

*Quaderni
di Teoria Sociale*

numero

1-2 | 2020



Morlacchi Editore

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE

n. 1-2 | 2020

Morlacchi Editore

Quaderni di Teoria Sociale

Direttore

Franco CRESPI

Co-direttore

Ambrogio SANTAMBROGIO

Comitato di Direzione

Teresa GRANDE, Paolo MONTESPERELLI, Vincenza PELLEGRINO,
Massimo PENDENZA, Walter PRIVITERA, Ambrogio SANTAMBROGIO

Comitato Scientifico

Domingo Fernández AGIS (Università di La Laguna, Tenerife), Ursula APITZSCH (Università di Francoforte), Stefano BA (University of Leicester), Gabriele BALBI (Università della Svizzera Italiana), Giovanni BARBIERI (Università di Perugia), Francesca BIANCHI (Università di Siena), Lorenzo BRUNI (Università di Perugia), Massimo CERULO (Università di Perugia-CERLIS, Paris V Descartes), Daniel CHERNILO (Università di Loughborough, UK), Luigi CIMMINO (Università di Perugia), Luca CORCHIA (Università di Pisa), Riccardo CRUZZOLIN (Università di Perugia), Alessandro FERRARA (Università di Roma "Tor Vergata"), Teresa GRANDE (Università della Calabria), David INGLIS (Università di Exeter, UK), Paolo JEDLOWSKI (Università della Calabria), Carmen LECCARDI (Università di Milano Bicocca), Danilo MARTUCELLI (Université Paris V Descartes), Paolo MONTESPERELLI (Università di Roma La Sapienza), Andrea MUEHLEBACH (Università di Toronto), Ercole Giap PARINI (Università della Calabria), Vincenza PELLEGRINO (Università di Parma), Massimo PENDENZA (Università di Salerno), Valérie SACRISTE (Université Paris V Descartes), Loredana SCIOLLA (Università di Torino), Adrian SCRIBANO (CONICET-Instituto de Investigaciones Gino Germani, Buenos Aires) Roberto SEGATORI (Università di Perugia), Vincenzo SORRENTINO (Università di Perugia), Gabriella TURNATURI (Università di Bologna)

Redazione a cura di RILES | Per il triennio 2019-2021

Lorenzo BRUNI, Luca CORCHIA, Gianmarco NAVARINI, Vincenzo ROMANIA

I Quaderni di Teoria Sociale utilizzano i criteri del processo di referaggio indicati dal Coordinamento delle riviste italiane di sociologia (CRIS).

Nota per i collaboratori

I Quaderni di Teoria Sociale sono pubblicati con periodicità semestrale. I contributi devono essere inviati a: redazioneQTS@gmail.com.

Per abbonarsi e/o acquistare fascicoli arretrati: redazione@morlacchilibri.com

I Quaderni di Teoria Sociale usufruiscono di un finanziamento del Dipartimento di Scienze Politiche, progetto di eccellenza LePa, Università degli studi di Perugia.

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE, n. I-II | 2020. ISSN (print) 1824-4750 - ISSN (online) 2724-0991

Copyright © 2020 by Morlacchi Editore, Piazza Morlacchi 7/9 | Perugia.

L'edizione digitale on-line del volume è pubblicata ad accesso aperto su www.morlacchilibri.com. La presente opera è rilasciata nei termini della licenza Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>).

La licenza permette di condividere l'opera, nella sua interezza o in parte, con qualsiasi mezzo e formato, e di modificarla per qualsiasi fine, anche commerciale, a condizione che ne sia menzionata la paternità in modo adeguato, sia indicato se sono state effettuate modifiche e sia fornito un link alla licenza.

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata.

www.morlacchilibri.com/universitypress/

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE

n. 1-2 2020

Sommario

AMBROGIO SANTAMBROGIO	
<i>Editoriale</i>	11

MONOGRAFICO
Forme e spazi della Teoria critica
a cura di Luca Corchia, Walter Privitera e Ambrogio Santambrogio

LUCA CORCHIA, WALTER PRIVITERA E AMBROGIO SANTAMBROGIO	
<i>Presentazione</i>	17

Sezione prima
FORME DELLA TEORIA CRITICA

AMBROGIO SANTAMBROGIO	
<i>Illuminismo della dialettica. La razionalità nascosta nella Dialettica dell'illuminismo</i>	29

LUCIO CORTELLA	
<i>Salvare l'individuo. Compito e oggetto della teoria critica in Adorno</i>	49

STEFAN MÜLLER-DOOHM	
<i>Habermas e la teoria comunicativa della società. Una mappa tematica</i>	67

VIRGINIO MARZOCCHI	
<i>La pragmatica trascendentale di K.-O. Apel. Critica immanente e trascendente del sociale</i>	91

MATTEO BIANCHIN	
<i>Ragioni, potere, dominio. Rainer Forst e la teoria critica del potere</i>	109

LORENZO BRUNI	
<i>Riconoscimento e normatività in Axel Honneth. Variazioni normative del legame sociale</i>	129
ELEONORA PIROMALLI	
<i>La teoria critica di Rahel Jaeggi. A partire da Che cos'è la critica dell'ideologia?</i>	151
GIORGIO FAZIO	
<i>Se l'accelerazione è il problema, la risonanza è la soluzione? Una lettura ricostruttiva del nuovo programma di teoria critica di Harmut Rosa</i>	169
FRANCO CRESPI	
<i>Tornare ad Adorno al di là di Habermas. Teoria critica e agire sociale</i>	191

Sezione seconda
HABERMAS E LA "SCUOLA DI FRANCOFORTE"

MARINA CALLONI	
<i>La divergente unità della "cosiddetta" Scuola di Francoforte</i>	209
JÜRGEN HABERMAS	
<i>Tre tesi sulla storia della recezione della Scuola di Francoforte</i>	229
JÜRGEN HABERMAS	
<i>La Teoria critica e l'Università di Francoforte</i>	237
JÜRGEN HABERMAS	
<i>Postfazione alla Dialettica dell'illuminismo</i>	247
JÜRGEN HABERMAS	
<i>Una generazione separata da Adorno</i>	269

Sezione terza
SFERA PUBBLICA E TEORIA SOCIALE IN HABERMA

ROMAN YOS	
<i>Il giovane Habermas e la genesi del concetto di sfera pubblica</i>	281

WILLIAM OUTHWAITE	
<i>La sfera pubblica nella teoria dell'evoluzione sociale</i>	303
BERNHARD PETERS	
<i>La semantica del termine "sfera pubblica"</i>	323
ANTONIO FLORIDIA	
<i>Habermas e la democrazia deliberativa</i>	341
OLIMPIA AFFUSO	
<i>Le sfere pubbliche alternative. Critica di un ideal-tipo</i>	367
LUCA CORCHIA, ROBERTA BRACCIALE	
<i>La sfera pubblica e i mass media. Una ricostruzione del modello habermasiano nella communication research</i>	391
STEFAN MÜLLER-DOOHM	
<i>L'Europa di fronte al capitalismo globale</i>	423
MASSIMO PENDENZA	
<i>Cosmopolitismi e cosmopoliti. Ripensare sociologicamente il cosmopolitismo</i>	441
LEONARDO CEPPEA	
<i>La rinascita delle religioni all'interno della democrazia</i>	463
PAOLO JEDLOWSKI	
<i>Socievolezza e sfera pubblica. Tipi di conversazione nei "luoghi terzi"</i>	481
WALTER PRIVITERA	
<i>Ragione e comunicazione. La teoria di Habermas tra filosofia e scienze sociali</i>	501

