2000.

<sup>60</sup> Th.W. Adorno, *Kierkegaard*, cit., p. 163; tr. it. cit., p. 284.

<sup>61</sup> Id., *Die Idee der Naturgeschichte*, cit., p. 360; tr. it. cit., mod., p. 104.

renza degli oppressi rileva come ciò che, per quanto stretto nelle maglie del dominio e del mito, non vi si risolve, vi urta invece contro e in ciò si rivela già “più che mito”, domanda di liberazione che è anche appello e rivendicazione, ai limiti del possibile, di redenzione. In tal senso Adorno rilegge i temi benjaminiani dell’“immagine dialettica” e della “dialettica in stato di arresto” (*Dialektik im Stillstand*), che egli peraltro ha contribuito a rimodulare in un confronto serrato col filosofo amico: come immagine in cui si raccolgono movimento del concetto e accoglienza dell’oggetto, materialismo e momento teologico opportunamente secolarizzato, natura (mitica) e storia, continuum del dominio e la sua incrinatura, quest’ultima al tempo stesso come già avvenuta e ancora sempre da venire<sup>62</sup>.

L’operazione che Adorno coglie nel lavoro di Benjamin consiste nel riportare la modernità più matura – quella che culmina con l’intronizzazione degli Stati autoritari – ad una scansione compresa tra l’edificazione dei primi *passages*, le gallerie parigine, e l’Esposizione universale del 1867, al cuore del XIX secolo dunque. Si tratta di rinvenire inscritte in materiali da costruzione e oggetti, nella riconfigurazione di ambienti e spazi, quale tratto dell’epoca, la dilatazione della forma merce in forma di vita, la mobilitazione dell’onirico e della tecnica, la trasfigurazione delle cose quali modi di un feticismo di nuovo conio – misurati su questi, l’avanzamento delle “forze produttive” e dell’assoggettamento, il trionfo della borghesia e la rovina dell’individuo, poi la sconfitta operaia, sul campo e nell’intimo dei soggetti. Mitica è la potenza dell’istanza sociale, che nelle nuove immagini evoca seduzione, accecamento e angoscia: in quanto sovrappone consumo e rituale di adorazione, stringe i singoli in un «contesto di colpa», sospende il tempo nell’«utopia di un dominio permanente del capitale»<sup>63</sup>. A sua volta, portata “genealogica” assume in Adorno il nesso tra «l’antica ingiustizia» – della «gerarchia»<sup>64</sup> quale appropriazione e comando sul lavoro – e il moderno governo del principio di

<sup>62</sup> Sui due significati che l’“immagine dialettica”, come immagine onirica e come costruzione, e su come decisivo risulti il confronto con Adorno per lo spostamento dell’accento dal primo al secondo, cfr. R. Tiedemann, *Mystik und Aufklärung. Studien zur Philosophie Walter Benjamins*, München, Text + Kritik, 2002, pp. 246 *et sequitur*.

<sup>63</sup> W. Benjamin, *Paris, die Hauptstadt des XIX Jahrhunderts* (1935), in Id., *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser, Bde. 1-7, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1972-1989, Bd. 5, *Das Passagen-Werk*, pp. 45-59, qui p. 52; *Parigi capitale del XIX secolo*, tr. it., in Id., *Opere Complete*, ed. it. a cura di E. Ganni, voll. 1-9, Torino, Einaudi, 2000-2010, vol. 9, *I “passages” di Parigi*, pp. 5-18, qui p. 11. Sul «moderno come *passage*» nell’opera di Benjamin, cfr. F. Desideri, M. Baldi, *Benjamin*, Carocci, Milano 2010, pp. 107 *et sequitur*.

<sup>64</sup> Th.W. Adorno, *Reflexionen zur Klassentheorie* [1942], in AGS, Bd. 8, pp. 373-391, qui p. 373; *Riflessioni sulla teoria delle classi*, in Id., *Scritti sociologici*, tr. it. cit., pp. 331-350, qui p. 331.

scambio, primato della forma merce. È la duplice “legge di movimento” della *Realabstraktion*: violenza aperta che, una volta intronizzata, prima si sublima in contratto e diritto, poi, dalla “periferia” e dal “fondo” del mondo retto dal capitale, in cui continuava a regnare, torna al suo centro e “superficie”: «eco del rumore di fabbrica è il silenzio arcaico delle piramidi»<sup>65</sup>.

## 5. *La differenza coloniale*

Genealogia della modernità: il rapporto privilegiato che sussiste tra i due termini è ben espresso dal duplice senso del genitivo, oggettivo e soggettivo. Essa – ma dovrà meglio dirsi “al plurale”, data la diversità di tracciati che vengono delineandosi – emerge quale specifico registro di autocomprensione del mondo moderno, che intreccia la domanda sul presente e quella sulla più ampia connessione storica, descrizione/ricostruzione e critica, infine, secondo gradi di esplicitazione molto differenti, storia e antropologia – la questione di che cosa è, è stato, può essere l’umano. Da qui anche il suo statuto instabile, teso di volta in volta tra i due poli. Nel momento in cui, nella riflessione più recente, un simile statuto – dopo l’opera di problematizzazione avviata da Nietzsche e per altri versi da Marx<sup>66</sup> – è posto nuovamente a tema, la genealogia rileva come specifica modalità dell’indagine e della teoria «indiretta, non frontale», che chiama in causa «un’origine inafferrabile con gli strumenti della storiografia o della filologia»<sup>67</sup>, o si muove tra «storia reale» (*real history*) e «narrazione di finzione» (*fictional narrative*)<sup>68</sup>, rimanendo i suoi tracciati irriducibili tanto alla grandezza positiva, quanto a quella puramente speculativa; affine in ciò alle «scienze delle segnature», le quali, «eccedendo» rispetto ai confini dei concetti, li dislocano da una sfera all’altra<sup>69</sup>. Al tempo stesso, lo specifico genealogico accennerebbe ad una “costituzione” del moderno che è insieme provenienza/derivazione e struttura, quindi attualità – anche ampia parte dell’esposizione marxiana su logica e storia del capitale si lascerebbe intendere in tal senso<sup>70</sup>.

<sup>65</sup> *Ibidem.*; tr. it. cit., p. 332.

<sup>66</sup> Cfr. B.J. Macdonald, *Marx, Foucault, Genealogy*, in «Polity», XXXIV, 3, 2002, pp. 259-284.

<sup>67</sup> R. Esposito, *Vitam instituere. Genealogia dell’istituzione*, Torino, Einaudi, 2023, “Introduzione”.

<sup>68</sup> B. Williams, *Truth and Truthfulness. An Essay in Genealogy*, Princeton, Princeton UP, 2002, p. 21.

<sup>69</sup> G. Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell’economia e del governo. Homo sacer*, n. 2, Vicenza, Neri Pozza, 2007, p. 16.

<sup>70</sup> Sul nodo marxiano del logico e dello storico, vedi i diversi lavori, raccolti in edizione italiana, di H.-G. Backhaus, *Dialettica della forma di valore. Elementi critici per la ricostruzione della teoria marxiana del valore*, tr.

