

*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 CEPPA	
<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”



MARINA CALLONI

La divergente unità della “cosiddetta” Scuola di Francoforte

1. È la Scuola di Francoforte una “unità ampiamente fittizia”?

“E tichette come «Teoria critica» o «Scuola di Francoforte» suggeriscono l’unità di una connessione di scuola che non è mai esistita, ad eccezione di qualche anno a New York”. Con questa perentoria affermazione, Habermas dà inizio alla ricostruzione della storia della “cosiddetta” Scuola di Francoforte, cercando di sottolineare i motivi della sua fortunata ricezione, così come la necessità di distinguere chiaramente le posizioni teoriche di quegli autori che sono stati perlopiù ridotti sotto un’unica egida, ma che – seppur avendo lavorato insieme – di fatto differiscono per impostazione concettuale e intenti politici.

Continuità e fratture accomunano dunque quei filosofi e scienziati sociali che sono stati solitamente considerati come esponenti della “prima generazione” della Scuola di Francoforte. Si tratta – per citare soltanto i più noti – di Max Horkheimer, Erich Fromm, Otto Kirchheimer, Siegfried Kracauer, Leo Löwenthal, Herbert Marcuse, Franz Neumann, Friedrich Pollock, Karl A. Wittfogel, senza dimenticare Walter Benjamin (l’unico a non essere riuscito a emigrare e dunque a salvarsi, morto suicida al confine franco-spagnolo) e Theodor W. Adorno, che diventerà collaboratore a tempo pieno dell’Istituto per la Ricerca Sociale solo nel 1938, quando giunse a New York, dopo aver lasciato Oxford, sua prima terra d’esilio.

Eppure l'etichetta generale di "Scuola di Francoforte" viene ormai citata in manuali di storia della filosofia come un dato consolidato, tant'è che Habermas stesso è annoverato fra i suoi più importanti appartenenti, quale continuatore di una previa tradizione teorica e maggiore rappresentante della seconda generazione. Perché Habermas intende allora sottolineare le fratture già esistenti nella prima generazione dei cosiddetti Francofortesi, nel momento stesso in cui viene a indicare la genesi del proprio lavoro filosofico e insieme a marcare le differenze che lo separano dai padri fondatori? Davvero l'asserzione, sopra citata, contraddice la tradizionale ricezione unitaria della Scuola di Francoforte, che è per altro all'origine della stessa biografia intellettuale di Habermas?

I quattro interventi qui presentati – un saggio del 1985, due interviste del 1984 e del 1991 e una postfazione del 1985, finora inediti in italiano – mostrano la complessa dialettica che caratterizza la storia e la ricezione globale della Scuola di Francoforte nel corso del tempo. Sottolineano bensì il continuo sviluppo di tale corrente di pensiero attraverso fratture e generazioni, provenienti da culture e Paesi diversi, secondo un doppio movimento interno ed esterno: alla perdurante reinterpretazione e rielaborazione teorica immanente ai testi della tradizione consolidata si affianca un continuo raffronto con tematiche d'attualità e con correnti di pensiero concorrenti.

I testi qui proposti possono essere suddivisi tematicamente in tre parti principali, interagenti: la prima parte riguarda la ricostruzione della storia della Scuola di Francoforte entro l'orizzonte dello sviluppo della filosofia e delle scienze sociali contemporanee; la seconda concerne la biografia intellettuale di Habermas, allorché rammenta i suoi rapporti con Adorno (suo primo datore di lavoro) e le relazioni, non prive di tensioni, con Horkheimer; la terza rimanda a un processo auto-riflessivo sul significato della modernità e della ragione dopo la dialettica negativa [Adorno 1966, tr. it. 1970] e la critica all'illuminismo, alla luce della teoria dell'agire comunicativo [Habermas 1981, tr. it. 1986].

In quel che segue, cercherò di mettere in luce i tre livelli intreccianti nei quattro lavori presentati senza soluzione di continuità, sovrapponendo i piani storico-ricostruttivo e biografico-intellettuale con quello teorico-riflessivo.

2. *La dis-unitaria cogenza della Scuola di Francoforte*

Al fine di comprendere meglio la posizione di Habermas enunciata nel saggio su “Tre tesi sulla storia della ricezione della Scuola di Francoforte” [1984, tr. it. 2020], diventa necessario ricostruire brevemente il nesso teorico, scientifico e politico che connette e distingue l’Istituto per la Ricerca Sociale (con sede a Francoforte) e la Teoria critica della Società dalla Scuola di Francoforte.

Nel suo saggio, Habermas cerca di dimostrare la tesi secondo cui non è mai esistita una unitaria Scuola di Francoforte, per cui la sua cogenza è da considerarsi come artificialmente costruita. Tuttavia, nel corso dei decenni, tale denominazione ha sempre esercitato una forte attrattività teorico-politica, soprattutto per le problematiche che indica e i dibattiti pubblici che continua a provocare. L’eterogeneità delle componenti sarebbe quindi la ragione stessa della sua ampia diffusione. Ma piuttosto che concentrarsi sulla ricerca di un’improbabile consonanza di intenti e impostazioni, Habermas consiglia di focalizzarsi maggiormente sulle questioni rilevanti che vengono poste. Storicizzare la Scuola significa evitare una sua mera riattualizzazione, tenendo conto della lontananza che ormai ci separa dal drammatico contesto degli anni Trenta e Quaranta. Meglio adottare “un approccio autocorrettivo e autocritico”, tale da verificare oggi la tenuta o meno di una teoria critica della società.

La convinzione di Habermas si fonda su due principali elementi: da una parte si riferisce all’avvio di studi archivistici nella seconda metà del decennio che mostrano le differenti fasi della “Scuola di Francoforte”, mentre dall’altra parte rimanda all’intento di rafforzare la teoria dell’agire comunicativo (col libro pubblicato solo qualche anno prima), quale pretesa per un nuovo approccio alla teoria critica della società. È tuttavia indubbio che la connessione tra Istituto per la Ricerca Sociale – Teoria critica della Società – Scuola di Francoforte sia iniziata ben presto, ovvero negli anni Venti, a partire dalla denominazione del luogo d’origine. Nel 1923 era stato infatti finanziato da Felix Weil, uno studente di Karl Korsch, un Istituto per lo Studio del Marxismo. Nel 1924, sotto la guida di Carl Grünberg, prese il nome di *Institut für Sozialforschung*, ancor oggi funzionante presso la Johann Wolfgang Goethe-Universität di Francoforte. Da qui ebbe inizio la sua fortunata storia.

Marx Horkheimer, dopo aver ottenuto la cattedra di Filosofia sociale nel 1931, aveva infatti preso la direzione dell'Istituto e della correlata rivista *Zeitschrift für Sozialforschung*. L'Istituto cominciò da subito a svolgere ricerche inter-disciplinari che coinvolsero quegli autori (come sopra indicati) [ISF 1936, tr. it. 1974], che furono ben presto identificati come la prima generazione della Scuola di Francoforte, una volta emigrati negli Stati Uniti per motivi politici e razziali, a causa dell'avvento di Hitler.

Horkheimer si era infatti trasferito nel 1933 in Svizzera e nel 1934 a New York, dove riattivò l'Istituto per la Ricerca Sociale presso la Columbia University. Con il saggio su "Teoria tradizionale e teoria critica" [1937, tr. it. 1974], Horkheimer viene a sancire il programma dell'Istituto, quale "Teoria critica della Società", nel senso di un'analisi della società borghese-capitalista e della cultura di massa. Da allora in poi, la produzione scientifica e la situazione esistenziale dei cosiddetti Francofortesi si incrociano con la storia dell'esilio.

Tale aspetto ci aiuta a chiarire meglio la ragione per cui Habermas afferma che la Scuola di Francoforte è forse esistita "solo" nel periodo newyorkese. Una parte del gruppo degli intellettuali tedeschi che erano immigrati per motivi politici e razziali, e che avevano già collaborato con l'Istituto per la Ricerca Sociale a Francoforte, si ritrovarono a lavorare in progetti comuni negli Stati Uniti, come nel caso dello studio sulla personalità autoritaria, sull'antisemitismo e sul totalitarismo [Adorno *et al.* 1950, tr. it. 1973]. Ma le relazioni tra i rifugiati tedeschi non furono certo facili. Mentre Horkheimer, Adorno, Marcuse e Löwenthal rimasero in contatto, è invece risaputa la distanza intellettuale e personale che li separò da altri esiliati, quali Hannah Arendt, Bertolt Brecht ed Ernst Bloch.