Sezione quarta
DIALOGHI SULLO SPIRITO DEL TEMPO

ANDREA BORGHINI	
<i>Norbert Elias e Jürgen Habermas. Un confronto critico</i>	521
BARBARA HENRY	
<i>Habermas e Arendt a confronto con il paradigma oblativo del potere in Marco (Mc 10,41-45)</i>	543
VINCENZO ROMANIA	
<i>Lebenswelt, motivi e normatività in Habermas e Wright Mills</i>	559
PIER LUIGI LECIS	
<i>Le aporie del paradigma epistemico fra Apel e Habermas. Fallibilismo, consenso, verità</i>	577
LAURA LEONARDI	
<i>Dahrendorf, Habermas, Giddens e il dibattito sulla "Terza via". La diagnosi del mutamento e il controverso rapporto tra teoria e prassi</i>	597
ROBERTA IANNONE, ILARIA IANNUZZI	
<i>La tirannia dell'intimità. Mondi di vita e privatizzazione in Sennett e Habermas</i>	623
LIDIA LO SCHIAVO	
<i>Il dibattito tra Foucault e Habermas. Illuminismo, critica, modernità</i>	647
MASSIMO CERULO	
<i>Sfera pubblica e opinione pubblica. Habermas e Bourdieu. Una comparazione</i>	669
PAOLO COSTA	
<i>Un romanticismo critico. Charles Taylor e i disagi della modernità</i>	681
ALESSANDRO FERRARA	
<i>Habermas e Rawls. Ciò che la controversia intorno al "ragionevole" rivela</i>	699

ANTONIO DE SIMONE

Oltre il "Grand Hotel Abisso". Soggettività, politica, dominio. Passaggi attraverso Hegel, Habermas e Abensour 713

MAURO PIRAS

Sui fondamenti morali della democrazia. Da Habermas a Larmore e oltre (con Rawls) 735

CORRISPONDENZE

FRANCO CRESPI, LUCIO CORTELLA

Sull'ultimo libro di Jürgen Habermas 759

LIBRI IN DISCUSSIONE

ENRICO CANIGLIA

Alain Ehrenberg, La meccanica delle passioni. Cervello, comportamento, società, Einaudi, Torino, 2019, 342 pp. 771

RUGGERO D'ALESSANDRO

Edmond Goblot, La barriera e il livello. Studio sociologico sulla borghesia francese moderna, a cura di Francesco Pirone, Mimesis, Milano, 2019, 170 pp. 777

ANGELA PERULLI

Sonia Floriani, Paola Rebughini (a cura di), Sociologia e vita quotidiana. Sulla costruzione della contemporaneità, Orthotes, Napoli-Salerno, 2018, 172 pp. 781

CORRADO PIRODDI

Matteo Santarelli, La vita interessata. Una proposta teorica a partire da John Dewey, Quodlibet, Macerata, 2019, 222 pp. 787

Elenco dei revisori permanenti 793

Avvertenze per Curatori e Autori 795

MONOGRAFIA

Forme e spazi della Teoria critica

A cura di Luca Corchia, Walter Privitera e Ambrogio Santambrogio



Sezione seconda
HABERMAS E LA “SCUOLA DI FRANCOFORTE”



JÜRGEN HABERMAS

*Postfazione alla Dialettica dell'illuminismo*¹

Ciò che gli Autori presentano senza riserve come la sostanza del libro è un saggio introduttivo di poco più di cinquanta pagine. Horkheimer sviluppa qui l'idea fondamentale di una critica dell'illuminismo, di cui ancor oggi si parla. Quasi a discrezione possono essere scelte frasi come: “Ogni tentativo di spezzare la costrizione naturale spezzando la natura, cade tanto più profondamente nella coazione naturale” [1947, tr. it. 1966, 21]; “Gli uomini avevano sempre dovuto scegliere fra la loro sottomissione alla natura e quella della natura al Sé” [ivi, 39]; “Come i miti fanno già opera illuministica, così l'illuminismo, ad ogni passo, si impiglia più profondamente nella mitologia” [ivi, 19]. Il fatto che i poteri razionalmente raggiunti di una natura incompresa, contingente e ciecamente colpita ritornino al centro di una trionfante razionalità rispetto allo scopo [*Zweckrationalität*] – questa figura di pensiero è ormai entrata profondamente negli stati d'animo di chi sostiene posizioni di scetticismo scientifico e di critica del progresso.

L'ironica rivincita della natura maltrattata dallo spirito strumentale fa oggi non meno parte delle ovvietà culturali sostenute da uno *Zeitgeist* favorevolmente conservatore di quanto non lo fossero – negli anni Trenta – le visioni terrificanti di un'età di massa in cui tutto veniva livellato. Nella premessa della *Dialettica dell'illuminismo* [1947, tr. it. 1966], Horkheimer e Adorno si erano allontanati

1. Habermas scrisse il saggio nel marzo 1985 come *Nachwort* [277-294] all'edizione della *Dialektik der Aufklärung* di Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, edita dalla S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1986.

dalla *Kulturkritik* borghese sostenuta da Jasper o Ortega y Gasset. Tuttavia, oggi, si troverebbero a doversi altrettanto difendere contro un insieme di possibili obiezioni di tipo critico-culturale mosse al loro pensiero.

La popolarità era l'ultima questione su cui gli Autori potessero contare quando nel 1944 distribuirono agli amici 500 copie dei loro "Frammenti filosofici". Questi furono poi pubblicati in forma di libro con l'attuale titolo di *Dialettica dell'illuminismo* solo nel 1947 presso l'editore per emigranti Querido di Amsterdam. I pochi esemplari di questa prima edizione potevano essere acquistati ancora alla fine degli anni Cinquanta. Soltanto dopo che gli studenti cominciarono a distribuire una stampa pirata del libro, ormai fuori distribuzione, allora Horkheimer decise di pubblicare nel 1969 una seconda edizione. Tre anni dopo il libro fu tradotto per la prima volta in inglese. Soltanto allora, il testo cominciò a circolare presso una più ampia sfera pubblica; oggi costituisce lo sfondo pessimistico che ha influenzato la formazione di più generazioni di studenti. Tale successo fa dimenticare quella specifica costellazione a cui si ancorano intuizioni radicali. Con ciò si corre il rischio di dissolvere il loro stesso radicalismo.

Al fine di contrastare il rapporto falso-possessivo nei confronti delle verità più accattivanti della *Dialettica dell'illuminismo*, vorrei qui ricordare brevemente la storia della nascita del libro secondo la prospettiva di un futuro passato.