Se già le ricerche francofortesi fissano morfologia e decorso della modernità al nesso genealogico di violenza aperta e prassi dell'astrazione, che qualifica il rapporto di dominio, le genealogie anticoloniali, che vengono svolgendosi tra l'ultimo scorcio del secolo scorso e gli inizi del nostro secolo, non si limitano a operarne una doverosa "estensione" e "correzione"<sup>71</sup>. La stessa modalità genealogica di indagine va incontro ad un dislocamento fondamentale – il suo rapporto con la modernità è sottoposto a tensione, il duplice senso del genitivo spezzato, la sua determinazione soggettiva revocata. Si è accennato a come già in Ecateo sia presente in qualche modo la distinzione tra la genealogia propriamente detta e l'asse di una descrizione sia geografica sia etnologica. È ora il caso di chiedersi se una comprensione genealogica compiutamente "rischiarata", orientata com'è all'articolazione di una qualche linearità del processo – anche se non necessariamente progressiva – non abbia assunto, quale suo correlato, una concezione dello spazio "neutro", campo di avanzamento del processo stesso, destinato dunque all'integrazione e "assimilazione"; se dunque la genealogia della modernità – proprio nella duplice valenza del genitivo – non possa concepirsi e concepire le relazioni spaziali su scala globale – relazioni dunque tra "mondi" – se non in termini di "modernizzazione", quest'ultima intesa non solo nel senso di uno sviluppo temporale, ma come dilatazione spaziale che muove da un "centro". Essa asseconderebbe, al tempo stesso trasfigurandole in movimento della *Aufklärung*, le dinamiche che, a partire dalla "scoperta" e dalla conquista di ciò cui è stato dato il nome di "America", portano all'intronizzazione di una nuova, specifica «struttura di potere» (*estructura de poder*): incentrata su una classificazione sociale della popolazione mondiale a carattere eurocentrico e secondo criteri "razziali", quale principio della divisione del lavoro all'interno del sistema capitalistico globale e tale da definire tuttora «le linee principali dello sfruttamento e del dominio sociale su scala globale»<sup>72</sup>.

it. a cura di R. Bellofiore, T. Redolfi Riva, Roma, Editori Riuniti, 2009 (cfr. Id., *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik*, Freiburg im Breisgau, Ça-ira-Verlag, 1997), e R. Fineschi, *La logica del capitale. Ripartire da Marx*, Napoli, Istituto Italiano Studi Filosofici press, 2022.

<sup>71</sup> Mi permetto di rinviare a L. Scafoglio, "Décoloniser" la *Théorie critique*? *Une hypothèse de travail sur Adorno et la decolonialidad*, in «Rue Descartes», 103, 2023/1, pp. 78-92.

<sup>72</sup> A. Quijano, *Colonialidad y modernidad/racionalidad*, in «Peru indigena», XXIX, 13, 1992, pp. 11-20, qui p. 12. Cfr. anche E. Dussel, *El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad. Conferencias de Frankfurt 1992*, Bogotá, Anthropos, 1992; *L'occultamento dell'Altro. All'origine del mito della modernità*, tr. it. di U. Gervasoni, Celleno, La Piccola, 1993.

L'uso – o la «decostruzione-ricostruzione»<sup>73</sup> – decoloniale della genealogia ne comporta la riformulazione su tre piani di riflessione e analisi. Si tratta, in primo luogo, di operare una sorta di “genealogia della genealogia”: di mettere a nudo operazioni e dispositivi che compongono le genealogie «imperiali e coloniali», parziali e particolari, attorno all'idea di “modernità” – la quale così prende a sua volta forma –, “assorbendo” e integrando al suo interno, nel medium di una retorica della “civiltà” prima, dello “sviluppo” poi, le stesse ondate della decolonizzazione – tanto la prima, che conduce tra il XVIII e il XIX secolo all'indipendenza degli Stati americani, quanto la seconda, che attraversa, nel XX secolo, Africa e Asia. Dovranno venire allo scoperto distinzioni e intrecci tra le genealogie degli imperi, che si sono ricaricate della connotazione mitica del «lignaggio», ma anche i nessi di dipendenza che le guerre di indipendenza anticoloniali hanno conservato con le rivoluzioni liberali e la formazione degli Stati-nazione europei. Con ciò rileva già il secondo uso della genealogia, volto a mettere a nudo «il lato oscuro della modernità», che la genealogia eurocentrata della modernità deve invece celare: non solo l'invasione, l'assoggettamento e il genocidio quale dimensione costitutiva della fondazione coloniale del moderno<sup>74</sup>, ma anche la persistenza e attualità della «matrice coloniale del potere»<sup>75</sup>, cui propriamente si riferisce la nozione di “colonialità”. Da ultimo – si dà così la terza direzione dell'indagine genealogica decoloniale – è riportata alla luce la provenienza dei «progetti decoloniali», la cui emergenza si lascia rintracciare sin nel XVI secolo, con la consapevolezza che le stesse teorie e pratiche della “decolonialità”, radicate come sono nelle esperienze e storie dell'America del Sud e dei Caraibi, costituiscono solo «una tra le diverse opzioni decoloniali all'opera»<sup>76</sup>.

Genealogia della modernità come grandezza epistemica e unità narrativa, della colonialità come modo del dominio, dei progetti decoloniali come teorie

<sup>73</sup> W.D. Mignolo, *The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference*, in «South Atlantic Quarterly», CI, 1, 2002, pp. 57-96, qui p. 72.

<sup>74</sup> Cfr. R. Grosfoguel, *Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI*, in «Tabula rasa», 19, 2013, pp. 31-58; *Razzismo/sessismo epistémico, università occidentalizzate, ed i quattro genocidi/epistemicidi nel lungo XVI secolo*, in Id., *Rompere la colonialità. Razzismo, islamofobia, migrazioni nella prospettiva decoloniale*, tr. it. di G. Avallone, R. Cetrangolo, intr. di G. Avallone, Milano-Udine, Mimesis, 2017, pp. 57-82.

<sup>75</sup> W.D. Mignolo, *What Does It Means to Decolonize?*, in C.E. Walsh, W.D. Mignolo (eds.), *On Decoloniality. Concepts, Analytics, Praxis*, Durham-London, Duke UP, 2018, pp. 105-134, qui, p. 114. Il testo è apparso recentemente in edizione italiana, a cura di T. Visone, *Decolonialità. Concetti, analisi, prassi*, per Castelveccchi, Roma 2024.

<sup>76</sup> Id., *The Darker Side of Western Modernity. Global Futures, Decolonial Options*, Durham-London, Duke UP, 2011, p. 2.

e pratiche di resistenza: lungo tale triplice asse si produce lo spiazzamento della modalità genealogica, attorno al nodo, che in tal modo viene a rappresentazione, della “differenza coloniale”. Se la genealogia radicata nella moderna riflessione occidentale implica, almeno nelle sue declinazioni foucaultiana e francofortese, un posizionamento, nel “campo delle forze” o rispetto al “dominio”, la riformulazione decoloniale dischiude, più drasticamente, «un’articolazione spaziale di potere invece che una successione lineare di eventi»<sup>77</sup>. Non di mere determinazioni spaziali si tratta, ma di «posti la cui costituzione è geostorica»<sup>78</sup>, nei quali le esperienze e memorie degli oppressi del lungo processo coloniale si addensano, organizzando tempo e conoscenza<sup>79</sup>. La proiezione eminentemente temporale della genealogia della modernità ne risulta posta in questione: è che – sostiene Mignolo – a partire dal Rinascimento, dunque dalla prima modernità, quella dell’emergenza del «mondo moderno/coloniale», «il tempo ha operato quale principio di un ordine che in misura crescente subordina i luoghi rilegandoli in un prima o in un sotto» – un “prima”, o un “sotto”, dalla prospettiva di chi quel tempo, in qualche modo, lo “governa”<sup>80</sup>. La differenza coloniale è “agita”, pertanto, in modi assai diversi, da due versanti opposti. Dal versante dei colonizzatori, essa funge fintanto che rimane «invisibile»: essenziale alla sua riproduzione è che essa risulti trasfigurata in un «progetto globale»<sup>81</sup> e in una episteme «dal punto zero»<sup>82</sup>. Di contro, nella sua concrezione decoloniale, essa è messa a nudo e di nuovo rivendicata quale «luogo di enunciazione»: è portata allo scoperto quale luogo privilegiato di produzione della conoscenza, nel quale gli uni hanno preso parte alla costruzione del discorso della modernità, e dal quale gli altri sono stati tenuti fuori – «Las Casas difese gli Indiani, ma gli indiani non parteciparono alla discussione attorno ai loro diritti» –; è rivendicata come «confine», sul quale «storie locali» plurime, già occultate e soppresse, sono rese visibili<sup>83</sup>.