Nel 1949, Adorno e Horkheimer decisero tornare a Francoforte, riaprendo l'Istituto nel 1951. Horkheimer ritornò a esserne il direttore, fino a quando fu nominato rettore dell'Università di Francoforte. Diventato emerito nel 1959, si ritirò in Svizzera. Adorno morirà invece nel 1969 per un attacco cardiaco mentre si trovava in vacanza in Svizzera, quando era ancora nel pieno delle sue attività accademiche e travolto dalla contestazione studentesca. Come vedremo, lascerà un profondo lutto nei suoi collaboratori e studenti.

Da tale ricostruzione, si può meglio comprendere il doppio commento di Habermas. Horkheimer aveva perseguito una carriera di carattere soprattutto

gestionale dell’Istituto come “impresa cooperativa” (e implicitamente di potere accademico, nonostante nutrisse molte riserve, così come emergono nei suoi diari privati), tanto da essere “l’unico della cerchia del vecchio Istituto, i cui risultati produttivi possono essere valutati soltanto in relazione alla collaborazione con gli altri membri”. Viceversa, Adorno – che aveva mantenuto caratteri di ingenuità quasi infantile – aveva perseguito una traiettoria teorica assolutamente originale, tanto da essere considerato da Habermas un “genio”. Infatti, “possedeva una presenza della coscienza, una spontaneità di pensiero, una tale potenza nella sua formulazione, che io né prima, né dopo ho mai più potuto esperire qualcosa di simile”.

La ricezione teorico-politica vera e propria della Scuola di Francoforte inizia alla fine degli anni Sessanta, quando diventa una sorta di icona per il movimento studentesco, mobilitato nella prospettiva marxista del capovolgimento radicale delle istituzioni e delle relazioni date. Ma mentre il movimento era entrato in dialogo con Marcuse [1964, tr. it. 1967; 1965, tr. it. 1969; 1967, tr. it. 1968; 1969, tr. it. 1969] a Berkeley, era invece entrato in aperto contrasto con Adorno a Francoforte.

La ricezione storiografica della Scuola inizia invece negli anni Settanta [Jay 1973, tr. it. 1979] per continuare per tutti gli anni Ottanta [Wiggershaus 1986, tr. it. 1992], tant’è che anche gli interventi di Habermas ne sono parte. Grazie a un approccio storico-ricostruttivo, gli studi d’archivio e le analisi filologiche avevano cercato di mettere in luce la nascita e lo sviluppo dell’Istituto per la Ricerca Sociale, connettendo fra continuità e cesure i lavori svolti durante il periodo della Repubblica di Weimar con le ricerche sviluppate durante gli anni dell’esilio americano, fino agli studi pubblicati nel dopo-guerra, una volta che alcuni degli affiliati decisero di far ritorno in Germania (come nel caso di Horkheimer e Adorno) o di rimanere negli Stati Uniti (come fece Marcuse). Ma come possiamo notare, entrambi gli studiosi sopra citati – Jay e Wiggershaus, uno statunitense e l’altro tedesco – continuarono propriamente a utilizzare nel titolo delle loro opere l’etichetta di “Scuola di Francoforte”, forse per efficacia comunicativa, forse per convinzione.

Accanto alla necessità di una lettura storicizzante, negli anni Ottanta sorse anche il bisogno di comprendere gli ulteriori sviluppi della “Scuola di Francoforte”,

tanto da mettere in connessione la “vecchia” con la “nuova” teoria critica della società, collegando Adorno con Habermas. Prova di tale tentativo sono i testi, ricordati da Habermas, di Martin Jay [*Marxism and Totality* del 1984], Axel Honneth e Albrecht Wellmer [a cura di, *Die Frankfurter Schule und die Folgen*, 1986], Helmut Dubiel [*Kritische Theorie der Gesellschaft*, 1988]. Pur non riconoscendo la sua origine, tuttavia Habermas intende puntualizzare – contro ogni riduttivismo – la crescente distanza che separa le sue posizioni da quelle dei “padri fondatori”. Si potrebbe allora qui applicare la formula *anti-assimilazionista* di Adorno, che Habermas cita nell’intervista: “sono precisamente le piccole differenze che fanno ‘tutta la differenza’”.

Pur essendo semplificata l’etichetta di “Scuola di Francoforte”, tuttavia studi archivistici, filologici e teorici hanno inequivocabilmente mostrato l’esistenza fra gli affiliati di evidenti comunanze biografico-teoriche assieme a profonde differenze tematiche e generazionali. Ed è per questo che per la Scuola di Francoforte si può utilizzare l’espressione, apparentemente ossimorica, di “divergente unità”, come dimostra la sua stessa storia e la fortunata ricezione intercontinentale avuta nel corso dei decenni.

3. *La genesi del lavoro filosofico di Habermas*

La ricostruzione storica della Scuola di Francoforte riporta subito alla dimensione biografico-intellettuale contenuta negli interventi di Habermas. Il rapporto tra Habermas e Adorno è in effetti il perno attorno a cui ruotano le due interviste, qui pubblicate, a cura di Joseph Früchtl. La prima – su “La Teoria critica e l’Università di Francoforte” – fu pubblicata sulla rivista *Links* nel 1985 [tr. it. 2020] (quando Habermas aveva fatto da poco ritorno come professore a Francoforte), mentre la seconda dal titolo “Una generazione separata da Adorno” (1990) apparve in *Geist gegen den Zeitgeist* nel 1991 [tr. it. 2020] – un testo a ricordo di Adorno, curato da Früchtl e dalla scrivente. Le due interviste riescono bene a rappresentare il nesso biografico-intellettuale che lega e distingue Habermas da Horkheimer e Adorno, per cui possono essere lette in modo unitario. L’una è infatti l’integrazione dell’altra attraverso una raccolta di informazioni,

che vanno dalla formazione di Habermas nel difficile periodo di una Germania ancora ferita dalla guerra e intenta a una ricostruzione democratica, al lavoro da lui svolto come assistente di Adorno in anni giovanili, ai problemi avuti con Horkheimer, al suo contrasto col movimento studentesco, fino all’inizio della sua carriera come filosofo “autonomo” e infine al ritorno laddove era partito come giovane ricercatore. Francoforte come inizio e come fine di uno straordinario percorso accademico e intellettuale, dove il rapporto con Horkheimer e Adorno è motivo di un doppio movimento dialettico di vicinanza e di distanziamento.

Habermas iniziò quasi per caso la sua carriera accademica. Nel 1956 divenne assistente di Adorno presso l’Istituto per la Ricerca Sociale per una ricerca su “Studenti e politica”, che si concluse nel 1959 [ed. 1961]. Una volta concluso il dottorato, Habermas aveva svolto attività di giornalista *free lance*, pubblicando articoli su quotidiani, come per la *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. Nonostante si fosse formato in un clima influenzato dalla filosofia heideggeriana, tuttavia nel 1953 Habermas aveva pubblicato sul *Feuilleton* del giornale un violento attacco contro la decisione di Heidegger di ripubblicare integralmente l’edizione delle sue lezioni sulla metafisica risalenti al 1935, senza alcun accenno al nazismo [tr. it. 2000]. Tale esordio giornalistico non farà altro che prefigurare la carriera di Habermas non solo come accademico, bensì come un impegnato intellettuale pubblico, ruolo non allora consueto nella conformista e sonnolenta accademia tedesca.