I

Il lavoro comune per la redazione della *Dialettica dell'illuminismo* cade in un periodo in cui in cui le biografie intellettuali di Horkheimer e Adorno si erano venute maggiormente a intrecciare. Da allora le "due linee di vita" cominciarono a "sovrapporsi". Quando dopo la guerra Horkheimer e Adorno vengono ad affermare ripetutamente che i loro pensieri sono un "tutt'uno" non fanno altro che rimandare alla singolarità di quella costellazione che si era verificata tra il novembre 1941 – quando un impaziente Adorno in attesa si era trasferito da Horkheimer a Santa Monica – e il maggio 1944 – quando il manoscritto fu portato a termine e presentato a Friedrich Pollock per il suo 50° compleanno. In tal modo, gli Autori sottacciano quelle differenze che da sempre erano existi-

te tra le loro posizioni e che furono attenuate soltanto negli anni di intensa collaborazione. Le ragioni interne di questa temporanea convergenza dipendevano più dallo sviluppo di Horkheimer che da quello di Adorno. Ma mentre a parere di alcuni la *Dialettica dell'illuminismo* suggella una frattura con il programma perseguito nella “*Zeitschrift für Sozialforschung*” per un materialismo interdisciplinare, per altri si iscrive con continuità con ciò che più tardi sarà descritto come pensiero dialettico-negativo [cfr. Bonß, N. Schindler 1982; Jay 1982].

Nell'aprile 1941, quando l'avanzata delle armate di Hitler sembrava inarrestabile, Horkheimer si era trasferito in California. Quanto questa cesura biografica sia stata profonda, può essere compreso dai dati esterni. Con l'Istituto trasferitosi a Morning Side Heights [Columbia University di New York, *NdT*], con la cerchia più stretta dei collaboratori e la pubblicazione dell'ultima annata della rivista (pubblicata in inglese dall'inizio della guerra), Horkheimer lascia alle spalle un mondo che aveva contenuto sul piano organizzativo e che lo aveva ispirato spiritualmente. Veniva espugnato da una cornice dove la rara combinazione dei suoi talenti era stata valorizzata. Al tempo, Horkheimer doveva aver destato una grande impressione come persona, come uno stimolante intellettuale, un pensatore originale, un filosofo e un manager scientifico. Diversamente, non sarebbe stato in grado, per così tanti anni, di tenere stretti a sé e al suo programma così tanti studiosi fecondi, ma diversi per temperamento, origini e orientamento. Si è poi scoperto che la sua fu così a lungo ininterrotta, finché rimase il punto centrale di questa impresa cooperativa [cfr. Habermas 1980, tr. it. 2000].

Per altro verso, erano proprio in senso ampio gli obblighi amministrativi e i compiti organizzativi come direttore dell'Istituto e curatore della rivista, ovvero le funzioni di coordinamento e di gestione che Horkheimer intendeva schivare una volta trasferitosi in California. Già da tempo, sentiva il bisogno di riunire i frammenti di una Teoria critica della Società, sparsi negli articoli pubblicati sulla rivista in un unico costrutto teorico. L'ambizione per la redazione dell'*Hauptwerk* emergeva anche dalle lettere, dove si confortava del lento progresso del lavoro dicendo “che anche Husserl ha avuto bisogno di dieci anni per le *Ricerche logiche* e gli ci sono voluti addirittura più di tredici anni per pubblicare le *Idee* [Jay 1976, 299]. Quando Horkheimer e Adorno due anni e mezzo dopo presentarono i *Frammenti*, in luogo di un grande rilancio teorico, intesero l'opera come la

relazione intermedia di un *work in progress*. Da questa prospettiva diventa comprensibile anche la dura reazione piuttosto di Marcuse contro *Eclisse della ragione* [1947, tr. it. 1969] – la versione editoriale delle lezioni che Horkheimer tenne alla Columbia University nel febbraio 1944, in cui le idee principali della *Dialettica dell'illuminismo* erano esposte in modo piuttosto semplice. Evidentemente, Marcuse non ritrovava nell'uno e nell'altro testo la promessa con cui Horkheimer si era congedato da New York. In una lettera del 18 luglio 1947, Marcuse ne chiedeva conto, nell'augurio “che Lei voglia presto sviluppare tutti i ragionamenti, a cui nel libro ha potuto solo accennare”².

Retrospectivamente, tutto sembra combaciare alla perfezione, ovvero, la fine della rivista, il distacco dal contesto di lavoro interdisciplinare dell'Istituto per la Ricerca Sociale e l'inizio del rapporto esclusivo con Adorno: sono queste le condizioni che segnano la rottura definitiva con una teoria sociale offensiva di tipo materialista, indirizzata al cambiamento, anche se indicata come il ripiegamento in una riflessione astratta, a causa del passaggio a una filosofia della storia profondamente pessimista e, al contempo, attendista e in letargo. Come dimostrato da Wiggershaus, tuttavia, le cose non erano così semplici per lo stesso Horkheimer. Con Adorno erano inizialmente partiti dall'intenzione di seguire temi più di tipo materialista che filosofici, al fine di poter “parlare finalmente della società stessa”. L'elaborazione teorica preliminare per il progetto sull'antisemitismo era in origine una ricerca parallela; solo in un secondo tempo questi “Elementi dell'antisemitismo” furono aggiunti al progetto principale. Anche lo stile interdisciplinare non mutò assolutamente. Horkheimer aveva richiesto al gruppo di New York di procurargli la letteratura e il materiale necessario. In un primo tempo, egli contava di potersi affidare alla collaborazione di Pollock, Marcuse e Löwenthal. Tuttavia,

2. Vorrei ringraziare Rolf Wiggershaus per la visione di parti del manoscritto di un libro che ha preparato sulla storia della Scuola di Francoforte. Il manoscritto è stato pubblicato con il titolo *Die Frankfurter Schule. Geschichte – Theoretische Entwicklung – Politische Bedeutung*, [1986, tr. it. 1992]. La lettera prosegue chiarendo bene i motivi dell'“imbarazzo” di Marcuse: “E specialmente quello che per me è più inquietante: il fatto cioè che la ragione che si capovolge nella manipolazione e nel dominio completo rimane pur sempre ragione, e che quindi il lato più spaventoso del sistema sta più nella razionalità che non nell'antiragione. Tutto questo naturalmente è soltanto *detto*, ora però Lei è in debito di una spiegazione nei confronti del lettore; altrimenti non sa farlo e non lo fa nessuno” [ivi, 360].

tutti questi piani naufragarono, ad eccezione dell'apporto che Löwenthal dette alle prime tre tesi sull'antisemitismo, come menzionato nella "Premessa". Il fatto che tutto fosse andato diversamente da quanto pianificato dipese naturalmente anche da ragioni "interne". Questi sono i motivi che conferiscono un significato biografico-intellettuale quasi obbligato al perché del commiato di Horkheimer dall'Istituto di New York e all'intreccio di una stretta collaborazione con Adorno³.

II

Entrambi i saggi scritti da Horkheimer poco prima dell'inizio dei lavori sulla *Dialettica dell'illuminismo*, nel 1941 e nell'inverno 1941-42, indicano come già allora stesse stabilendo il percorso. *Lo Stato autoritario* [1940, tr. it. 1979] e *Ragione e autoconservazione* [1941-42, tr. it. 1978] apparvero in un dattiloscritto ciclostilato dedicato a Benjamin, assieme alle sue *Geschichtsphilosophischen Thesen* ["Tesi di filosofia della storia", 1942, tr. it. 1997], che Hannah Arendt aveva salvato a Parigi e portato per Adorno a New York. Il saggio sullo stato autoritario è riconducibile alle ricerche dell'Istituto sul nazionalsocialismo, condotte tra il 1939 e il 1942, ed è chiaramente influenzato dalla teoria di Pollock sul capitalismo di Stato [cfr. Dubiel, Söllner 1981]. Qui Horkheimer delineava una visione del futuro che ben spiega perché gli Autori della *Dialettica dell'illuminismo* finiranno per considerare un semplice dato di fatto che l'umanità stia sprofondando in una nuova barbarie. Sino ad allora, negli studi dell'Istituto, il fascismo era stato concepito in modo perlopiù ortodosso, vale a dire come passaggio dal capitalismo monopolistico al capitalismo di Stato (e, quindi, come il futuro del liberalismo), cosicché il nazionalsocialismo appariva ora come un instabile ibrido che sarebbe svanito e sarebbe stato sostituito da uno "statalismo integrale" o "socialismo di Stato" di stampo sovietico. Questo era considerato come "il più coerente tipo di Stato autoritario" – lo stalinismo come futuro del fascismo [1940, tr. it. 1979, 11]. Lo statalismo integrale rinuncia alla prassi dell'odio razziale, risolve le lotte