<sup>77</sup> Id., *The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference*, cit., p. 60.

<sup>78</sup> Ivi, p. 66.

<sup>79</sup> Cfr. ivi, p. 70.

<sup>80</sup> Ivi, p. 67.

<sup>81</sup> Ivi, p. 73.

<sup>82</sup> Cfr. S. Castro-Gomez, *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la nueva granada (1750-1816)*, Bogota, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

<sup>83</sup> W.D. Mignolo, *The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference*, cit., rispettivamente pp. 61, 63, 66. Per un profilo della ricezione italiana, cfr. G. Ascione, *In-attualità dell’opzione decoloniale: assemblaggi, saperi, narrazioni, concetti*, in *America latina e modernità. L’opzione decoloniale: saggi scelti*, a cura di G. Ascione, Salerno, Arcoiris, 2014, pp. 5-44; S. Mezzadra, *Challenging Borders. The Legacy of Postcolonial Critique in the Present Conjuncture*, in «Soft Power. Revista euro-americana de teoría e historia de la política y del derecho», VII, 2020,

Rispetto alle genealogie eurocentrate, critiche degli assetti di potere o di dominio, la prospettiva decoloniale rivendica forza, contenuti e ragioni derivanti dal radicamento in una diversa «geopolitica della conoscenza», un differente “luogo di enunciazione”, esterno, ma collegato “a doppio filo” – il filo del rapporto oppressore-oppreso – a quello da cui si leva l’autocritica della modernità. L’intrico di ragione, pratiche di assoggettamento e mito ne risulta non tanto confermato, quanto portato a nuova concrezione, alla luce della differenza coloniale e del genocidio. Tale è la nuova configurazione che assume il dominio come “scena primaria” – “matrice” e “rimosso” – del pensiero. Perciò il discorso globale della modernità è vero e falso al tempo stesso, falso, in quanto risultato di un processo di omogeneizzazione e trasfigurazione, composizione in una unità narrativa spacciata per originaria; vero, in quanto una simile operazione è processo reale, che produce “effetti di realtà”. Lungo tale asse di omogeneizzazione e complicità, con i suoi punti di possibile ‘intoppo’ e diversione, saranno da interrogare le teorie e pratiche del moderno.

2, pp. 21-46, che discute anche luoghi di problematizzazione, S. Luce, *Descolonizar el presente. Perspectivas y problemas en el paradigma descolonial latinoamericano*, in «Soft Power. Revista euro-americana de teoría e historia de la política y del derecho», VII, 2020, 2, pp. 303-315.

## Gli autori

Chiara Cappiello è ricercatrice a tempo determinato di Storia della Filosofia nell'Università di Napoli Federico II. È stata assegnista di ricerca nell'Istituto Italiano di Studi Germanici e nell'Istituto Italiano per gli Studi Storici. I suoi interessi di ricerca sono rivolti alla filosofia e alla storia della cultura nel Novecento tra Italia e Germania, con particolare attenzione al tema della crisi. Tra le sue pubblicazioni: *Mundus. Ernesto De Martino e il mal d'Europa* (Napoli, Giannini, 2024), *Briciole. Arte e fine del mondo in Theodor W. Adorno* (Napoli/Potenza, La città del sole, 2021), «*Perdita del centro*». *Arte e Novecento in Benedetto Croce* (Napoli, Liguori, 2019).

Raffaele Carbone è professore associato di Storia della filosofia presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Napoli Federico II. Qui attualmente dirige il progetto PRIN "Paradoxical Humanism and Environmentalism" e coordina il laboratorio HUMANISE. È stato fellow presso il Centre d'Histoire des Systèmes de Pensée Moderne, il Collegium de Lyon, il Centre Marc Bloch di Berlino, l'Institut d'Études Avancées de Nantes, nonché A.T.E.R. all'Université François Rabelais de Tours e professore a contratto presso il Département de Philosophie de l'Université Paul Valéry Montpellier 3. Le sue ricerche vertono su alcuni temi, problemi e autori della filosofia moderna (in particolare Montaigne, Malebranche, Spinoza), sulla ricezione dei pensatori moderni nel Novecento e sulla Teoria critica. Autore di quattro monografie e di un'edizione critica (N. Malebranche, *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, Paris, Classiques Garnier, 2021), ha recentemente coordinato due dossier monografici, pubblicati nelle riviste «Rue Descartes» (2023/1, n° 103) e «Rivista di Storia della Filosofia» (2023, n° 3), rispettivamente: *La Théorie critique aujourd'hui: usages et déclinaisons* e *Il pensiero di Spinoza attraverso l'edizione delle sue opere*.

Katia Genel è professoressa all'Université Paris Nanterre. Le sue ricerche si focalizzano sui vari approcci critici alla società e sulle loro sfide metodologiche. Combina una prospettiva storica sulla tradizione della "Scuola di Francoforte", studiando le sue origini nell'idealismo hegeliano e nel materialismo marxiano, il suo dialogo con le scienze sociali e i suoi sviluppi contemporanei (in Habermas e Honneth), con una prospettiva più marcatamente epistemologica, concentrandosi sullo studio dei modelli di critica e di interdisciplinarietà. È stata vicedirettrice del Centro Marc Bloch di Berlino. Tra i suoi lavori si segnalano la monografia *Autorité et émancipation. Horkheimer et la Théorie critique* (Paris, Payot, 2013) e, con Julia Christ, la curatela de *Le laboratoire de la Dialectique de la raison* (Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2017).

Marc Goldschmit, «professeur agrégé» di filosofia, «habilité à diriger des recherches», ex presidente ed ex direttore del Collège International de Philosophie, ha pubblicato i seguenti libri: *L'histoire extraordinaire de l'ours philosophe et de l'oiseau musicien*, storia per bambini illustrata da Cécile Deglain (L'initiale, 2024); *L'effraction esthétique. L'écriture de l'art dans le discours philosophique* (Kimé, 2024); *La vie sans appui. Penser à la limite de la théologie et de la religion* (Kimé, 2023); *La littérature, l'autre métaphysique* (Manucius, 2020); *Sous la peau du langage. L'avenir de la pensée de l'écriture* (Kimé, 2020); *L'opéra sans rédemption ou Éros musicien* (Aedam Musicae, 2017); *L'hypothèse du Marrane* (Du Félin, 2014); *L'écriture du messianique. La philosophie secrète de Walter Benjamin* (Hermann, 2010); *Jacques Derrida, une introduction* (Agora-Pocket, 2003). Ha inoltre curato i seguenti volumi collettivi: *Adorno et la scène philosophique. Dialectique et Métaphysique* (PUN, 2024); *Jacques Derrida, la philosophie hors de ses gonds* (T.E.R., 2017), e ha coeditato: *Shakespeare et les philosophes* (con Isabelle Alfandary, Manucius, 2023); *L'énigme Nietzsche* (con Isabelle Alfandary, Manucius, 2019); *Penser au cinéma* (con Éric Marty, Hermann, 2015).

Sonja Lavaert è professoressa emerita di filosofia presso la Vrije Universiteit Brussel. Le sue ricerche si focalizzano sulla genealogia del pensiero politico moderno, in particolare sulla fine del XVII secolo, il primo Rinascimento e l'Illuminismo, sulla teoria critica e sulla filosofia radicale contemporanea. È autrice di *Het perspectief van de multitude* (2011), *Vrijheid, gelijkheid, veelheid. Het modern democratie-denken van Machiavelli tot Spinoza* (2020) e *Democratic Thought from Machiavelli to Spinoza: Freedom, Equality, Multitude* (2024), e co-curatrice di *The Dutch Legacy: Radical Thinkers of the 17th Century and the Enlightenment* (2017), *Aufklärungs-Kritik und Aufklärungs-Mythen. Horkheimer und Adorno in philosophiehistorischer Perspektive* (2018) e *Spinoza et la politique de la multitude* (2021).