Sono gli anni Cinquanta, in una Repubblica Federale Tedesca devastata moralmente e materialmente, che stenta a trovare il proprio corso di rinnovamento democratico, differenziandosi dall’Est. Horkheimer e Adorno diventano un importante punto di riferimento accademico per il rinnovo delle scienze sociali e l’elaborazione di inedite strategie culturali, portando con sé il peso dell’esilio e insieme la prospettiva del rinnovamento. Tale spirito teorico-politico è rinvenibile anche nella produttiva collaborazione che Habermas intrattene con Adorno, come ricorda nelle interviste, attraverso un continuo scambio di idee e di commenti sui reciproci scritti. Più conflittuale fu il rapporto col direttore, anche se “Adorno non ha mai condiviso i pregiudizi espressi da Horkheimer nei miei confronti”. I giovani assistenti percepivano il direttore come se si fosse adagiato su un “opportunistico adattamento” (dovuto anche alla paura – se tacciato di co-

munismo – di perdere quei sovvenzionamenti pubblici che l’Istituto aveva allora ottenuto in un Paese presidiato dalle truppe americane), mentre essi osservavano con estrema perplessità gli sviluppi conservatori della politica adenaueriana e la via incontrollata al capitalismo liberista. Più tardi Habermas comprenderà i dilemmi di Horkheimer, consegnati solo ai suoi diari. Era come se visse una “vita scissa” fra come appariva pubblicamente (un uomo dell’*establishment*, dal forte riconoscimento) e ciò che sentiva privatamente (la critica al sistema politico-economico post-bellico). Adorno non aveva invece barriere psicologiche o interessi opportunistici nell’esprimere liberamente le sue posizioni. Semmai gli ostacoli provenivano da gelosie e pregiudizi: “l’antisemitismo si fondeva con il sentimento di rancore verso un intellettuale che era anche un letterato di successo”. La “colpa tedesca” permaneva.

Nonostante i vari tentativi fatti da Adorno, le posizioni intellettuali e politiche di Habermas entrarono in collisione con l’impostazione del direttore, al punto che questi gli negò la difesa dell’*Habilitation* su *Strukturwandel der Öffentlichkeit* [1962, tr. it. 1971]. Di fronte a tale diniego e con il lavoro già terminato, Habermas si rivolse allora a Wolfgang Abendroth, giurista, scienziato politico e socialista, che aveva da poco lasciato la DDR. Dopo aver attentamente esaminato il lavoro (allora si poteva essere soggetti al *Berufsverbot* secondo un regolamento del 1957, che prevedeva l’interdizione professionale per quegli impiegati del settore pubblico che avessero dimostrato posizioni ideologicamente radicali), Abendroth gli permise di discutere nel 1961 la tesi di *Habilitation*. La carriera accademica di Habermas si mosse quindi inizialmente lontano da Francoforte, perlomeno per alcuni anni.

Dopo essere stato chiamato come professore di filosofia (1962-1964) a Heidelberg da Hans-Georg Gadamer, Habermas fece ritorno nel 1964 a Francoforte, succedendo a Horkheimer e anche in questa occasione “Adorno si adoperò molto, affinché il rapporto fra Horkheimer e me potesse giungere a distensione – cosa che del resto si avverò di lì a poco”. Habermas assunse la cattedra di filosofia e sociologia (da cui gli studi sulla logica delle scienze sociali negli anni Settanta), continuando a lavorare all’Istituto.

Non furono però anni facili: Habermas lascerà infatti l’Università di Francoforte nel 1971, anche a seguito delle dure critiche mossegli dall’ala più radicale del mo-

vimento marxista. È infatti nota sia la presa di posizione di Habermas contro il *Linksfascismus* (fascismo di sinistra) [1969], ovvero l'estremismo illiberale di certe ali radicali, sia la difesa nei confronti di Adorno, così duramente e inaspettatamente attaccato dai suoi stessi studenti e studentesse, marxisti o femministe che fossero. Si trattava di uno scontro generazionale esplosivo che avveniva tra intellettuali di ritorno dall'esilio e studenti che premevano al cambiamento, entrambi delusi dalla politica di Stato, ma interpreti diversi della tradizione marxista e del processo di democratizzazione.

Nonostante fosse già evidente il differente programma teorico di Habermas – ormai allontanatosi dalla prospettiva dell'impostazione dialettica, nonostante rimanessero inalterate le alleanze di un tempo, come nel caso della diatriba sul positivismo in sociologia, avvenuta nel 1963 contro Popper –, tuttavia ancora negli anni Sessanta Adorno continuava ad esercitare sui più giovani collaboratori (e fino alla sua morte) quel “potere magico di convincimento” che ancora oggi traspare nei suoi scritti.

Come Habermas ricorda, uno dei motivi che determinò il nuovo allontanamento da Francoforte fu la prematura morte di Adorno, avvenuta nel 1969, un doloroso avvenimento che causò la diaspora dei suoi collaboratori. Habermas ripartì allora da Francoforte per diventare nel 1971 – assieme a Carl Friedrich von Weizsäcker – direttore del Max Planck Institut a Starnberg in Baviera. L'incarico prevedeva lo sviluppo di uno studio interdisciplinare sulle condizioni di vita nel mondo tecnico-scientifico. Qui rimase per un decennio.

Furono anni molto proficui, da cui nacquero importanti studi soprattutto di teoria sociale, riguardanti i problemi di legittimazione nel tardo-capitalismo [1973, tr. it. 1975], la ricostruzione del materialismo storico [1976, tr. it. 1979], ma soprattutto l'imponente *Teoria dell'agire comunicativo*, pubblicata nel 1981 [tr. it. 1986] in due volumi, dedicati alla “Razionalità dell'azione e razionalizzazione sociale” e alla “Critica della ragione funzionalista”. Qui Habermas mette a fuoco un concetto di intersoggettività nella distinzione fra mondo della vita e sistema, nozione che sarà fondamentale per i suoi successivi lavori sulla pragmatica linguistica. L'esperienza di Starnberg giunse però a conclusione nel 1981, sia a causa di conflitti interni, sia per via delle sfavorevoli condizioni politiche in Baviera, seguite al periodo della repressione anti-terroristica (la crisi dell'”autunno

tedesco” nel 1977) che portarono anche ad attacchi personali, come Habermas ricorda nell’intervista.

L’eredità del lavoro svolto a Starnberg appare tuttavia controversa, se si considera il rapporto fra l’intento iniziale per la riattivazione del progetto interdisciplinare dell’Istituto per la Ricerca Sociale e l’insuccesso dell’esito finale. Come Habermas afferma lapidario nell’intervento sulle tre tesi del 1984, “il tentativo di sviluppare un programma interdisciplinare per una teoria sociale in grado di combinare e integrare approcci empirici diversi (di sociologia, antropologia culturale, psicologia sociale e psicologia dello sviluppo) è stato intrapreso ancora una volta solo a Starnberg, ed è fallito. Resta alla fine il programma di ricerca delineato nella *Teoria dell’agire comunicativo*, che io considero ancora realistico”.

Dopo Starnberg, Habermas si prepara ad un nuovo ritorno alla filosofia, aperta agli stimoli della tradizione analitica, fosse questa una teoria degli atti linguistici (da cui consegnerà l’*Etica del discorso*) [1983, tr. it. 1985] o una filosofia della giustizia (da cui deriverà *Fatti e norme*) [1992, tr. it. 1996]. La ricerca di un concetto normativo di razionalità, incorporato controfattualmente nel linguaggio, si assurge a critica della ragione concepita in senso sia negativo-totalistico che funzionalistico-strategico. La comunicazione libera dal dominio, la proposizione di una pragmatica universale rivolta all’intesa e l’etica del discorso diventeranno le principali sigle del successivo programma filosofico di Habermas, tornato ancora una volta a Francoforte.

4. Dopo la dialettica dell’illuminismo, ripensare ragione e modernità

Nonostante il distanziamento da un’impostazione di dialettica negativa, la riflessione su ragione e modernità continuerà come un ininterrotto filo rosso a soggiacere a tutti i lavori che Habermas (2020) svilupperà negli anni successivi alla dipartita da Starnberg.

Dopo aver analizzato l’aspetto storico-ricostruttivo e biografico-intellettuale, risulta ora inevitabile considerare l’implicito piano teorico-riflessivo che lega fra di loro i quattro interventi habermasiani, dove l’analisi della dialettica negativa diventa il mezzo per poter rielaborare una teoria alternativa dell’agire comuni-

cativo. Il *Nachwort* (“Postfazione”) alla *Dialettica dell’illuminismo* – scritto da Habermas nel 1985, ma pubblicato nel 1986 [tr. it. 2020] per la nuova edizione del testo di Horkheimer e Adorno presso l’editore Fischer – rappresenta un importante snodo intellettuale e filosofico su cui riflettere.

La rilettura della *Dialettica dell’illuminismo* va collocata a livello biografico col ritorno di Habermas come professore di filosofia all’Università di Francoforte nel 1983, a livello ricostruttivo con la riedizione del testo dopo gli anni della protesta studentesca, a livello teorico con gli studi che Habermas stava allora sviluppando sulla teoria della modernità.