3. La cesura con le posizioni teoriche degli anni Trenta serve a Helmut Dubiel come punto di avvio per una suggestiva presentazione della prima Teoria critica [1978, 118-134].

tra fazioni e le rivalità di potere, ma soprattutto mette fine ai residui di un mondo non ancora totalmente amministrato. La rete burocratica si diffonde senza soluzione di continuità in tutta la società, il controllo della polizia segreta statale penetra sin nelle ultime celle. Nel 1940, Horkheimer anticipa la visione orwelliana: “La selezione di coloro che sono mandati nei campi di concentramento è sempre più accidentale. Che il numero dei reclusi di volta in volta aumenti o diminuisca, e che talvolta ci si possa persino permettere di non rioccupare i posti lasciati vuoti dalle persone assassinate, tutto questo non conta molto – in fondo chiunque potrebbe trovarsi in un campo” [ivi, 13].

Il luogo di pubblicazione di questo saggio non è affatto casuale. Horkheimer si allontana dalla concezione materialistica della storia per entrare nel solco tracciato da Benjamin. Egli ritiene ora possibile che l’aumento delle forze produttive possa portare in egual misura o alla nascita o alla liquidazione del socialismo. Ma ciò che un tempo si intendeva per “socialismo” sembra aver perso ogni rapporto “interno” con il progresso storico. La speranza rivoluzionaria non ha più alcun ancoraggio nel mondo, è diventata utopica in senso negativo, in ogni caso senza un luogo. La tensione dialettica all’interno del processo storico è stata ormai svuotata. Riprendendo Benjamin, si afferma ora che la pratica dell’“ostetricia” riduce la rivoluzione a un semplice progresso: “la fine dello sfruttamento [...] non è più un’accelerazione del progresso, bensì il salto oltre il progresso” [ivi, 18].

Ma quando si intende evadere dal *continuum* della storia, le tendenze storiche rilevabili perdono sempre di più ogni interesse. Ciò che vale ancora la pena di studiare sono solo le ricorrenti invarianti delle sciagure e dell’oppressione. L’attenzione si rivolge solo alla struttura di un potere che ha il monopolio del progresso sotto forma di ragione strumentale. Non è più Marx a indicare la strada, bensì Nietzsche. Non si tratta più di una teoria sociale storicamente satura, bensì di una critica radicale della ragione che deve denunciare l’unione fraterna tra ragione e dominio e deve spiegare “perché l’umanità, invece di entrare in una condizione veramente umana, sprofondi piuttosto in una nuova forma di barbarie” [1947, tr. it. 1966, 3]. Questo era il tema già trattato in *Ragione e autoconservazione*, dove Horkheimer imprime alle vecchie idee una nuova caratteristica svolta.

Già da tempo, nei suoi lavori sulla filosofia borghese della società e della storia, egli aveva seguito quel processo di contrazione, in cui la ragione oggettiva regredisce a ragione soggettiva. Horkheimer era sempre stato interessato a comprendere come, sotto le condizioni date dalla società borghese, il concetto di ragione potesse essere definito attraverso il rapporto di autoconservazione individuale e ricondotto al suo significato strumentale. Aveva inoltre stabilito una connessione tra la strumentalizzazione della ragione per via dell'interesse monadico del Sé e l'egoismo borghese. Ma la ragione strumentale era apparsa come un *prodotto di fissione* dell'età borghese; essa puntava ad andare oltre sé stessa, a una formazione sociale post-borghese che avrebbe dovuto riscattare la promessa fatta una volta da una ragione sostanziale, oramai nominalisticamente dissolta [1930, tr. it. 1978]. Ma Horkheimer non ha più questa speranza.

Con l'avvento del fascismo e del futuro che lo statalismo integrale gli consegnerà, l'idea borghese della ragione appare sotto una diversa luce: la società liberale segna l'ultimo stadio, ancora umanamente dignitoso, di quello che sembra essere un processo irreversibile di autodistruzione della ragione. Nelle lapidarie frasi di apertura del saggio, lo sguardo si amplia sino alla decadenza della civiltà occidentale: "I concetti fondamentali della civiltà occidentale sono concetti che vanno in rovina. Le nuove generazioni non nutrono molta fiducia in essi e il fascismo le rafforza in questo sospetto. È giunto il momento di vedere se questi concetti possono essere mantenuti. Il concetto di ragione è centrale. La borghesia non ha conosciuto un'idea più alta" [1941-42, tr. it. 1978, 93]. Qualche anno prima, in *Materialismo e morale*, veniva ancora affermato che l'idea di una società fondata sulla dignità umana, dove la morale autonoma perde fondamento e funzione, avrebbe trovato la propria nascita quale conseguenza della stessa teoria morale secondo Kant [1933, tr. it. 1974]. Ora rimane solo il lamento che "La categoria di individuo alla quale, a dispetto di ogni disaccordo, era legata l'idea di autonomia non ha resistito alla grande industria" [1941-42, tr. it. 1978, 109]. Con l'egoismo dell'individuo borghese, la coscienza si disintegra, la legge morale perde il suo destinatario: "l'istanza alla quale essa si appella è dissolta. Ciò che è morale sembra dover sparire perché non è adeguato al suo proprio principio" [*Ibidem*]. Horkheimer spiegherà questa idea nell'*Excursus II. Juliette, o illumi-*

nismo e morale. Ancora una volta, è inconfondibile la vicinanza alla critica del progresso di Benjamin, che smaschera i tratti totalitari dell'Illuminismo.

Nonostante Adorno fosse già coinvolto nella redazione di *Ragione e autoconservazione*, tuttavia i due saggi dattiloscritti per l'opuscolo commemorativo di Benjamin testimoniano come Horkheimer avesse intrapreso una "propria" linea di sviluppo, tale da predisporlo a una collaborazione con Teddy. Sebbene quest'ultimo avesse ripreso sin dall'inizio motivi benjaminiani, tuttavia nell'opera di Horkheimer tali aspetti divennero virulenti soltanto nei primi anni Quaranta, sotto la pressione delle esperienze politiche.