Giancarlo Magnano San Lio (†2024) è stato professore ordinario di Storia della filosofia presso l'Università degli Studi di Catania; socio nazionale non residente dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche, Sezione di Scienze Politiche; socio corrispondente non residente dell'Accademia Pontaniana, Classe di Scienze Morali; socio corrispondente residente dell'Accademia Gioenia, Sezione di Scienze Chimiche, Fisiche e Matematiche; presidente della Società di Storia Patria per la Sicilia Orientale. Studioso di storia della cultura tra Otto e Novecento, con particolare attenzione allo Storicismo tedesco, al problema dell'intersezione tra scienze umane e scienze della natura ed alle relazioni tra modelli culturali, con specifica attenzione al rapporto tra Oriente e Occidente ed alla questione dei diritti umani nella società globalizzata. Autore di numerosi volumi monografici, edizioni critiche, traduzioni, saggi e articoli; ha curato l'edizione critica italiana di diversi scritti di storici e filosofi tedeschi contemporanei. Ha partecipato e diretto numerosi progetti di ricerca; ha studiato e tenuto conferenze e seminari in diverse Università europee e americane.

Edoardo Massimilla è professore ordinario di Storia della filosofia presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Napoli Federico II che ha diretto dal 2014 al 2020. Dal 2020 fa parte del Consiglio di Amministrazione dell'Ateneo federiciano. Dal 2022 presiede la Società Italiana di Storia della Filosofia. È autore di numerosi saggi e di alcune monografie su Max Weber e sulla cultura filosofica, storica e scientifica tedesca e italiana fra Otto e Novecento. Tra i suoi lavori: *Psicologia fisiologica e teoria della conoscenza. Saggio su*

Hugo Münsterberg (1994); *Intorno a Weber. Scienza, vita e valori nella polemica su "Wissenschaft als Beruf"* (2000; tr. tedesca 2008); *Scienza, professione, gioventù: rifrazioni weberiane* (2008); *Tre studi su Weber fra Rickert e von Kries* (2010; tr. tedesca 2012); *Presupposti e percorsi del comprendere esplicativo. Max Weber e i suoi interlocutori* (2014); *Sulla vocazione per la politica. Max Weber e le Politische Stimmungen di Karl Jaspers* (2019); *La terza possibilità. Max Weber e la «logica emanatistica» di Hegel* (2021); *Ascesi: variazioni sul tema da Nietzsche a Weber* (2024). Ha inoltre curato, con T. Tagliaferri, l'edizione critica di *Teoria e storia della storiografia* di Benedetto Croce (2007).

Anna Pia Ruoppo è professoressa associata di Filosofia Morale presso l'Università di Napoli "Federico II" e collabora come docente Erasmus con la Technische Universität di Darmstadt. È inoltre membro del Collegio del dottorato in Filosofia dell'Universidad Alberto Hurtado de Santiago de Chile, collaboratrice esterna del Centro di Ricerca "Praxis" in Portogallo e membro del "Centro studi su Marx e il marxismo" con sede presso l'Università di Padova, del laboratorio HUMANISE (Humanism, Arts and Social Research) con sede presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Napoli "Federico II". Per il medesimo dipartimento è la responsabile scientifica degli accordi di cooperazione internazionale con l'Università do Epirito Santo in Brasile, con l'Università Alberto Hurtado in Santiago de Chile e con la Technische Universität Darmstadt. Partecipa al PRIN-PNRR 2022, "Paradoxical Humanism and Environmentalism". Si è formata in Germania (Heidelberg, Tübingen, Freiburg i.Br.) e in Francia (Parigi). È stata borsista post-dottorato presso l'Università di Salerno e ha conseguito il dottorato in Scienze Filosofiche (Napoli 2004) e uno in Etica e filosofia politico-giuridica (Salerno 2011). È autrice di numerosi saggi e traduzioni, oltre che dei libri: *Vita e Metodo* (Firenze, 2008), *L'attimo della decisione* (Genova, 2011), *Pensare l'esistenza all'altezza della prassi* (Napoli, 2022) e *Marxismo ed esistenzialismo: due filosofie dell'Europa. Jaspers e Lukács si incontrano a Ginevra (1946)* (Milano, 2023).

Luca Salza è maître de conférences in Letteratura italiana e Storia delle Idee moderne e contemporanee all'Università di Lille. Dirige, con Pierandrea Amato, *K. Revue transeuropéenne de philosophie et arts*. Recentemente ha diretto, con Pierandrea Amato e Melinda Palombi, il volume collettivo *Pouvoir destituant. Thèmes, Figures, Généalogies* (Mimesis, 2024); ha inoltre curato e introdotto il testo di Francesco Misiano, *Il disertore*, Cronopio, 2024.

Luca Scafoglio è professore a contratto e svolge attività di ricerca presso l'Università di Salerno. Ha conseguito l'abilitazione nazionale a professore associato in Filosofia morale. L'oggetto principale del suo lavoro è la teoria critica, che ha indagato in tre monografie (*Forme della dialettica. Herbert Marcuse e l'idea di teoria critica*, Manifestolibri, 2009; *La merce e il mito. Su Adorno e la teoria critica*, Manifestolibri, 2013; *Il disagio dell'astrazione. Una lettura a partire da Adorno*, La Città del Sole, 2021) e diversi articoli. Attualmente i suoi studi si concentrano su una rilettura della tradizione di Francoforte a confronto con i paradigmi teorici della decolonialità e dell'intersezionalità. È membro del comitato scientifico di «Shift. International Journal of Philosophical Studies» e del comitato editoriale di «Kaiak. A Philosophical Journey».



## Indice dei nomi

- Abromeit, John: 42 n, 78 n, 229 n  
Adorno, Gretel: 45 n  
Adorno Wiesengrund, Theodor: 10 n, 11 e n, 19 n, 27, 39 n, 40-47 n, 49, 73, 77 n, 78 e n, 81 n, 84 e n, 85-88, 91, 95 n, 96 n, 102 n, 104 n, 105 n, 107 n, 114 n, 117, 123-151, 153-165, 169, 219, 223-225, 227-233, 235 n, 239, 240, 241  
Agamben, Giorgio: 146 n, 234 n  
Agazzi, Elena: 18 n, 164 n  
Agazzi, Emilio: 18 n, 164 n  
Agostino, Aurelio: 13, 22  
Agrati, Mariuccia: 45 n, 138 n  
Allen, Amy: 19 n, 24 e n  
Amari, Paolo: 138 n  
Andolfi, Ferruccio: 198 n  
Andrault, Raphaële: 10 n, 157 n  
Andreas-Salomé, Lou: 130 n  
Apuleio, Lucio: 159 n  
Arendt, Hannah: 81, 138 n, 144 n, 147 n  
Aristotele: 13, 28, 53, 96, 109, 161, 163 e n, 221  
Ascione, Gennaro: 237 n  
Avallone, Gennaro: 151 n, 236 n  
Avineri, Shlomo: 156 n
- Babich, Babette: 139 n  
Backhaus, Giorgio: 18 n, 43 n, 57 n, 72 n, 140 n, 141 n, 223 n  
Backhaus, Hans-Georg: 234 n  
Bacon, Francis: 13 n, 30 n, 47, 77, 117, 151, 153 e n, 154, 156, 158-164  
Badiou, Alain: 214 e n  
Baldi, Massimo: 233 n  
Balibar, Étienne: 221 e n  
Barbero, Alessandro: 213 n  
Baudelaire, Charles: 176  
Bayer, Raymond: 48 n  
Beaufret, Jean: 220 e n
- Bellan, Alessandro: 18 n, 56 n, 155 n  
Bellofiore, Riccardo: 235 n  
Benhabib, Seyla: 25 n, 138 n, 147 n  
Benjamin, Walter: 47-49, 86, 90, 140 n, 143 n, 150 n, 171-184, 205, 210-212, 217, 227, 230 n, 232, 233 e n, 240  
Bernardo di Chartres: 205  
Bertani, Mario: 224 n  
Bertrand, Christophe: 206 n  
Beyssade, Jean-Marie: 15 n  
Bhambra, Gurinder K.: 25 n  
Bizzarri, Valeria: 198 n  
Blasucci, Luigi: 153 n  
Blumenberg, Hans: 9, 12 e n, 25 n, 49 n  
Boehm, Rudolf: 161 n  
Bogliolo, Giovanni: 224 n  
Bolz, Norbert: 39 n  
Bonazzi, Mauro: 163 n  
Bonito, Vito M.: 225 n  
Bonomi, Andrea: 202 n  
Borchardt, Knut: 71 n  
Borchardt, Marie Luise: 232 n  
Borchardt, Rudolf: 232 e n  
Bordoli, Roberto: 49 n  
Bori, Pier Cesare: 229 n  
Bortolini, Matteo: 20 n  
Bortolotto, Mario: 143 n  
Breckman, Warren: 138 n  
Brede, Werner: 43 n  
Brencio, Francesca: 198 n  
Breuer, Stephan: 223 n  
Brossat, Alain: 212 n  
Bucharin, Nikolaj Ivanovič: 215 n  
Buck-Morss, Susan: 45 n  
Burger Cori, Alba: 231 n  
Burgio, Alberto: 149 n  
Burnet, John: 222 n