La “Postfazione” richiede dunque un’analisi a più livelli, per via dei diversi passaggi attraverso cui procede la riflessione habermasiana. Infatti, vi è la ricostruzione puntuale della storia della *Dialettica dell’illuminismo*, l’analisi di come fu concepita e redatta in esilio fra il 1941 e il 1944, negli anni più cruenti della seconda guerra mondiale. Vi sono informazioni biografiche su Horkheimer (spostatosi a Santa Monica, a segno di una cesura pratica con l’Istituto di New York e di allontanamento teorico dalla precedente impostazione materialista della teoria sociale) e su Adorno (che raggiunse il collega in California per poter stilare il lavoro comune). Vi è un intento filologico nel tentativo di individuare gli autori dei singoli capitoli, pur nell’unità dell’opera. Vi è poi una riflessiva sull’influenza che il testo ebbe su diverse generazioni di studenti: fu fondamentale negli anni Sessanta secondo la rilettura di Marx, più mitigata negli anni Settanta per via di una maggiore ricezione delle opere di Marcuse, più stratificata negli anni Ottanta poiché mediata dalle opere di Nietzsche e vista attraverso le lenti del post-strutturalismo francese.

L’elemento filosoficamente più interessante messo in luce da Habermas è però il diverso modo attraverso cui gli Autori affrontarono *l’aporia di una critica autoreferenziale della ragione*, per altro annunciata all’inizio del testo. Come viene riassunta da Habermas secondo il principio della contraddizione performativa, la questione consiste nella seguente domanda: “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?”.

Adorno affronta tale aporia (ovvero come evitare di cadere in una critica totale della ragione, senza dover legittimare il punto di vista da cui parte la critica, in

modo da eludere l'autodistruzione della ragione), riprendendo nel dopoguerra gli scritti degli anni Trenta e Quaranta in senso unitario. La filosofia della storia di Benjamin viene unita all'immagine della mimesi (espressione del "contenuto utopico della bellezza artistica"), nel rapporto tra estetica (per "svelare le tracce immaginative e gli intrecci di una realtà distorta"), arte e filosofia: bisogna ridare voce a una "vita impietrita". Horkheimer rimane invece coscientemente intrappolato nell'aporia iniziale (da qui il tentennamento nel pubblicare in Germania *Eclisse della ragione* [1947, tr. ted. 1967, tr. it. 1969], poiché avrebbe dovuto rivedere il programma materialista svolto nella prima fase dell'Istituto, sia a causa di un maggiore pessimismo storico, sia per via del nuovo corso scientifico intrapreso nel dopoguerra.

Nel ricostruire la complessa storia della *Dialettica dell'illuminismo*, ripercorrendo le modalità di stesura e le ragioni della sua enorme ricezione, Habermas viene altresì meglio a comprendere il distanziamento teorico dai due autori, divenuto nel frattempo più netto. Come afferma Habermas nell'intervista dedicata al rapporto con Adorno, "Le differenze da me formulate in *Teoria dell'agire comunicativo* mi sono divenute chiare solo molto più tardi, grazie alla lettura di un articolo scritto da Axel Honneth". Con *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas* [1985, tr. it. 2002], rielaborazione della tesi di dottorato discussa alla Freie Universität Berlin nel 1982, Honneth – assistente di Habermas dal 1983 al 1989 – aveva infatti cercato di confrontare le radici della teoria sociale di Horkheimer e la filosofia della storia di Adorno con le successive analisi del potere sviluppate da Habermas e Foucault, al fine di poter riformulare una teoria critica del dominio.

La ricostruzione delle differenziazioni teoriche e biografiche intrinseche a Horkheimer e Adorno, così come la considerazione degli studi storiografici e teorici pubblicati negli anni Ottanta che analizzano le continuità e le cesure fra "la prima e la seconda generazione francofortese", diventano per Habermas l'occasione per riflettere sull'idea di ragione comunicativa che stava allora meglio articolando e integrando secondo la prospettiva degli atti linguistici.

Non da meno sono gli studi che Habermas aveva da poco pubblicato sul Moderno. Risale infatti al 1985 *Il Discorso filosofico della modernità* [tr. it. 1987], dove Habermas presenta in 12 capitoli le lezioni che aveva svolto durante il pri-

mo corso tenuto di ritorno a Francoforte nel 1983, così come altri interventi tenuti in diverse università. Il tema principale della raccolta riguarda la riattualizzazione del “progetto incompiuto della modernità”, da lui già indagato negli anni Sessanta nello studio sulla genesi del libero circolo dei lettori come base della successiva formazione di una sfera pubblica democratica. Mettendo in luce il potenziale emancipativo che le parole chiave dell’illuminismo continuavano a mantenere normativamente come prassi trasformativa della realtà reificata dal dominio, Habermas si era già discostato nettamente dall’impostazione che dell’illuminismo avevano dato i “padri francofortesi”.

Nel tentativo di corroborare l’impianto dell’agire comunicativo – ora includendo argomenti che mostrano falle nei suoi argomenti, ora contrapponendosi a teorie concorrenti che mettono in dubbio la dimensione normativa della ragione comunicativa –, nel discorso sulla modernità degli anni Ottanta Habermas volge la sua *vis polemica* contro quelle posizioni neo-strutturaliste o post-moderne francesi (da Lyotard a Foucault fino a Derrida) che mettono in discussione il progetto critico della modernità, seppur opponendosi a quei processi di imperante razionalizzazione, già discussi da Weber secondo l’idea di una ragione rivolta allo scopo.

La “Postfazione” alla *Dialettica dell’illuminismo* segna dunque un importante svincolo teorico nella riflessione sulla modernità, dal momento che Habermas verrà di lì a poco ad elaborare una teoria del pensiero post-metafisico – così definito nella raccolta *Nachmetaphysisches Denken* [1988, tr. it. 1991] – in quella che sarà ancora per un solo anno la Repubblica Federale di Germania. Habermas sostiene un concetto “polifonico” (molteplicità delle voci e delle modalità d’azione), scettico ma non-disfattista di ragione, situata nel mondo della vita, fondata sul riconoscimento intersoggettivo e capace di elucidare le pretese di validità insite negli atti linguistici. La filosofia diventa “interprete delle diverse forme di razionalità”, assume un ruolo “vicario” contro ogni pretesa di superiorità gnoseologica e si fonda su forme di auto-riflessione fallibilistica, anche in ambiti specialistici. Di lì ad un anno, crollerà il muro di Berlino e Habermas sarà di nuovo presente nel dibattito pubblico, come indicano le raccolte del tempo [1990b, tr. it. 1990; 1991, tr. it. 1992].

L'idea di una modernità non feticizzata – già ipotizzata controfattualmente e normativamente fin dai suoi primi lavori – continua ad occupare i pensieri filosofico-politici di Habermas. Ed è forse per questo che nella “Postfazione” Habermas cerca di salvare Horkheimer, ma soprattutto Adorno da letture radicalmente anti-illuministe. Non è quindi un caso che nell'intervista su “La Teoria critica e l'Università di Francoforte”, Habermas affermi che “Anche la *Dialettica dell'illuminismo* non rappresenta pertanto alcun tradimento nei confronti degli impulsi dati dall'illuminismo”. Per poi aggiungere nell'intervista su “Una generazione separata da Adorno” che: “Nonostante la radicalità della sua critica alla ragione, Adorno non ha mai rinunciato a ciò che i grandi filosofi avevano un tempo inteso con la nozione di ragione”.

La rilettura della genesi e della ricezione della *Dialettica dell'illuminismo* mette senza ombra di dubbio in luce l'eredità che Adorno e Horkheimer – seppur con pesi diversi – hanno avuto sull'intera produzione habermasiana, come confermato da un'attenta analisi dei concetti base della teoria dell'agire comunicativo: le idee di ragione e modernità. È come se Habermas avesse voluto venire a capo dell'aporia che i due autori avevano affrontato in modi diversi, senza dover ricorrere all'estetica negativa o a un pessimismo metafisico, bensì formulando una filosofia capace di autocorreggersi, grazie al principio normativo di una ragione comunicativa fondata sul linguaggio e l'intesa.

Tuttavia, negli ultimi anni, quando è venuto a studiare l'insorgere del sacro, l'affermarsi dell'età assiale e il rapporto fra fede e ragione, Habermas non ha potuto esimersi dal riflettere sul futuro stesso della tradizione del Moderno. Come scrive nel *Nachmetaphysisches Denken II*, “Non sono più tanto sicuro che i potenziali spirituali, e le dinamiche sociali della modernità globalizzata abbiano in sé la forza sufficiente per arrestare le tendenze autodistruttive (a partire dall'erosione della sua stessa sostanza normativa)” [2012, tr. it. 2015, 192].