III

Adorno, che aveva inizialmente soggiornato a Oxford e che era poi entrato a far parte solo nel 1938 del circolo dei collaboratori dell'Istituto a New York, aveva certamente già pubblicato importanti articoli nella "Zeitschrift für Sozialforschung". In tale contesto, egli aveva assolto ad un ruolo – come ha sottolineato Helmut Dubiel [1978] con particolare iper-pregnanza – che gli era stato assegnato da Horkheimer come in un concerto. Accanto a Horkheimer, quello direttivo di filosofo era occupato al meglio da Marcuse, non da Adorno. Questi era considerato più che altro un esperto di estetica per la musica e la letteratura. Tuttavia, questo quadro cambia non appena i testi di Adorno si distaccano dalla linea delle opere dell'Istituto e come tali saranno pubblicati da Adorno dopo la guerra, ovvero come il coerente e originale sviluppo di una concezione filosofica fondamentale. Negli anni Cinquanta e Sessanta, la politica editoriale di Adorno poté ignorare l'origine temporale dei testi – alcuni dei quali risalivano al periodo di Weimar –, per cui tutti i manoscritti furono mantenuti, per così dire, in una ideale simultaneità, come se l'opera ramificata continuasse a germogliare *ininterrottamente* dalle vecchie radici. Effettivamente, la tarda filosofia traeva i motivi essenziali dai primi scritti. In ogni caso, fu solo dopo la pubblicazione postuma della lezione inaugurale del maggio 1931 e della conferenza che Adorno tenne l'anno successivo alla Frankfurter Kant-Gesellschaft che divennero visibili le matrici unificanti del suo pensiero [cfr.

L'attualità della filosofia e L'idea della storia naturale]. Susan Buck-Morss è stata la prima ad esplorare qui le origini della dialettica negativa [1977; cfr. Jay 1982]⁴.

La premessa alla *Dialettica dell'illuminismo* inizia con una confessione scientificamente scettica degli Autori. I loro precedenti lavori sarebbero stati ancorati al consolidato mondo scientifico e comunque tematicamente alle singole discipline: si sarebbero limitati “alla critica o alla continuazione di dottrine particolari”, mentre “I frammenti raccolti in questo volume mostrano che abbiamo dovuto rinunciare a quella fiducia” [1947, tr. it. 1966, 3]. In verità, è soltanto Horkheimer a revocare con queste parole il programma che aveva annunciato nel suo discorso inaugurale in qualità di direttore dell'Istituto per la Ricerca Sociale e che aveva più volte sviluppato nella “*Zeitschrift für Sozialforschung*”. Adorno non aveva mai davvero avuto fiducia nella sociologia e nelle scienze specialistiche. Nella prima lezione come *Privatdozent* a Francoforte, più o meno contemporaneamente al discorso inaugurale pronunciato da Horkheimer, Adorno aveva tracciato una chiara linea di demarcazione tra filosofia e scienza: “l'ideale della scienza consiste nella ricerca, quella della filosofia nell'interpretazione” [1931, tr. it. 2009, 47]. Nel caso la sociologia dovesse avere per una volta successo, così come accade ad un abile scassinatore quando ruba oggetti semidimenticati o quasi perduti nella fatiscente casa della metafisica, riuscirebbe difficilmente a mantenere a lungo il proprio bottino, poiché solo la filosofia può riconoscere il vero valore dei tesori.

Che la *Dialettica dell'illuminismo* rimanesse una raccolta di frammenti non era nell'intenzione originaria di Horkheimer, che aveva invece progettato un lavoro sistematico e che sino ad allora aveva utilizzato forme convenzionali per l'esposizione. D'altra parte, Adorno era sempre stato convinto che solo un carattere frammentario dell'esposizione si addicesse al pensiero filosofico. La filosofia non dispone di un metodo e nemmeno di un'ermeneutica. Deve piuttosto *svelare* le tracce immaginative e gli intrecci di una realtà distorta, reagire con presenza di spirito alle “indicazioni sfuggenti che provengono dalle figure

4. Nella *Dialettica negativa*, lo stesso Adorno avverte che il capitolo “Spirito del mondo e storia naturale” tratta i motivi della prima lezione sull'idea di storia naturale [1966, tr. it. 1970, XIV].

enigmatiche dell'ente" [1931, tr. it. 2009, 48]. Non può ottenere alcun risultato, non può determinare alcun significato in modo positivo. La risoluzione dell'enigma, per contro, comporta la sua sparizione: *risolve* i propri problemi, così come l'incantesimo contro i poteri demoniaci. Produce le chiavi che ci dischiudono innanzi la realtà. L'aforisma è la forma appropriata. Riferendosi al *Trauerspiel-Buch* ["Il dramma barocco tedesco", 1928, tr. it. 1971] di Benjamin, Adorno parla di costruzioni, di modelli prodotti artificialmente, immagini o figure in cui sono raggruppati gli "elementi di un'analisi sociale" [1931, tr. it. 2009, 49]. Un tale programma non può essere certamente realizzato in senso metodico ed esposto in forma sistematica.

Nella *Dialettica dell'illuminismo*, due ulteriori motivi ripresi da Benjamin da parte del giovane Adorno si combinano con l'idea horkheimeriana di una ragione ridotta alla funzione di autoconservazione: la totalità negativa e la storia naturale da un lato, e la parentela tra il mito e la modernità dall'altro lato.

Nella lezione inaugurale, già dalla prima frase Adorno dichiara guerra al pensiero della totalità. Nelle diverse osservanze della filosofia idealistica, egli vede all'opera una "ratio autonoma", che ricade sul "motivo dell'identità", assoggettando una realtà estranea ed opposta, che si sottrae alle sue pretese totalitarie. Rispetto a ciò, come Benjamin, Adorno vorrebbe così straniare la storia dell'umanità dalla prospettiva di una descrizione della storia naturale ereditata dai padri, cosicché ciò che è concreto, alienato, ammutolito non si riferisca simbolicamente a una totalità temporalmente divisa, bensì si presenti di contro come silente e privo di senso come un calvario barocco, che può essere risvegliato solo "dall'esterno" attraverso il raggio della trascendenza: "Tutto l'essere o, per lo meno, tutto l'essere divenuto, tutto l'essere che è stato, si muta in allegoria, e in questo modo, l'allegoria cessa di essere una mera categoria della storia dell'arte" [1932, tr. it. 2009, 74]. Pertanto, considerato come storia naturale, in ogni totalità storica può essere riconosciuto il doloroso processo di integrazione compulsiva della vita impietrita. Artefice del pensiero totalitario è qui una *ratio* che sarà poi identificata con la ragione strumentale.

La generalizzazione filosofica dell'idea di storia naturale di Benjamin dovrebbe, al contempo, rendere giustizia a una specifica esperienza della moder-

nità estetica. Il carattere naturale della storia offre il modello per esperire una scioccante affinità tra l'arcaico e il nuovo per antonomasia.

A partire da Baudelaire, il “Moderno” è stato caratterizzato da una particolare costellazione fra novità storica e mitologia arcaica, che si rimandano l'una all'altra. L'assolutamente nuovo si distingue dal flusso della storia come qualcosa di arcaico, mentre nelle immagini mitiche “è già presente la dinamica storica” [1932, tr. it. 2009, 77]. Un decennio dopo, Adorno esaminerà in modo più preciso il rapporto esistente tra mito e illuminismo, ricorrendo alle avventure dell'astuto Odisseo.

IV

Tale retrospettiva riesce bene a chiarire perché, negli anni Quaranta, Horkheimer decise di collaborare strettamente e quasi soltanto con Adorno. Dopo l'abbandono, profondamente pessimista, del programma di ricerca orientato alle scienze sociali e materialistico, indirizzato nel contempo contro l'ortodossia marxista e la teoria tradizionale, Horkheimer avvertì una convergenza con i motivi della filosofia della storia avviata da Benjamin. Tuttavia, nella *Dialettica dell'Illuminismo*, i fili che provengono da diverse direzioni non si congiungono in un “tessuto ininterrotto”. La paternità dei singoli capitoli è senza dubbio indivisa. Gran parte del materiale è certamente il risultato delle loro discussioni, trascritte da Gretel Adorno, nella casa di Horkheimer.