- Cacciari, Massimo: 182 n  
 Caillois, Roger: 134 e n  
 Calloni, Marina: 130 n  
 Cambi, Maurizio: 136 n  
 Cantillo, Giuseppe: 223 n, 226 n, 227 n  
 Capiello, Chiara: 43, 44 n, 123 n, 239  
 Carbone, Raffaele: 7, 10 n, 11 n, 42 n, 95 n, 132 n,  
 136 n, 156 n, 186 n, 239  
 Carnevale, Antonio: 42 n  
 Carrano, Antonio: 136 n  
 Cartesio, Renato: 14, 15 e n, 19 n, 22, 29, 30, 42 n,  
 48-50, 77, 108, 151, 185-203  
 Caruso, Paolo: 200 n  
 Castro-Gómez, Santiago: 237 n  
 Catlin, Jonathon: 139 n, 150 n  
 Cattani, Paola: 210 n  
 Cavallo, Tomaso: 230 n  
 Céline, Louis-Ferdinand: 206-209  
 Ceruti, Mauro: 28 n  
 Césaire, Aimé: 142 n  
 Cetrangolo, Rossella: 151n, 236 n  
 Chakrabarty, Dipesh: 20 n  
 Chiarini, Stefano: 139 n  
 Chiodi, Pietro: 189 n  
 Clark, Christopher: 209 n  
 Claussen, Detlev: 141 n  
 Cleone: 67  
 Cochet, Marie: 185 n  
 Colin, Philippe: 21 n  
 Colli, Giorgio: 127 n, 150 n  
 Cometa, Michele: 174 n  
 Contat, Michel: 193 n  
 Conte, Domenico: 25 n, 44 n, 124 n, 125 n  
 Contri, Giacomo: 229 n  
 Cook, Deborah: 19 n, 44 n  
 Corbin, Henry: 193 n  
 Corchia, Luca: 14 n  
 Cortesi, Luigi: 212 e n  
 Cotesta, Vittorio: 34 n  
 Crawford, Ryan: 139 n  
 Crescenzi, Luca: 123 n  
 Croce, Benedetto: 136, 239, 241  
 Cuniberto, Flavio: 180 n  
 Cuomo, Vincenzo: 230 n  
 Curcio, Nicola: 187 n  
  
 Daniele (profeta): 162 n  
 Dante Alighieri: 46, 47, 153 e n, 162-164, 166, 167,  
 169  
 Davidson, Arnold I.: 10 n  
  
 De Amicis, Edmondo: 213 n  
 de Angelis, Giulio: 229 n  
 De Biase, Riccardo: 189 n  
 de Luzenberger, Chiara: 227 n  
 De Mas, Enrico: 160 n  
 De Pascale, Massimo: 14 n  
 de Waal, Sabine: 141 n  
 Debouzy, Jacques: 49 n  
 Defert, Daniel: 9 n, 13 n, 224 n  
 Del Bo, Giuseppe: 201 n  
 Derrida, Jacques: 27, 31 e n, 32, 240  
 Descartes René: vedi Cartesio, Renato  
 Desideri, Fabrizio: 135 n, 182 n, 233 n  
 Di Cesare, Donatella: 147 n  
 Dilthey, Wilhelm: 56 n  
 Distaso, Leonardo V.: 131 n  
 Donaggio, Enrico: 20 n  
 Donise, Anna: 132 n  
 Dopp, Joseph: 185 n  
 Dubiel, Helmut: 40 n  
 Durante, Gaetano: 156 n  
 Durkheim, Émile: 32 n, 87  
 Dussel, Enrique: 22-24, 26, 235 n  
  
 Eberlein, Hugo Max Albert: 215 n  
 Ecateo di Mileto: 222 e n, 235  
 Eisenstadt, Shmuel Noah: 20 e n  
 Engels, Friedrich: 141 n  
 Enrico IV di Borbone (Enrico di Navarra): 29  
 Erasmo da Rotterdam (Geert Geertz): 29, 30 n  
 Esposito, Roberto: 234 n  
 Ewald, François: 9 n, 13 n, 224 n  
  
 Farias, Viktor: 187  
 Fazio, Giorgio: 14 n  
 Ferrari, Massimo: 130 n  
 Ferraris, Maurizio: 31 n  
 Fineschi, Roberto: 235 n  
 Fischer, Marianne: 129 n  
 Fontana, Alessandro: 9 n  
 Foucault, Michel: 9 e n, 10 e n, 13 e n, 16, 18 e n,  
 19 e n, 27, 32, 33, 148 n, 219, 224 e n, 225 e n,  
 234 n, 237  
 Freud, Sigmund: 43, 84 n, 123, 124, 127-136, 207,  
 229 e n  
 Frommer, Sabine: 65 n  
 Fruchaud, Henri-Paul: 10 n  
 Füzesséry, Stéphane: 48 n  
  