Tali riflessioni vengono ora consegnate alla monumentale *Auch eine Geschichte der Philosophie* [“Anche una storia della filosofia”, 2019], elaborata in due corposi volumi per un totale di 1.727 pagine. Non si tratta di una semplice storia della filosofia di tipo scolastico, bensì della ricostruzione stessa della genealogia del pensiero post-metafisico e del formarsi della filosofia secolarizzata, una volta autonomizzata dai contenuti normativi della teologia, quando religione e

sapere sono andati scindendosi. Alla fine, Habermas pone però una domanda fondamentale: fino a che punto i processi di apprendimento morale e giuridico avvenuti nel corso della modernità, e sostanziati nei principi costituzionali delle attuali democrazie e nelle carte dei diritti umani, possano ancora trovare nelle presenti società risorse normative sufficienti. Gli attuali movimenti sociali sembrano aver perso il potere propulsivo ed “emancipativo” di un tempo, facendo spazio a derive nichilistiche.

Rimangono tuttavia inevase le domande radicali sull’esistenza umana. Non è un caso che il *Postscriptum* che suggella la fine dell’opera termini con un rimando alla trascendenza secondo le parole di Adorno: “Nulla, del contenuto della teologia, potrà continuare a sussistere immutato; ognuno dovrà sottoporsi alla prova di immigrare nel secolare, nel profano” [1957, tr. it. 1969, 24]. La totale traduzione dei contenuti religiosi nella filosofia non è però possibile: rimangono come un serbatoio irriducibile. Le teorie normative trovano qui il loro “senso”. Come Habermas afferma nell’intervista “Una generazione separata da Adorno”, “è nel nucleo filosofico delle teorie di Adorno e Benjamin, ma anche di Horkheimer e Marcuse, che trova origine una particolare auraticità, una fascinazione che non soltanto contagia, bensì racchiude in sé una certa forza purificatrice mirante al meglio – che è la fermezza del Kant esoterico”.

Ancora una volta le aporie della dialettica dell’Illuminismo diventano motivo per ripensare non solo la modernità in crisi, bensì il senso e i limiti stessi della civilizzazione occidentale.

Riferimenti bibliografici

ADORNO, TH. W.,

1951, *Minima Moralia*, Einaudi, Torino, 1994³.

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

1957, *Ragione e rivelazione*, Id., *Parole chiave. Modelli critici*, Sugar, Milano, 1974, pp. 23-33.

ADORNO, TH. W., FRENKEL-BRUNSWIK, E., LEVINSON, D. J., SANFORD, R. N.,

1950, *La personalità autoritaria*, Voll. 4, Edizioni di Comunità, Milano, 1973.

DUBIEL, H.,

1988, *Kritische Theorie der Gesellschaft. Eine einführende Rekonstruktion von den Anfängen im Horkheimer-Kreis bis Habermas*, Juventa Verlag, Weinheim.

HABERMAS, J.,

1953, *Martin Heidegger. A proposito della pubblicazione di una Vorlesung del 1935*, in Id., *Profili politico-filosofici*, a cura di Leonardo Ceppa, Guerini Associati, Milano, 2000, pp. 65-72.

1962, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Bari, 1971.

1969, *Protestbewegung und Hochschulreform*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

1973, *La crisi di razionalità nel capitalismo maturo*, Laterza, Bari, 1975.

1976, *Per la ricostruzione del materialismo storico*, Etas Libri, Milano, 1979.

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

1983, *Etica del discorso*, Laterza, Bari-Roma, 1985.

1984, *Tre tesi sulla storia della recezione della Scuola di Francoforte*, in "Quaderni di Teoria Sociale", 20(1-2), pp. 213-219.

1985a, *La Teoria critica e l'Università di Francoforte*, in "Quaderni di Teoria Sociale", 20(1-2), 2020, pp. 221-229.

1985b, *Postfazione alla Dialettica dell'illuminismo*, in "Quaderni di Teoria Sociale", 20(1-2), 2020, pp. 231-251.

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

1988, *Il pensiero post-metafisico*, Laterza, Roma-Bari, 1991.

1990a, *Una generazione separata da Adorno*, in "Quaderni di Teoria Sociale", 20(1-2), 2020, pp. 253-261.

1990b, *La rivoluzione in corso*, Feltrinelli, Milano, 1990.

- 1991, *Dopo l'utopia. Intervista ad Habermas raccolta da Michael Haller*, a cura di Walter Privitera, Marsilio, Venezia, 1992.
- 1992, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini e Associati, Milano, 1996.
- 2012, *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, Laterza, Roma-Bari, 2015.
- 2019, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Voll. 2, Suhrkamp, Berlin.
- 2020, *Universalismo morale e regressione politica*, Nuova Trauben, Torino, 2020
- HABERMAS, J., FRIEDEBURG, L. VON, OEHLER, C., WELTZ, F.,
1961, *Student und Politik. Eine soziologische Untersuchung zum politischen Bewußtsein Frankfurter Studenten*, Luchterhand, Neuwied-Berlin.
- HONNETH, A.,
1985, *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, Edizioni Dedalo, Bari, 2002.
- HONNETH, A., WELLMER, A. (HG.),
1986, *Die Frankfurter Schule und die Folgen*, de Gruyter, Berlin-New York.
- HORKHEIMER, M.,
1937, *Teoria tradizionale e teoria critica*, in Id., *Teoria critica. Scritti 1932-1941 (II)*, Einaudi, Torino, 1974, pp. 135-186.
- 1947, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, Einaudi, Torino, 1969.
- HORKHEIMER, M., ADORNO, TH. W.,
1947, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1966.
- ISTITUTO PER LA RICERCA SOCIALE DI FRANCOFORTE,
1936, *Studi sull'autorità e la famiglia*, Einaudi, Torino, 1970.
- JAY, M.,
1973, *L'immaginazione dialettica. Storia della. Scuola di Francoforte e dell'Istituto per le ricerche sociali 1923-1950*, Einaudi, Torino, 1979.
- 1984, *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, University of California Press, Berkeley.

MARCUSE, H.,

1964, *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino, 1967.

1965, *Cultura e società. Saggi di teoria critica 1933-1965*, Einaudi, Torino, 1969.

1967, *La fine dell'utopia*, Laterza, Bari, 1968.

1969, *Saggio sulla liberazione*, Einaudi, Torino, 1969

WIGGERSHAUS, R.,

1986, *La Scuola di Francoforte. Storia Sviluppo teorico Significato politico*, Bollati
Boringhieri, Torino, 1992.

Marina Calloni

La divergente unità della “cosiddetta” Scuola di Francoforte

La Scuola di Francoforte viene solitamente riferita in modo pressoché unitario all’Istituto per la Ricerca Sociale e alla Teoria Critica della Società. I quattro interventi (interviste e relazioni) di Habermas qui presentati – che vanno dal 1984 al 1991 e che sono stati tradotti per la prima volta in italiano – assolvono ad una doppia funzione ricostruttiva e propositiva. Infatti, se da una parte mirano a indicare le differenti posizioni teoriche assunte soprattutto da Horkheimer, Adorno e Marcuse nel corso degli anni (dal periodo della Repubblica di Weimar all’esilio americano fino al rientro – o meno – in Germania), dall’altra parte elucidano attraverso un processo auto-riflessivo la costruzione in fieri del paradigma alternativo dell’agire comunicativo su basi linguistiche, proposto da Habermas a partire dagli anni Ottanta.

Parole chiave

Scuola di Francoforte, Teoria Critica della Società, Jürgen Habermas.

Marina Calloni è professoressa di Filosofia politica e sociale presso l’Università di Milano-Bicocca, È vice-presidente della Società Italiana di Filosofia Politica. È stata recentemente fellow l’Italian Academy for Advanced Studies in America alla Columbia University di New York. Ha studiato presso Habermas e curato *Il pensiero post-metafisico* [1988, tr. it. 1991]. Ha lavorato presso gli archivi a Francoforte, in particolare su Adorno, Horkheimer e Marcuse. Ha curato con Früchtel il volume *Geist gegen den Zeitgeist. Erinnern an Adorno* [1991]. Ha tenuto varie conferenze in diversi Paesi ed edito molti saggi sulla Scuola di Francoforte. In particolare, ha pubblicato in tedesco articoli sulla ricezione in Italia di Adorno e di Habermas, non da ultimo un contributo con Corchia in *Habermas global* [2019]. È co-fondatrice del Seminario di Teoria Critica e della Società Italiana di Teoria Critica.