Anche negli anni Cinquanta, Horkheimer e Adorno continuano a mantenere conversazioni intense e riservate, che sono radicate in una previa storia di intesa, dove il punto dell'uno provoca la risposta dell'altro. A Santa Barbara dovrebbe essere stato lo stesso. Ma a suo tempo Gretel Adorno mi confermò l'ipotesi che un lettore attento avrebbe potuto spontaneamente formulare, ovvero che il saggio sul *Concetto di illuminismo* e l'*Excursus* su de Sade erano principalmente attribuibili a Horkheimer, mentre l'*Excursus* su Odisseo e il capitolo sull'industria culturale erano fondamentalmente riferibili ad Adorno. Non vi sono solo differenze stilistiche. Altre differenze più profonde possono essere riscontrate, ad esempio, nel modo in cui i due Autori reagiscono all'aporia

introdotta nella premessa, ovvero: se l'illuminismo si trova in un inarrestabile processo di autodistruzione, allora da dove la critica, che asserisce ciò, trova ancora il diritto di svolgere tale diagnosi?

Sin da Nietzsche, accade sempre lo stesso: la critica radicale della ragione continua a procedere in modo autoreferenziale; la critica non può essere radicale e, nel contempo, lasciare inalterati i propri criteri di fondazione. Horkheimer è preoccupato da questa aporia. Rimane vincolato alla tradizione marxista, fintantoché rimane riluttante di fronte all'ultima conseguenza, ossia che l'atto stesso della stessa conoscenza "illuminante" possa essere affetto dal processo di autodistruzione dell'illuminismo come diagnosticato ed essere privato del suo effetto liberatorio. Preferiva rimanere impigliato nelle contraddizioni piuttosto che rinunciare alla propria identità e diventare preda del nietzschianesimo. Consultando la sua corrispondenza, Wiggershaus dimostra che Horkheimer era consapevole di questo problema. Sa che il rapporto tra il punto di vista critico e ciò che oggetto di critica non è stato teoricamente chiarito. Tuttavia, rimane imperterrito nella sua intenzione dall'inizio alla fine. Già nel primo *Memorandum*, da cui ha avuto inizio il lavoro sulla *Dialettica dell'illuminismo*, si legge che dovevano essere elaborati i lineamenti liberatori non meno dei tratti repressivi dell'"illuminismo e del pragmatismo"; e in un messaggio personale, il volume appena concluso era ancora annunciato come una "difesa del razionalismo". Anche nella premessa si mantiene caparbiamente fede alla vecchia speranza: "Se l'illuminismo non accoglie in sé la coscienza di questo momento regressivo, firma la propria condanna" [1947, tr. it. 1966, 5]. "L'Illuminismo deve ricordare sé stesso se non si vuole che la gente non venga tradita completamente" [*Ibidem*]. Nel testo, tuttavia, gli indizi di questa posizione si trovano solo nei capitoli che tradiscono la scrittura di Horkheimer. Con ciò intendo l'insistenza sulla forza di una teoria quasi escatologicamente accresciuta⁵; la fede nella tendenza antiautoritaria dell'illuminismo⁶; infine, l'evocazione a mo'

5. "Lo spirito di questa teoria intransigente potrebbe invertire, proprio alla sua meta, quello inesorabile del progresso" [ivi, 50].

6. "[...] che (se pur solo per vie sotterranee) comunica con l'utopia implicita nel concetto di ragione" [ivi, 102].

di formula di un illuminismo auto-trascedente⁷. Altri passaggi, che si possono attribuire ad Adorno, stanno in netto contrasto e possono reclamare per sé stessi una maggiore coerenza: “Il primo albore della ragione [...] si riflette nel pensiero reminiscente dell'uomo, incontra, anche nel giorno più felice, la sua contraddizione ineliminabile: il destino che la ragione sola non può volgere” [ivi, 241]. Le tendenze affermative possono farsi breccia senza ostacoli solo in *Eclisse della ragione*, di cui Horkheimer è l'unico responsabile. Qui, egli non esita a sacrificare il fine di un'autocritica totalizzante della ragione che include davvero se stessa⁸, al fine di non privare la medesima dialettica dell'illuminismo della propria funzione rischiaratrice: “La ragione può diventare ragionevole solo riflettendo sul male del mondo così com'è prodotto e riprodotto dall'uomo; in questa autocritica, la ragione rimarrà nello stesso tempo fedele a sé stessa, riaffermando e applicando senza nessun secondo fine questo principio di verità che dobbiamo alla ragione soltanto” [1947, tr. it. 1969, 152].

Per Adorno era diverso. Mantenne una grande calma di fronte alla critica autoreferenziale della ragione, dal momento che poteva mettere in gioco un'altra istanza. “Non aveva bisogno” di affidarsi “unicamente” al potere illuminante della critica filosofica, dal momento che poteva piuttosto farla ruotare attorno ai paradossi di un pensiero identitario autolesionista e nel contempo illuminante al suo interno. Si era per lui aperta l'esperienza estetica dell'arte moderna come una fonte *indipendente* di intuizione⁹. Un saggio, di poco precedente alla collaborazione con Horkheimer, conteneva già quella costruzione della verità, apparenza e riconciliazione che sarebbe diventata poi decisiva per la sua duplice tarda filosofia: l'opera su Schönberg del 1940, pubblicata nel 1948 come pri-

7. “L'illuminismo stesso, divenuto padrone di sé e forza materiale, potrebbe spezzare i limiti dell'illuminismo” [ivi, 221]; “ma il fatto che Sade non abbia lasciato solo agli avversari il compito di far inorridire l'illuminismo su sé stesso, fa della sua opera una leva del suo possibile riscatto” [ivi, 128].

8. “La possibilità di un'autocritica della ragione presuppone, in primo luogo, che l'antagonismo di ragione e natura sia in una fase acuta e catastrofica, e in secondo luogo che in questa fase di alienazione completa l'idea di verità sia ancora accessibile” [1947, tr. it. 1969, 152].

9. Axel Honneth mi fa notare che questo motivo appare anche con Horkheimer nella fase di riorientamento [cfr. Horkheimer, 1941, tr. it. 1974]. Per il suo pensiero, tuttavia, non ha avuto alcuna forza strutturante.

ma parte della *Filosofia della musica moderna* [1949, tr. it. 1959; cfr. Wellmer 1983]. Nel contenuto utopico della bellezza artistica, la mimesi – il potenziale irrazionale di una ragione distorta dagli imperativi di autoconservazione – è muta e bisognosa di interpretazione. Si stabilisce così una connessione reciproca tra estetica, arte e dialettica negativa, che racchiude in sé ciò che la sola critica filosofica non può più garantire: la speranza anarchica che un giorno la totalità negativa possa comunque esplodere, come colpita da un fulmine [cfr. Habermas 1981, tr. it. 1986, 488-489]¹⁰.