 Galeazzi, Umberto: 95 n

- Galli, Carlo: 44 n, 153 n, 225 n  
 Gallino, Luciano: 139 n  
 Gandesha, Samir: 144 n  
 Ganni, Enrico: 172 n, 210 n, 233 n  
 Garniron, Pierre: 49 n  
 Gehlen, Arnold: 48 e n  
 Genel, Katia: 40-42, 78 n, 82 n, 130 n, 157 n, 239  
 Geninazzi, Luigi: 95 n  
 Gentile, Emilio: 50 e n, 205 e n  
 George, Stefan A.: 56  
 Gervasoni, Ubaldo: 22 n, 235 n  
 Geyer, Carl-Friedrich: 95 n  
 Giani Gallino, Tilde: 139 n  
 Gibellini, Rosino: 73 n  
 Giddens, Anthony: 25-26 n  
 Giordano, Giorgio: 20 n  
 Giovanni di Salisbury: 205  
 Giugliano, Dario: 226 n  
 Godard, Henri: 207 n, 208 n  
 Götde, Christoph: 144 n  
 Goethe, Johann Wolfgang von: 12, 124 n, 173  
 Goldschmit, Marc: 47 e n, 48 e n, 240  
 Goody, Jack: 34 n  
 Gordon, Peter E.: 138 n  
 Gramsci, Antonio: 213 n  
 Grillo, Enzo: 138 n  
 Grimaldi, Nicolas: 193 n  
 Grivaud, Agnès: 82 e n, 84  
 Grosfougel, Ramón: 151 n, 236 n  
 Gründer, Karlfried: 11 n  
 Grunhoff, Helga: 20 n  
 Gryphius, Andreas: 181  
 Guadagnin, Amerigo: 147 n  
 Gumnior, Helmut: 72 n, 95 n  
 Günther, Horst: 11 n
- Habermas, Jürgen: 9, 14 e n, 15 n, 18 n, 21 e n, 24-26, 31 e n, 32, 41, 78, 79, 86, 91, 164 n, 165, 229 n, 231 e n, 239  
 Hammer, Espen: 138 n  
 Hanke, Edith: 71 n  
 Härpfer, Claudius: 61 n  
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: 11-13, 18 n, 21, 22, 25 n, 26, 32, 49 e n, 50, 75 n, 77, 79, 87, 132, 155, 157, 172, 184, 202, 220, 231, 239, 241  
 Heidegger, Martin: 11, 16 n, 23 n, 25 n, 49, 50 e n, 147 n, 185-193, 195, 198 e n, 199 e n, 201, 202, 220 e n, 221  
 Hénaff, Marcel: 164 n  
 Herzog, Reinhart: 15 n
- Hetzel, Andreas: 45 n  
 Hobbes, Thomas: 14, 15, 30, 159  
 Hölderlin, Johann Christian Friedrich: 48, 175, 177, 192  
 Honneth, Axel: 41 e n, 77, 79 e n, 80 n, 86-88, 91, 229 n, 239  
 Hook, Sidney: 59, 60 e n  
 Horkheimer, Max: 10 n, 11 e n, 17-19, 27, 36-47, 53-60, 65, 70-74, 77-91, 93-122, 123 n, 124 e n, 130-134, 138 n, 140-144, 148-151, 153-165, 169, 223 n, 228-23, 239, 240  
 Humboldt, Karl Wilhelm von: 97  
 Husserl, Edmund: 11, 16 n, 187, 193 n, 220
- Iggers, Georg G.: 33 n  
 Imbriano, Gennaro: 16 n
- Jaeschke, Walter: 49 n  
 Janicaud, Dominique: 187 n, 198 n  
 Jaspers, Karl: 16 n, 132 e n, 241  
 Jay, Martin: 95 n, 138 n  
 Judaken, Jonathan: 144 n
- Kaden, Tom: 61 n  
 Kafka, Franz: 177  
 Kahler, Erich von: 56 e n, 57, 59, 60  
 Kaltenbeck, Franz: 43 n, 44 n  
 Kambouchner, Denis: 15 n  
 Kant, Immanuel: 13 n, 19 n, 77, 85, 110, 130 n, 132, 154, 172, 199, 225 n  
 Kaufholz, Eliane: 78 n  
 Keegan, John: 206 n  
 Kippenberg, Hans G.: 63 n  
 Klages, Ludwig: 232 e n  
 Klein, Richard: 45 n  
 Kolakowski, Leszek: 16 e n  
 Koselleck, Reinhart: 9, 11 n, 15 e n, 16 n  
 Kouvelakis, Stathis: 49 n, 229 n  
 Kracauer, Siegfried: 47 n  
 Krahl, Hans-Jürgen: 141 e n  
 Kreuzer, Johann: 45 n  
 Krusekamp, Harald: 231 n  
 Künkler-Giavotto, Anna: 75 n  
 Kurzke, Hermann: 123 n
- Lachèvre, Carine: 206 n  
 Lærke, Mogens: 10 n, 157 n  
 Lagrange, François: 206 n  
 Lagrange, Jacques: 9 n, 13 n, 224 n  
 Landolfi, Andrea: 124 n

- Langthaler, Rudolf: 21 n  
 Lash, Scott: 34 n  
 Latour, Bruno: 14 e n  
 Lauer, Gerhard: 56 n  
 Lavaert, Sonja: 10 n, 46, 47 e n, 156 n, 158 n, 240  
 Lefort, Claude: 201 n  
 Lemkin, Raphael: 138 n, 139 e n  
 Lenin, Vladimir Il'ič Ul'janov: 51, 215-218  
 Levi, Primo: 47 e n, 153 e n, 165-169  
 Lévinas, Emmanuel: 143 n  
 Lévy, Bernard-Henri: 193 n  
 Lévi-Strauss, Claude: 164 e n  
 Locke, John: 22, 54  
 Lohenstein, Daniel Casper: 181  
 Lonitz, Henri: 144 n  
 Lorenzini, Daniele: 10 n  
 Losurdo, Domenico: 150 n, 151 n  
 Löwith, Karl: 25 n, 75 n  
 Löwy, Michael: 33 n  
 Luce, Sandro: 238 n  
 Lukács, Georg: 11, 27, 157 e n, 241  
 Luxemburg, Rosa: 73
- Macdonald, Bradley J.: 234 n  
 Machiavelli, Niccolò: 158-160, 163, 240  
 Magnano San Lio, Giancarlo: 37 n, 42 e n, 43, 240  
 Magris, Claudio: 124 n  
 Mainoldi, Carlo: 148 n, 232 n  
 Malebranche, Nicolas: 13-15, 27, 239  
 Mallarmé, Stéphane: 174  
 Mann, Thomas: 25 n, 43, 44 e n, 123-132, 135-136  
 Marcuse, Herbert: 18 n, 86, 131 n, 139 e n, 150 n, 227, 230 n, 241  
 Marietti, Anna: 142 n, 231 n  
 Marquer, Éric: 42 n  
 Martini, Fabio: 178 n  
 Marx, Karl: 32 n, 75 n, 79, 141 n, 142, 150 n, 155, 156 n, 184, 193 n, 199, 234 e n, 235 n, 239, 241  
 Massimilla, Edoardo: 32 n, 35-37, 39, 40, 42 e n, 56 n, 132 n, 136 n, 240  
 Masullo, Aldo: 219-222, 225, 226 e n, 227 n  
 Matteucci, Giovanni: 135 n  
 McDonnell, Michael A.: 139 n  
 Mellino, Miguel: 142 n  
 Merchant, Carolyn: 130 n  
 Merleau-Ponty, Maurice: 49, 50 e n, 185, 199-203  
 Mezzadra, Sandro: 237 n  
 Mignolo, Walter D.: 21, 22 e n, 31 n, 219, 236 n, 237 e n
- Mistura, Stefano: 232 n  
 Möbius, Paul Julius: 124 n  
 Momigliano, Arnaldo: 222 n  
 Mommsen, Wolfgang J.: 36 n, 61 n, 74 n  
 Monod, Jean-Claude: 49 n  
 Montaigne, Michel Eyquem de: 27-30, 38, 77, 239  
 Monticone, Alberto: 213 n  
 Montinari, Mazzino: 127 n, 150 n  
 Mordacci, Roberto: 225 n  
 Moreau, Pierre-François: 10 e n, 156 n, 157 n  
 Morgenbrod, Birgit: 36 n, 61 n  
 Moroncini, Bruno: 48 n, 226 n, 227 n  
 Morrone, Giovanni: 132 n  
 Mosè: 229 e n  
 Moses, Dirk A.: 139 n  
 Müller, Kai: 61 n  
 Müller-Doohm, Stefan: 45 n  
 Murray, Gilbert: 229 n  
 Musatti, Cesare: 229 n  
 Musci, Alfonso: 178 n
- Nabwani, Khaldoun: 31 n  
 Nagel, Ernest: 59, 60 e n  
 Napoli, Paolo: 10 n  
 Newton, Isaac: 29  
 Nietzsche, Friedrich Wilhelm: 9 n, 11, 18 n, 19 n, 25 n, 32, 33 e n, 87, 124-127, 129, 150 e n, 157 e n, 158 n, 184, 189 e n, 224 e n, 225, 228, 234, 240, 241  
 Novalis (Friedrich Leopold von Hardenberg): 129, 173, 174  
 Novello, Neil: 225 n
- Ombrosi, Orietta: 143 n  
 Omero: 154, 157, 162, 163, 164, 200  
 Opitz, Martin: 181  
 Ortega y Gasset, José: 16 n  
 Owen, David: 12, 18 e n, 19 n, 32 e n, 33 e n
- Palma, Massimo: 63 n, 178 n  
 Panaitescu, Emilio: 225 n  
 Pandolfi, Alessandro: 13 n, 224 n  
 Pasquino, Pasquale: 9 n, 148 n  
 Passerin d'Entrèves, Maurizio: 25 n  
 Paziienti, Paola: 201 n  
 Pericle: 67  
 Perlini, Tito: 45 n  
 Pesic, Peter: 162 n  
 Petrucciani, Stefano: 11 n, 18 n, 45 n, 146 n, 150 n, 230 n, 232 n