JÜRGEN HABERMAS

Tre tesi sulla storia della recezione della Scuola di Francoforte¹

I

*E*tichette come “Teoria critica” o “Scuola di Francoforte” suggeriscono l’unità di una connessione di scuola [Schulzusammenhang] che non è mai esistita, ad eccezione di qualche anno a New York. L’unità artificiale di questa tradizione di ricerca spiega però una parte della sua relativamente ampia ricezione (a). Un ulteriore motivo del successo può essere compreso grazie ai molti collegamenti tra la Teoria critica e gli altri approcci di ricerca (b).

Esplicazione:

a) Horkheimer è l’unico della cerchia del vecchio Istituto i cui risultati produttivi possono essere valutati soltanto in relazione alla collaborazione con gli altri membri. Come direttore dell’Istituto ed editore della *Zeitschrift für Sozialforschung*, egli ha assicurato la coesione organizzativa del circolo. Horkheimer è riuscito a combinare le competenze di un originale filosofo sociale con le abilità di un intelligente direttore e manager scientifico ed è stato in grado di riunire dei collaboratori di talento, ispirarli programmaticamente e mantenerli per un periodo di tempo piuttosto lungo. Pertanto, il lavoro di

1. Jürgen Habermas [1984], *Drei Thesen zur Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule*, lettura al Symposium della Alexander von Humboldt-Stiftung, Ludwigsburg, 10-15.12.1984. Il testo è stato pubblicato nel volume a cura di Axel Honneth, Albrecht Wellmer, *Die Frankfurter Schule und die Folgen*, Berlin, Walter de Gruyter, 1986, pp. 8-12.

Horkheimer rimane intrecciato per tutta la sua vita con il contesto istituzionale. Un collegamento altrettanto stretto può essere rintracciato, in forme diverse, solo nell'opera di Leo Löwenthal.

Marcuse proviene accademicamente dalla cerchia più vicina di Heidegger. Rimase certamente sotto l'influenza di Horkheimer durante il periodo di New York, nonostante avesse già preso le distanze dalla "dialettica dell'Illuminismo". In seguito, al più tardi da *Eros and Civilization* [1955, tr. it. 1964], procedette verso una teoria delle pulsioni, dando una base quasi antropologica alla Teoria critica della società. Sin dall'inizio, le opere filosofiche di Adorno si basarono maggiormente su interessi e motivi intellettuali elaborati più da Benjamin che da Horkheimer. Le loro intenzioni coincisero solo al momento dell'elaborazione della *Dialektik der Aufklärung* [1947, tr. it. 1966] (anche se i singoli capitoli possano essere chiaramente attribuiti ai rispettivi autori). Con la sua tarda filosofia, Adorno riesce a reggersi sulle proprie gambe, per cui durante il secondo periodo a Francoforte non riceve certamente da Horkheimer ulteriori stimoli produttivi. Le opere di Fromm, Kirchheimer e Neumann sono sempre state autonome. Ciò è meno evidente per il lavoro svolto da Pollock sulla teoria del capitalismo di Stato [1941, tr. it. 1973], poiché il circolo ristretto aveva direttamente reso proprio il suo unico contributo.

b) La reattività della teoria di Francoforte nei confronti di altri approcci che ne assorbono le istanze è caratteristica di tutte le sue fasi di sviluppo. La disponibilità di Horkheimer e Löwenthal ad accogliere la prospettiva della psicologia sociale di Erich Fromm è stata addirittura decisiva per la costituzione del programma originale, così come appare nel primo numero della rivista. Lo specifico messianismo e il procedimento micrologico di Benjamin vengono recepiti attraverso Adorno. La teoria più ortodossa dello Stato e del diritto di Kirchheimer e Neumann non sarà invece accettata; tuttavia le controversie suscitate hanno lasciato tracce soprattutto in Marcuse e Pollock. Riguardo alla psicoanalisi, il cerchio più ristretto preferì ovviamente sostenere le posizioni ortodosse che si discostavano dalla psicologia dell'io.

Di certo, la prontezza nella recezione e la capacità di integrazione della Teoria critica diventeranno una sfida ancor maggiore nella successiva generazione, per i collegamenti con la sociologia industriale (G. Brand), il materialismo classico (A. Schmidt), l'ermeneutica e l'analisi del linguaggio (J. Habermas), la teoria analitica

della scienza (A. Wellmer, H. Schnädelbach), la teoria dei sistemi (C. Offe) e lo strutturalismo (U. Oevermann).

II

La Teoria critica deve la sua forza attuativa senza dubbio a due elementi: la storia della sua ricezione avviene su diversi livelli (a) e le diverse fasi di sviluppo offrono connessioni per proseguimenti totalmente eterogenei (b).

Esplicazione:

a) Come ha recentemente dimostrato l'ampio studio di Martin Jay su *Marxism and Totality* [1984], nei suoi vari rappresentanti e variazioni, la Teoria critica occupa un posto centrale nella storia del marxismo occidentale, che va da Gramsci, Lukács e Korsch a Sartre e Merleau-Ponty sino ad Althusser, Della Volpe e, ad esempio, Oskar Negt. Horkheimer riprende motivi del primo Lukács, per poi marcare le distanze dal pensiero hegeliano della totalità e fondare così il weber-marxismo. Ad un altro livello, nella versione adorniana, la Teoria critica ha funzionato a volte come una "corrente filosofica alla moda". Come l'esistenzialismo nel primo dopoguerra così la critica culturale di Adorno dalla fine degli anni Cinquanta e durante tutti gli anni Sessanta ha esercitato un'influenza duratura sulla scena intellettuale della *Bundesrepublik*. Ad un terzo livello, la Teoria critica degli anni Trenta – riscoperta e rilanciata dagli studenti (contro le intenzioni politiche di Horkheimer e Adorno) –, e soprattutto la teoria dell'"uomo unidimensionale" di Marcuse [1964, tr. it. 1967], profondamente pessimistica e trasformata per la prima volta in offensiva dai suoi scolari, hanno acquisito un "significato di storia contemporanea". Come noto, Adorno e Marcuse hanno avuto un'influenza ispiratrice sulla formazione del movimento studentesco sia negli Stati Uniti che nella Repubblica Federale Tedesca. In quarto luogo, deve essere distinto il livello della "recezione interna all'accademia". Negli anni Trenta, la *Zeitschrift für Sozialforschung* aveva ricoperto un importante significato come elemento di connessione e comunicazione per gli scienziati sociali immigrati nelle scienze sociali – come è possibile constatare dalla poderosa sezione della rivista dedicata alle recensioni, curata da Löwenthal. Negli Stati Uniti, la

Autoritarian Personality [1950, tr. it. 1973] fu al centro di molte accese discussioni di carattere metodologico. Nella Germania del dopoguerra, gli studi condotti dal ricostituito Istituto per la Ricerca Sociale, soprattutto sotto la direzione di Ludwig von Friedeburg, hanno avuto un effetto stimolante sulla sociologia industriale e sull'applicazione dei metodi empirici in generale. Grazie alla disputa contro il positivismo e quelle successive con altri paradigmi concorrenti, dall'ermeneutica filosofica alla teoria dei sistemi, la Teoria critica ha contribuito alla ridefinizione dell'autocomprensione metodologica di diverse discipline all'interno del campo delle scienze sociali e umanistiche.

b) È interessante notare che gli impulsi positivi apportati dalla Teoria critica alla discussione attuale provengono da fasi diverse. Il programma per un materialismo interdisciplinare, con il quale Horkheimer aveva assunto la direzione dell'Istituto, è stato realizzato solo nell'organizzare la pubblicazione di articoli sulla rivista, ma ha continuato a fungere da modello – fino al programma di ricerca sulla teoria della crisi, che io ho riformulato nei termini di “problemi di legittimazione” all'Istituto di Starnberg [1973, tr. it. 1975]. Nel periodo newyorkese, soprattutto nella seconda metà degli anni Trenta, furono concepite quelle opere di teoria della conoscenza che saranno più tardi riprese da A. Schmidt, A. Wellmer, H. Schnädelbach e, con la mia mediazione, da K.-O. Apel. Gli anni Quaranta sono stati segnati dalla “Dialettica dell'illuminismo”, che dalla fine degli anni Cinquanta ha continuamente – cioè in modo sempre nuovo per ogni generazione di studenti – svolto la funzione di punto di raccordo per una critica totalizzante e autoreferenziale della ragione. Negli anni Cinquanta e Sessanta furono infine pubblicate le più importanti opere di Marcuse e di Adorno, ai quali si riferiscono – e ovviamente ad Adorno in maggior misura – gli attuali dibattiti.