V

Le differenze tra Horkheimer e Adorno, rinvenute nella *Dialettica dell'illuminismo* e mai espresse pubblicamente, spiegano parte della storia della ricezione dell'opera e dei suoi Autori nella Repubblica Federale Tedesca. Mentre nel dopoguerra, con *Filosofia della musica moderna* [1949, tr. it. 1959], *Minima Moralia* [1951, tr. it. 1954], *Prismi* [1955, tr. it. 1972] e *Dissonanze* [1958, tr. it. 1959], Adorno non esitò a riferirsi immediatamente alle opere degli anni Trenta e Quaranta, tenendo dunque presente la *Dialettica dell'illuminismo* come costruzione di sottofondo, Horkheimer tergiversò invece sino al 1967 a pubblicare l'edizione tedesca di *Eclisse della ragione* (ottimamente tradotta da Alfred Schmidt). I saggi e le conferenze date alle stampe nel decennio precedente erano segni di una produttività inibita e stranamente indecisa, che forse rivelava nuovi toni, ma nessun nuovo approccio – e, per converso, certamente, nessuna identificazione con il passato. L'esitazione di Horkheimer si ritrova in “entrambe” le fasi della sua biografia intellettuale, nella collaborazione con Adorno in California e tanto meno nei lavori con il circolo di New York.

Dall'inizio degli anni Sessanta, Horkheimer ha in programma di rendere nuovamente accessibili i suoi saggi pubblicati sulla “Zeitschrift für Sozialforschung”. Ricordo ancora i suoi scrupoli e ancor più i suoi timori nel

10. Sulle posizioni della dialettica negativa nell'opera tarda di Adorno si vedano le interpretazioni contrarie di Theunissen [1983] e Schnädelbach [1983].

corso di una lunga e quasi dolorosa conversazione nel nostro appartamento di Heidelberg durante il Congresso su Max Weber svoltosi nell'aprile 1964. Horkheimer aveva rifiutato inizialmente il progetto – i motivi si possono leggere nella lettera inviata a Fischer Verlag nel giugno 1965. Solo nell'aprile 1968 giunse il momento propizio. La premessa alla pubblicazione conferma il distanziamento che Horkheimer aveva già descritto nella lettera: “Se si rendono pubblici dei tentativi teorici remoti senza che l'autore li ponga in relazione con il suo giudizio presente [...] egli ha rinunciato alla pretesa di una sua validità reale” [1965, tr. it. 1974, IX]. Horkheimer non intendeva lasciare alcun dubbio sul suo atteggiamento nei confronti del socialismo burocratico: “La pretesa apparentemente oppositoria di riferire concetti aggressivi quali quelli di dominio di classe e imperialismo unicamente agli stati capitalistici e non, in pari misura, ai sedicenti stati comunisti, contrasta con gli impulsi che oggi come in passato mi determinano” [1968, tr. it. 1974, VIII]. E rivolgeva ai suoi studenti il monito che “la dubbia democrazia con tutti i suoi difetti è pur sempre meglio della dittatura che oggi giorno conseguirebbe da un suo rovesciamento” [ivi, X]. Un peculiare spostamento della prospettiva temporale indica il successivo commento, ovvero come “dalla fine della guerra” l'obiettivo della società giusta fosse stato distorto. All'inizio degli anni Quaranta, nei lavori preliminari alla *Dialettica dell'illuminismo*, Horkheimer aveva già preso le distanze dalle posizioni sostenute negli anni Trenta in articoli pubblicati su rivista. Nella premessa alla nuova pubblicazione, molti aspetti rimangono incomprensibili, a meno che non si consideri il fatto che nel 1968 due “movimenti di assestamento” finirono per sovrapporsi. Anche la *Dialettica dell'illuminismo* ne fu colpita. Nonostante le richieste di Adorno, Horkheimer rifiutò di pubblicare una seconda edizione fino al 1969. Sui motivi fattuali che giocarono un ruolo in questa vicenda, accanto a questioni personali, posso solo avanzare qualche ipotesi. Dopo il rientro nella neonata Repubblica Federale Tedesca, Horkheimer deve aver avvertito sempre più chiaramente tre dissonanze.

Non solo aveva ricostruito l'Istituto per la Ricerca Sociale, bensì era stato anche attivamente coinvolto nel rilancio della ricerca sociale empirica al livello delle tecniche nel frattempo sviluppate negli Stati Uniti. Il “rinnovato legame con il mondo accademico esistente” non era facilmente conciliabile con le con-

vinzioni espresse nella *Dialettica dell'illuminismo*. Mentre nella critica del positivismo, Adorno aveva essenzialmente difeso la vecchia posizione, Horkheimer evitava la questione.

Un secondo problema era sorto nel campo dell'attualità politica. Il rapporto di Horkheimer con la "forma di governo delle democrazie occidentali" e lo stile di vita della civiltà occidentale del dopoguerra era molto più rilassato di quanto esprimeva la cauta formulazione della premessa scritta nel 1968: "Commisurare il cosiddetto mondo libero al concetto che esso si fa di sé stesso, riferirsi criticamente a esso pur sostenendone le idee [...] è diritto e il dovere di ogni persona pensante" [1968, tr. it. 1974, XI]. Horkheimer riteneva intuitivamente che le società capitalistiche avanzate disponessero di un potenziale razionale, cosa che dal punto di vista teorico lo aveva fatto disperare da tempo. Diversamente, le analisi del "tardo-capitalismo" di Adorno sono ancorate a idee che si inseriscono nel quadro di una filosofia negativa della storia. Horkheimer non ha trovato la forza di rivedere nuovamente questa posizione alla luce di una mutata esperienza politica, facendo piuttosto ricorso all'immagine contrastante del capitalismo liberale.

Di maggiore interesse teorico è il terzo problema che Horkheimer aveva subito posto mediante "l'aporia di una critica autoreferenziale della ragione". Egli non poteva ricorrere ai contenuti mimetici mascherati nelle opere esoteriche dell'arte moderna, come Adorno, né voleva scivolare nell'irrazionalismo, come i successori di Nietzsche. Al contempo, "il terrore con cui compie la corsa al mondo razionalizzato, automatizzato, amministrato" [ivi, IX] non aveva lasciato spazio per dubitare di una ragione strumentale ingigantita a totalità. E tuttavia Horkheimer voleva restare fedele al suo impulso originario di "rimanere memore della cattiva esistenza dell'altro", senza cercare riparo nella saggezza divina. Ma allora come faceva la critica filosofica a credere di poter mantenere la relazione con il totalmente altro? La lettera del 1965, in cui aveva inizialmente rifiutato la ripubblicazione dei suoi vecchi scritti, si concludeva con un'impressionante ammissione dell'aporia, rispetto alla quale nell'*Eclisse della ragione* Horkheimer si era probabilmente ritirato troppo rapidamente: "La mia titubanza risulta dalla difficoltà di riformulare i vecchi pensieri [...] senza recar pregiudizio a ciò che oggi mi appare vero: la necessità di rinunciare alla fede

nella prossima realizzazione delle idee della civiltà occidentale, pur battendosi ugualmente per esse – senza provvidenza, e anzi, contro il progresso a essa attribuito” [1965, tr. it. 1974, XI]. La filosofia tarda, che Horkheimer mise su carta nella forma di taccuini e che Alfred Schmidt ha caratterizzato in modo convincente [Schmidt 1974, tr. it. 1988], ruota proprio attorno a questa aporia, già per altro menzionata nella premessa alla *Dialettica dell'illuminismo*. Il vecchio Horkheimer sembra aver pensato come possibile solo una soluzione prettamente speculativa, sulla linea del pessimismo metafisico di Schopenhauer.