## Indice dei nomi

- Pettazzi, Carlo: 143 n, 231 n  
Pirillo, Nestore: 142 n, 193 n  
Platone: 13 e n, 28, 53, 96, 107, 109, 221-223  
Plutarco: 160  
Poltzer, Georges: 49 e n  
Ponsetto, Antonio: 95 n  
Porcarelli, Franco: 228 n  
Préau, André: 220 n  
Prior, Robin: 206 n  
Privitera, Walter: 14 n  
Procacci, Giovanna: 148 n
- Quijano Obregón, Anibal: 21 n, 235 n  
Quiroz, Lissell: 21 n
- Rabelais, François: 29, 30 n  
Rabinbach, Anson: 138 n, 144 n  
Rabinow, Paul: 224 n  
Radetti, Giorgio: 156 n  
Rang, Florens Christian: 182 n  
Ranvoisy, Emmanuel: 206 n  
Rateau, Paul: 42 n  
Raulet, Gérard: 157 n, 164 n  
Redolfi Riva, Tommaso: 235 n  
Rensmann, Lars: 144 n  
Riccio, Franco: 40 n  
Riediger, Hellmut: 210 n  
Rimbaud, Arthur: 213  
Rinaudo, Paola: 231 n  
Ringuth, Rudolf: 95 n  
Ritter, Joachim: 11 n  
Ritz, Hauke Heinrich: 12 e n  
Robinet, André: 13 n  
Roetz, Heiner: 21 n  
Rossi, Paolo: 153 n  
Rossi, Pietro: 20 n, 34 n, 36 n, 61 n, 71 n  
Rousseau, Jean-Jacques: 16 n  
Ruoppo, Anna Pia: 48-50, 186 n, 191 n, 192 n, 198 n, 241  
Rusconi, Gian Enrico: 95 n  
Russell, Bertrand: 58  
Russo Krauss, Chiara: 132 n  
Rybalka, Michel: 193 n
- Saba Sardi, Francesco: 206 n  
Sade, Donatien-Alphonse-François marchese di: 134 n, 151, 154, 157  
Safranski, Rüdiger: 187 e n, 188 e n  
Sagittario, Ermanno: 229 n  
Said, Edward W.: 139 n
- Salza, Luca: 39 n, 50 e n, 51, 241  
Sangiacomo, Andrea: 156 n  
Santoli, Vittorio: 173 n  
Sartre, Jean Paul: 49, 50 e n, 185, 186 e n, 189, 192-202  
Scafeï, David: 209 n  
Scafoglio, Luca: 44 n, 45 e n, 221 n, 226 n, 230 n, 235 n, 241  
Schelkshorn, Hans: 21 n  
Schiavoni, Giulio: 180 n  
Schilm, Petra: 63 n  
Schlegel, August Wilhelm von: 174 n  
Schlegel, Friedrich von: 172-174  
Schluchter, Wolfgang: 71 n  
Schmid Noerr, Gunzelin: 18 n, 39 n, 40 n, 43 n, 46 n, 57 n, 72 n, 73 n, 140 n, 153 n, 223 n  
Schmidt, Alfred: 54 n, 57 n, 60 n, 95 n, 141 n, 155 n, 223 n  
Schmitt, Carl: 25 n, 75 n  
Scholem, Gershom: 171  
Schopenhauer, Arthur: 124 n, 125 e n, 127 n, 129 e n  
Schröder, Thomas: 228 n  
Schröder, Winfried: 156 n  
Schultz, Klaus: 45 n  
Schweppenhäuser, Gerhard: 138 n  
Schweppenhäuser, Hermann: 172 n, 179 n, 184 n, 233 n  
Succimarra, Luca: 15 n  
Shakespeare, William: 29, 30 n, 179 n, 181, 240  
Sheffield, Gary: 206 n  
Simay, Philippe: 48 n  
Simmel, Georg: 47 n  
Skuhra, Anselm: 95 n  
Sloterdijk, Peter: 211 n  
Solmi, Renato: 44 n, 138 n, 142 n, 153 n, 223 n, 225 n  
Sorel, Georges: 178 e n  
Spencer, Philip: 139 n  
Spengler, Oswald: 125 n  
Spinosa, Domenico: 132 n  
Spinoza, Baruch: 10 n, 13-15, 42 n, 154, 156 e n, 158 n, 159, 239, 240  
Spriano, Paolo: 213 n  
Stannard, David E.: 137, 149 n  
Steg, Jean-Michel: 206 n  
Stoetzler, Marcel: 46 n, 139 n  
Stone, Dan: 139 n  
Susen, Simon: 32 n  
Symonds, Michael: 34 n

Genealogie della modernità: prospettive critiche

- Tarchetti, Alcesti: 225 n  
Taylor, Charles: 22 e n, 23 n, 26  
Tessitore, Fulvio: 223 n  
Tiedemann, Rolf: 45 n, 138 n, 146 n, 172 n, 179 n,  
184 n, 224 n, 233 n  
Tocqueville, Charles-Alexis-Henri Clerel de: 16 n  
Toulmin, Stephen E.: 28-30  
Traverso, Enzo: 150 n, 211 n  
Trincia, Francesco Saverio: 127 n  
Troeltsch, Ernst: 223 e n, 224 n  
Trombadori, Duccio: 18 e n, 19  
Trotskij, Lev Davidovič: 73  
Tuccari, Francesco: 36 n, 61 n  
Türcke, Christoph: 230 n  
Turner, Bryan S.: 34 n
- Uselli, Antonella: 139 n
- Vaccari Spagnol, Elena: 37 n, 53 n  
Valéry, Paul: 50 n, 185 e n, 198 e n, 203, 210 e n  
Vattimo, Gianni: 192 n  
Vegetti, Mario: 221 n  
Venturelli, Aldo: 130 n  
Vico, Giambattista: 16 n, 77, 210  
Vioulac, Jean: 206 n  
Visone Roberta: 132 n
- Visone, Tommaso: 236 n  
Vivanti, Corrado: 158 n, 159 n  
Vogt, Erik M.: 139 n  
Voltaire, François-Marie Arouet detto: 77
- Wagner, Gerhard: 61 n  
Wagner, Richard: 124 n, 125 n, 143 n, 149 n, 151,  
230  
Wallerstein, Immanuel: 10 n  
Walsh, Catherine E.: 31 n, 236 n  
Walzel, Oskar Franz: 173 n  
Warburg, Aby: 183 e n  
Weber, Max: 9, 11, 18 n, 20 n, 32-40, 53, 55-71,  
73-75  
Weiß, Johannes: 65 n  
Whimster, Sam: 34 n  
Wiggershaus, Rolf: 138 n  
Williams, Bernard: 234 n  
Wilson, Trevor: 206 n  
Wolfe, Patrick: 151 n  
Wolff, Francis: 16 e n, 17  
Wysling, Hans: 129 n
- Zahn, Angelika: 61 n  
Zanelli, Emiliano: 228 n  
Ziege, Eva-Maria: 39 n, 46 n





Università degli Studi di Napoli Federico II  
Scuola delle Scienze Umane e Sociali  
Quaderni