III

Nel dibattito scientifico attuale, le ripercussioni positive provenienti dalla Teoria critica acquistano talvolta direzioni diverse se non a volte opposte, per cui non si può più parlare dell'identità di una scuola, se è mai ne è esistita una. Non dovremmo impegnare troppe energie nel sostenere la suggestiva finzione di una unitaria connessione

di scuola nel tentativo di auto-tematizzare una storia delle idee. Faremmo meglio ad affrontare i problemi stessi, in modo tale da verificare fino a che punto si potrebbe arrivare con un radicale utilizzo revisionistico del potenziale ideale di una tradizione di ricerca così ramificata.

Esplicazione:

Nella Repubblica Federale Tedesca – mi limito a quest'area di fronte a un pubblico internazionale che meglio di me è in grado di giudicare gli sviluppi nei propri Paesi – vedo oggi cinque contesti discorsivi in cui le posizioni della Teoria critica giocano un ruolo considerevole.

(1) La critica della ragione sviluppata nella *Dialettica dell'illuminismo* e nella *Dialettica negativa* [1966, tr. it. 1970] viene proseguita nel solco di una concezione negativistica della ragione in una versione sociologica nell'analisi della forma capitalistica (ad esempio, da S. Breuer) e in una versione filosofica relativa all'eredità della teologia negativa (come per M. Theunissen) (a). La critica della ragione viene così riformulata attraverso la teoria della comunicazione, cioè nella forma della teoria dell'agire comunicativo di J. Habermas e dell'analisi del discorso di H. Schnädelbach (b). Nel senso di una critica totalizzante che si rivolge all'altro della ragione, essa è stata recentemente accostata anche alla teoria del potere di Foucault o al decostruttivismo di Derrida o, più in generale, agli approcci strutturalisti (M. Seel) (c).

(2) La teoria estetica di Adorno non solo ha ricevuto un importante impiego nella critica letteraria di Peter Szondi, ma continua a essere senza dubbio al centro di una vasta discussione avviata nella Repubblica Federale Tedesca da P. Bürger, K. H. Bohrer, A. Wellmer, alla quale partecipano, fra gli altri, anche R. Jauß, R. Bubner, B. Lindner. A ciò si sovrappone la vivace discussione sulla posizione di Benjamin, mai completamente interrotta dalla fine degli anni Sessanta e alimentata anche dalle pubblicazioni di G. Scholem. La discussione sull'estetica ha poi ricevuto una nuova ispirazione dai decostruttivisti, che scoprono parallelismi sempre più forti tra Adorno e Benjamin da un lato e Derrida dall'altro.

(3) Per l'ironia della sorte, al giorno d'oggi, le condizioni per una Teoria critica della Società sono più debolmente strutturate. Non è così insolito che dopo la morte di Adorno l'Istituto per la Ricerca Sociale abbia riconvertito il suo lavo-

ro sulle riflessioni di Sohn-Rethel. Altri motivi sono certamente continuati: la critica del feticismo delle merci e del lavoro alienato di Negt e Kluge, la teoria del capitalismo di Stato di Offe e Berger, la critica della cultura di massa e della psicologia sociale di Oevermann (e negli Stati Uniti di W. Leiss, J. Benjamin, D. Kellner, T. Schroyer e altri). Tuttavia, il tentativo di sviluppare un programma interdisciplinare per una teoria sociale in grado di combinare e integrare approcci empirici diversi (di sociologia, antropologia culturale, psicologia sociale e psicologia dello sviluppo) è stato intrapreso ancora una volta solo a Starnberg, ed è fallito. Resta alla fine il programma di ricerca delineato nella *Teoria dell'agire comunicativo* [1981, tr. it. 1986], che considero ancora realistico.

(4) Le interessanti considerazioni metodologiche sui casi di studio micrologici e olistico-qualitativi – svolte di sovente da Adorno e messe a frutto sia nelle analisi della *Scala F* [“Scala di Fascismo potenziale”, *NdT*] che nei lavori di critica letteraria – hanno animato presso l'Istituto per la Ricerca Sociale esperimenti fondati su discussioni di gruppo (W. Mangold), anche dopo la guerra. Tali riflessioni sono proseguite oggi da U. Oevermann nel quadro di una teoria strutturalista della socializzazione mentre W. Bonß l'ha aggiornato alla luce di un'impostazione etnometodologica.

(5) Nel corso degli anni Settanta, la Teoria critica – secondo diversi ambiti e versioni – è stata oggetto di ricerche storiche accurate e sensibili (H. Dubiel, W. Bonß, A. Honneth, A. Söllner, H. Brunkhorst, R. Wiggershaus). Questo distanziamento [*Verfremdung*] di tipo storico-scientifico sta a dimostrare che le prosezioni ortodosse e senza cesure sono divenute sempre più difficili (H. Schweppenhäuser, R. Tiedemann). Va accolto invece con favore il fatto che, nel frattempo, anche le indagini orientate storicamente assumano una prospettiva sistematica attraverso questioni comparative (Dubiel: il neoconservatorismo; Honneth: Foucault e il poststrutturalismo; Brunkhorst: la teoria culturale e la pedagogia sociale).

Riferimenti bibliografici

ADORNO, TH. W.,

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

ADORNO, TH. W., FRENKEL-BRUNSWIK E., LEVINSON, D.J., SANFORD, R. N.,

1950, *La personalità autoritaria*, Voll. 4, Edizioni di Comunità, Milano, 1973.

HABERMAS, J.,

1973, *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, Laterza, Bari, 1975.

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

HORKHEIMER, M., ADORNO, TH. W.,

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

JAY, M.,

1984, *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*,
University of California Press, Berkeley-Los Angeles.

MARCUSE, H.,

1955, *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino, 1964.

1964, *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino, 1967.

POLLOCK, F.,

1941, *Capitalismo di Stato: Possibilità e Limiti*, in Id., *Teoria e prassi dell'economia di piano. Antologia degli scritti 1928-1941*, a cura di G. Marramao, De Donato, Bari, 1973, pp. 199-234.

Traduzione di Luca Corchia e Fiorenza Ratti.

Revisione di Marina Calloni

JÜRGEN HABERMAS

La Teoria critica e l'Università di Francoforte¹

JOSEF FRÜCHTL: *Il clima intellettuale del periodo in cui per la prima volta apparve la Teoria critica ci sembra oggi quasi esotico. Il neokantismo, la fenomenologia e la metafisica collidevano l'un l'altro, si sentiva molto l'influenza della psicologia di Jung e di Klages, il tutto nel quadro istituzionale humboldtiano dell'università. Gli studenti provenivano in gran parte da uno strato sociale omogeneo, la borghesia istruita e i professori dalla "barba bianca" – come Cornelius, il docente di Horkheimer e Adorno –, che impersonavano la tipica immagine degli hommes de lettres. A parte la loro formazione nel neokantismo accademico, Horkheimer, Adorno, Lowenthal e in una certa qual misura anche Benjamin erano ispirati dalla psicoanalisi, che a quell'epoca era qualcosa di inaccettabile sia per il radicalismo rivoluzionario che per il messianismo ebraico; lo Spirito dell'utopia [1917, tr. it. 1992] di Bloch offriva una sintesi teorica, mentre Storia e coscienza di classe [1923, tr. it. 1967] di Lukács dava un'interpretazione epocale di Marx. In un simile contesto storico, quanto della teoria deve essere attribuito all'(unica) autenticità delle persone coinvolte? Fino a che punto la Teoria critica – come Dubiel ha ipotizzato – è "una forma di vita e di pensiero incarnata in una persona e come tale non sempre generalizzabile"?*

1. Jürgen Habermas [1985], *Kritische Theorie und Frankfurter Universität*, intervista di Josef Früchtel, gennaio 1985; in "Links", 1, pp. 29-31; ripresa in J. Habermas, *Eine Art Schadensabwicklung: Kleine Politische Schriften VI*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987, pp. 57-63.