La *Dialettica dell'illuminismo* ha plasmato la mentalità di diverse generazioni di studenti. Fino agli anni Sessanta, costituiva lo sfondo indiscusso per una Teoria critica che, attraverso la diffusione delle pubblicazioni di Adorno, aveva gradualmente trovato una propria strada nelle università. Poi arrivarono i libri di Marcuse, che dalla metà degli anni Sessanta funsero da catalizzatori per il movimento studentesco. In tale contesto, le opere degli anni Trenta, compresi i saggi di Horkheimer pubblicati su rivista, acquisirono un proprio profilo e peso. Per molto tempo, la *Dialettica dell'illuminismo* ha oscurato la visione di questa “prima” Teoria critica, come viene chiamata oggi. Era stata cioè filosoficamente meno radicale rispetto alla teoria successiva, nonostante che nelle dichiarazioni politiche fosse più controversa. Per gli studenti del tempo, era soprattutto la posizione marxista a giocare un ruolo fondamentale e non l'originario progetto materialistico sostenuto da Horkheimer. Fu la ricerca storiografica degli anni Settanta ad accrescere la consapevolezza verso il significato di quel programma [cfr. i lavori di Dubiel, Bonß, Honneth e Söllner].

Nel frattempo, il clima nelle università tedesche è cambiato ancora una volta. Il post-strutturalismo francese, in particolare l'opera di Foucault, sta suscitando un rinnovato interesse verso la *Dialettica dell'illuminismo*. Questa volta la ricezione è arrivata da una prospettiva fortemente influenzata da Nietzsche più che da Marx. Lo studio comparativo di Axel Honneth, per contro, dimostra le differenze tra la teoria del potere di Adorno e quella di Foucault [1985, tr. it. 2002], mentre non c'è ancora un confronto altrettanto attento tra la critica della ragione di Adorno e quella di Derrida [cfr. Habermas 1985, tr. it. 1987]. Ciononostante, oggi, non mancano i tentativi di ridurre la *Dialettica dell'illuminismo* ad una sola frase: l'illuminismo sarebbe totalitario. In merito a

questa neoromantica metafisica dell'anima, Adorno ha già naturalmente detto quanto necessario: "Chi considera libertà, umanità e giustizia nient'altro che una frode escogitata dai deboli per difendersi dai forti [...] in quanto procuratore dei forti, può benissimo additare la contraddizione che vige tra quelle idee già anticipatamente intristite e la realtà di fatto. La critica delle ideologie si ribalta su sé stessa [...]. Spengler e affini non sono tanto i profeti del corso che lo spirito del mondo va assumendo, quanto i suoi zelantissimi agenti" [1938, tr. it. 1972, 55-56].

Riferimenti bibliografici

ADORNO, TH. W.,

1931, *L'attualità della filosofia*, in Id., *L'attualità della filosofia. Tesi all'origine del pensiero critico*, a cura di M. Farina, Mimesis, Milano-Udine, 2009, pp. 37-58.

1932, *L'idea di storia naturale*, in Id., *L'attualità della filosofia. Tesi all'origine del pensiero critico*, cit., pp. 59-80.

1938, *Spengler dopo il tramonto*, in Id., *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, Einaudi, Torino, 1972, pp. 39-64.

1949, *Filosofia della musica moderna*, Einaudi, Torino, 1959.

1951, *Minima Moralia. Meditazioni sulla vita offesa*, Einaudi, Torino, 1954, 1994³.

1958, *Dissonanze*, Feltrinelli, Milano, 1959.

1955, *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, Einaudi, Torino, 1972

1966, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 1970.

BENJAMIN, W.,

1928, *Il dramma barocco tedesco*, Einaudi, Torino, 1971.

1942, *Sul concetto di storia*, a cura di G. Bonola, M. Ranchetti, Einaudi, Torino, 1997.

BONSS, W., SCHINDLER, N.,

1982, *Kritische Theorie als interdisziplinärer Materialismus*, in W. Bonß, A. Honneth (Hg.), *Sozialforschung als Kritik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 31-67.

BUCK-MORSS, S.,

1977, *The Origin of Negative Dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute*, The Free Press, New York.

DUBIEL, H.,

1978, *Theorie dialektischer Darstellung und Interdisziplinäre Sozialforschung*, in Id., *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen kritischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 135-211.

DUBIEL, H., SÖLLNER, A. (Hg.),

1981, *Horkheimer, Pollock, Neumann, Kirchheimer, Gurland, Marcuse. Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

HABERMAS, J.,

1981, *Teoria dell'agire comunicativo*, Bologna, il Mulino, 1986.

1980, *Max Horkheimer. La Scuola di Francoforte a New York*, in Id., *Profili politico-filosofici*, Milano, Guerini Associati, 2000, pp. 263-276.

1985, *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, Laterza, Roma-Bari, 1987.

HONNETH, A.,

1985, *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, Dedalo, Bari, 2002.

HORKHEIMER, M.,

1930, *Gli inizi della filosofia borghese della storia*, Einaudi, Torino, 1980.

1933, *Materialismo e morale*, in Id., *Teoria critica. Scritti 1932-1941. Vol. 1*, Einaudi, Torino, 1974, pp. 71-109.

1940, *Lo Stato autoritario*, in Id., *La società di transizione*, Einaudi, Torino, 1979, pp. 3-30.

1941-42, *Ragione e autoconservazione*, in Id., *Crisi della ragione e trasformazione dello stato. Tre saggi*, Savelli, Roma, 1978, pp. 93-127.

1941, *Arte nuova e cultura di massa*, in Id., *Teoria critica. Scritti 1932-1941. Vol. 2*, Einaudi, Torino, 1974, pp. 305-323.

1947, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, Einaudi, Torino, 1969.

1965, *Lettera alle edizioni S. Fischer*, in Id., *Teoria critica. Scritti 1932-1941. Vol. 2*, cit., pp. VII-XI.

1968, *Premessa alla ripubblicazione di questi scritti*, in Id., *Teoria critica. Scritti 1932-1941. Vol. 1*, cit., pp. VII-XII.

HORKHEIMER, M., ADORNO, Th. W.,

1947, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino, 1966.

JAY, M.,

1976, *Dialektische Phantasie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

1982, *Positive und negative Totalität. Adornos Alternativentwurf zur interdisziplinären Forschung*, in W. Bonß, A. Honneth (Hg.), *Sozialforschung als Kritik*, cit., pp. 67-86.

SCHMIDT, A.,

1974, *Introduzione. La fisionomia spirituale di Max Horkheimer*, in M. Horkheimer, *Taccuini. 1950-1969*, Marietti, Genova, 188, pp. XV-LX.

SCHNÄDELBACH, H.,

1983, *Dialektik als Vernunftkritik*, in L. von Friedeburg, J. Habermas (Hg.), *Adorno-Konferenz 1983*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 66-94.

THEUNISSEN, M.,

1983, *Negativität bei Adorno*, in L. von Friedeburg, J. Habermas (Hg.), *Adorno-Konferenz 1983*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 41-65.

WELLMER, A.,

1983, *Wahrheit, Schein und Versöhnung. Adornos ästhetische Rettung der Modernität*, in L. von Friedeburg, J. Habermas (Hg.), *Adorno-Konferenz 1983*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 138-176.

WIGGERSHAUS, R.

1986, *La Scuola di Francoforte. Storia, sviluppo teorico, significato politico*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992.

Traduzione di Luca Corchia e Fiorenza Ratti.
Revisione di Marina Calloni