1. *Studi e ricerche di scienze umane e sociali*, a cura di Roberto Delle Donne, prefazione di Lucio De Giovanni
2. Raffaele Carbone, *Medicina e scienza dell'uomo. Paul-Joseph Barthez e la Scuola di Montpellier*
3. Wilhelm Dilthey, *Materiali per il secondo volume della Introduzione alle scienze dello spirito. Scritti inediti (1880-1893)*, a cura di Giovanni Ciriello
4. Richard Avenarius, *Osservazioni sul concetto di oggetto della psicologia*, a cura di Chiara Russo Krauss
5. *Agli inizi della storiografia medievistica in Italia*, a cura di Roberto Delle Donne
6. Antonella Venezia, *La Società Napoletana di Storia Patria e la costruzione della nazione*
7. *Le strane vicende di mia vita – Il carteggio di Giuseppe De Blasiis*, a cura di Antonella Venezia
8. *Il carteggio fra Robert Michels e i sindacalisti rivoluzionari*, a cura di Giorgio Volpe
9. *Erudizione e cultura storica nella Sicilia del XIX secolo. Il carteggio tra Michele Amari e Raffaele Starrabba (1866-1900)*, a cura di Serena Falletta
10. *La Fenomenologia dello spirito di Hegel: problemi e interpretazioni*, a cura di Alessandro Arienzo, Francesco Pisano, Simone Testa
11. *ASMOD 2018. Proceedings of the International Conference on Advances in Statistical Modelling of Ordinal Data*, editors Francesca Di Iorio, Rosaria Simone, Stefania Capecchi
12. *GRETL 2019. Proceedings of the International Conference on the Gnu Regression, Econometrics and Time-series Library*, editors Francesca Di Iorio, Riccardo Lucchetti
13. *Ontologia relazionale. Ricerche sulla filosofia classica tedesca*, a cura di Antonio Carrano e Marco Ivaldo

14. Essere e Tempo *novanta anni dopo: attualità e inattualità dell'analitica esistenziale*, a cura di Anna Pia Ruoppo
15. *Il Segretario, lo Statista. Aldo Moro dal centro-sinistra alla solidarietà nazionale*, a cura di Alessandro Sansoni, Pierluigi Totaro, Paolo Varvaro
16. Chiara Russo Krauss, *Dall'empiriocriticismo al positivismo relativistico. Joseph Petzoldt tra l'eredità di Mach e Avenarius e il confronto con la relatività einsteiniana*
17. Mario Cosenza, *All'ombra dei Lumi. Jacques-André Naigeon philosophe*
18. *Immagine e immaginazione*, a cura di Leonardo V. Distaso, Anna Donise, Edoardo Massimilla
19. *Le aporie dell'integrazione europea. Tra universalismo umanitario e sovranismo: idee, storia, istituzioni*, a cura di Anna Pia Ruoppo e Irene Viparelli
20. *Ragione, razionalità e razionalizzazione in età moderna e contemporanea*, a cura di Maurizio Cambi, Raffaele Carbone, Antonio Carrano, Edoardo Massimilla
21. Antonio Carrano, *Questioni kantiane*
22. *La Russia e l'Occidente (Россия и Запад)*. Atti della Giornata di studio (Università degli Studi di Napoli Federico II, Dipartimento di Studi Umanistici, 9 giugno 2022), a cura di Giovanna Cigliano e Teodoro Tagliaferri
23. Fortunato Maria Cacciatore, *Miseria della critica. Spengler redivivo*
24. *Κατ' ἐπιστήμην καὶ εὐνοίαν. Scritti scelti di Giovanni Indelli*, a cura di Giancarlo Abbamonte, Giuliana Leone e Francesca Longo Auricchio
25. Bernhard Arnold Kruse, *Introduzione a Siddhartha di Hermann Hesse*
26. Johann Gottfried Herder, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità. Libro XIV*, introduzione, traduzione e note a cura di Eliodoro Savino
27. *Le parole della filosofia. Le metamorfosi del vocabolario del pensiero nella storia*, a cura di Anna Motta e Lidia Palumbo
28. Marica Magnano San Lio, *Psichiatria e filosofia. Le radici epistemologiche della Allgemeine Psychopathologie di Karl Jaspers*
29. *Eleatic Ontology from the Hellenistic Period to Late Antiquity*, edited by Anna Motta & Christopher Kurfess
30. *Profili dell'aristotelismo medievale. In ricordo di Valeria Sorge*, a cura di Fabio Seller e Roberto Melisi

31. *Transizione in questione. Dialettica, struttura, differenza*, a cura di Marco Rampazzo Bazzan, Fabrizio Carlino, Anna Pia Ruoppo, Irene Viparelli
32. *Lingue, scritture e società nell'Italia longobarda. Un percorso di sociolinguistica storica*, a cura di Elisa D'Argenio, Roberto Delle Donne, Rosanna Sornicola (in preparazione)
33. Giovanni Savino, *Traiettorie della destra politica russa nel Novecento*
34. *Nations in the Empire. The Many Faces of Indian Nationalism*, Proceedings of the International Conference held in Naples, Federico II University – Department of Political Sciences, 20-21 June 2023, edited by Maurizio Griffo, Diego Maiorano, Teodoro Tagliaferri
35. *Genealogie della modernità: prospettive critiche*, a cura di Raffaele Carbone e Luca Scafoglio





I saggi raccolti in questo volume offrono indagini sui nodi della modernità e sulle sue rappresentazioni da una prospettiva critico-genealogica. Quest'ultima, spesso in un rapporto complesso con la messa in discussione decoloniale delle grandi narrazioni eurocentriche, e orientando piuttosto l'attenzione su possibili impieghi di concetti e strumenti emersi nelle tensioni e nelle inquietudini dei processi di auto-comprensione interni alla storia culturale europea, può contribuire a snidare le falle dei tracciati prevalenti, soffermandosi sulle incertezze, sulle criticità, sulle discrasie. È un lavoro svolto anche negli interstizi, in un corpo a corpo filologico con i testi (oltre che con i contesti), senza alcuna pretesa di definitività e con la consapevolezza dei limiti prospettici entro cui ci si muove. I contributi del libro, che raccoglie gli atti di tre cicli seminariali che si sono svolti tra Napoli e Parigi tra il 2019 e il 2023, si propongono dunque di affrontare alcune questioni e figure specifiche connesse al dibattito sulla modernità in pensatori – come Weber, Horkheimer, Adorno, Benjamin, Heidegger, Sartre – che si sono interrogati sulle specificità e sulla genealogia del moderno, mostrando che esso si costituisce attraverso un processo non lineare, polisemantico, riconducibile ad una pluralità di fattori.

**Raffaele Carbone** è professore associato di Storia della filosofia presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II. Coordina, inoltre, il laboratorio HUMANISE e il progetto PRIN "Paradoxical Humanism and Environmentalism". È stato fellow presso il Centre d'Histoire des Systèmes de Pensée Moderne (Paris), il Collegium de Lyon, il Centre Marc Bloch (Berlin), l'Institut d'Études Avancées de Nantes, nonché professore a contratto presso l'Université François Rabelais de Tours e l'Université Paul Valéry Montpellier 3. Le sue ricerche vertono sulla filosofia moderna, sulla ricezione degli autori moderni nel Novecento e sulla Teoria critica.

**Luca Scafoglio**, abilitato a professore associato in Filosofia morale, svolge attività di ricerca in collaborazione con l'Università di Salerno. L'oggetto principale del suo lavoro è la Teoria critica, cui ha dedicato tre monografie (*Forme della dialettica*, Herbert Marcuse e l'idea di teoria critica, Manifestolibri, 2009; *La merce e il mito*. Su Adorno e la teoria critica, Manifestolibri, 2013; *Il disagio dell'astrazione*. Una lettura a partire da Adorno, La Città del Sole, 2021) e diversi articoli. Attualmente i suoi studi si concentrano su una rilettura della tradizione francofortese a confronto con le riflessioni decoloniali.

ISBN 978-88-6887-321-9



9 788868 873219