JÜRGEN HABERMAS: Alla conferenza su Adorno, svolta lo scorso autunno all'Università di Francoforte, Helmut Dubiel [1983] ha difeso in modo ironico l'attuale rilevanza della vecchia teoria critica. Egli ne ha contestato senza riserve le pretese e proprio in questa maniera è riuscito a porre nella giusta luce l'attualità e la fecondità delle domande sottostanti. Una tradizione di ricerca rimane viva soltanto quando può dimostrare la validità dell'intenzione originaria alla luce di nuove esperienze; e ciò non può essere fatto senza abbandonare contenuti teorici superati. Si tratta del normale atteggiamento nei confronti di tradizioni teoriche e, naturalmente, dovrebbe essere la posizione da assumere verso una teoria che riflette sul proprio contesto di insorgenza. Uno dei modi in cui Horkheimer distingueva la teoria "critica" da quella "tradizionale" era che la prima si concepisce come una componente del processo sociale stesso che cerca nel contempo di spiegare. Per questo motivo, Adorno parlava di un "nucleo temporale della verità" [*Zeitkern der Wahrheit*]. Nel riferirsi a una teoria di tal fatta, l'"abbandono" o la "conservazione" non sono alternative appropriate. Viceversa, dovremmo adottare un approccio esplorativo e vedere fino a che punto oggi possiamo giungere nel tentativo di proseguire senza riserve la teoria sociale critica, secondo un approccio autocorrettivo e autocritico.

D'altra parte, Lei hai ragione nell'indicare il contesto distintivo della sua genesi negli anni Venti e la particolare prospettiva dell'ambiente culturale, intellettuale di sinistra, ebraico-borghese, in città come Berlino e Francoforte, dove motivi tratti dal messianismo e dall'idealismo tedesco si combinavano con gli elementi culturali contemporanei dell'espressionismo e della nuova disciplina psicoanalitica, per venire a formare una struttura unica che Merleau-Ponty ha poi definito "marxismo occidentale". La fisionomia dello "spirito del tempo" (*Zeitgeist*) è legata a una situazione irripetibile. Nel migliore dei casi, la testimonianza di una tale formazione intellettuale, che è stata storicamente superata, può essere rievocata attraverso la presenza di personalità sopravvissute e dominanti. Durante la conferenza su Adorno, a cui ho appena accennato, i tratti commoventi del discorso di Leo Löwenthal, la sua spontaneità e la sua presenza inalterata ci hanno ricordato quel contesto unico, ormai irrimediabilmente perduto. Naturalmente ci sono costellazioni nel passato e nel presente che hanno tra di loro affinità. Sfortunatamente, la battaglia bifronte della vecchia Scuola di Francoforte contro

il positivismo da un lato, e la *Lebensphilosophie* e ogni sorta di oscurantismo metafisico dall'altro, ha assunto una nuova rilevanza. Lei ha ricordato Carl G. Jung e Ludwig Klages – oggi i nomi sarebbero Lacan e Guattari.

F.: *Riguardo alla Teoria critica come – citando la frase di Adorno – un “messaggio in una bottiglia”, Löwenthal una volta ha osservato che: “Naturalmente siamo rimasti tutti stupiti dal botto con cui questa bottiglia era stata aperta negli anni Sessanta”. Fino a che punto è stato quello specifico contesto storico e, in ultima analisi, lo scontro della teoria con il totalitarismo di Hitler e Stalin, a dare origine alla miscela esplosiva della “vecchia” Teoria critica? È così infondato il tentativo di rinnovare l’idea di Teoria Critica entro il paradigma della corporeità, come formulato dal post-strutturalismo? Non è forse vero per Foucault, come lo è stato per Adorno, che la sensibilità verso la sofferenza fornisce la misura della civiltà?*

H.: Le imprevedibili onde d’urto provocate dalla Teoria critica alla fine degli anni Sessanta erano indubbiamente connesse al fatto che fosse satura delle esperienze biografiche e storiche degli ebrei esiliati e dei militanti di sinistra non ortodossi. Per questo motivo, ha potuto fungere da catalizzatore in una situazione in cui una parte della generazione studentesca del dopoguerra si era trovata a confrontarsi con un passato che non era stato affrontato dai genitori. Ma anche il contenuto teorico corrispondeva in qualche modo alla fine dell’era Adenauer. In contrasto con i marxisti ortodossi, Horkheimer e la sua cerchia avevano naturalmente impiegato tutte le loro energie per spiegare la stabilità e la capacità di integrazione sociale che il tardo capitalismo aveva – non tanto per spiegare le crisi, bensì piuttosto la mancanza di crisi con esiti rivoluzionari. A quel tempo – e oggi a maggior ragione – la Repubblica Federale Tedesca cercava di convogliare l’esperienza quotidiana in una “società integrata” (*formierte Gesellschaft*), come la definiva il suo campione Ludwig W. Erhard.

In ogni caso, consta nella natura delle cose che gli effetti storici delle idee non possano essere previsti. Oggi la *Dialettica dell’illuminismo* [1947, tr. it. 1966] viene intesa in modo diverso. Alcuni la leggono con gli occhi dei post-strutturalisti francesi. Come ha dimostrato Axel Honneth [1985, tr. it. 2002], ci sono effettivamente somiglianze, per esempio tra Adorno e Foucault. Ma Adorno si

sarebbe difeso contro una lettura “assimilazionista”, forse con la formula che spesso usava: sono precisamente le piccole differenze che fanno “tutta la differenza”. Nonostante la radicalità della sua critica alla ragione, Adorno non ha mai rinunciato a ciò che i grandi filosofi avevano un tempo inteso con la nozione di ragione. Indubbiamente, la condizione clinica di una civiltà può essere misurata dalle vittime apparentemente marginali e dalle sofferenze evitabili che ci richiede. Ma una volta che ci si arrende davanti a questo impulso critico, si ha anche il diritto di negare la razionalità dei criteri che sono implicitamente messi in gioco?

F.: Durante la Conferenza di Adorno del 1983, il vicerettore dell'Università di Francoforte ha fatto menzione a “un rapporto complicato tra Adorno e questa Università”, accennando alle riserve sul filosofo critico che erano venute alla luce con la violazione delle convenzioni. Questo rapporto è diventato più facile oggi? Più in generale: quanto è difficile per uno studioso presentarsi oggi apertamente come marxista? Anche un filosofo di fama internazionale come Jürgen Habermas dovrebbe firmare una dichiarazione di fedeltà alla costituzione liberal-democratica in Baviera o nella Bassa Sassonia?

H.: A mio avviso, le riserve accademiche su Adorno attingevano a fonti oscure simili a quelle che, due generazioni prima, avevano ostacolato la carriera di un Georg Simmel, accusato di avere un atteggiamento relativistico nei confronti del cristianesimo. Il suo modo non ortodosso di pensare e di tenere conferenze fu vissuto come provocatorio. Il suo successo con gli studenti e il suo effetto su un pubblico più ampio avevano suscitato invidia. L'antisemitismo si fondeva con il sentimento di rancore verso un intellettuale che era anche un letterato di successo. Nel frattempo, queste fonti tendono a prosciugarsi. Oltretutto, non esiste più questa incomparabilmente produttiva generazione di intellettuali ebrei-tedeschi che plasmarono l'Università di Francoforte, soprattutto negli anni Venti, e poi ancora dopo la guerra attraverso Adorno e Horkheimer. Riserve simili si cristallizzano oggi su questioni diverse.

Da parte mia, oggi, vivo la città e l'Università di Francoforte come un ambiente liberale. Per sua ammissione, quell'altra Università – che si trova accanto alla sede del governo bavarese – nonostante i ripetuti tentativi, non è stata in

grado di prendere una decisione di *routine*, che era quella di assegnare la carica di professore onorario al direttore del vicino Istituto Max Planck – una posizione per altro senza alcun potere reale. Ciò mi colpisce più come una stranezza, che non altro. Meno curioso è stato il tentativo del regime di Albrecht di far rivivere il giuramento dell'era McCarthy². Non vi era qui alcuna questione di fedeltà ai principi della nostra costituzione, che vieta ogni interferenza nella libertà di insegnare. Nel 1977, si trattava di dichiarare la sottomissione politica alla fattuale realtà costituzionale, l'ordine concreto di un regime con un occhio solo. Questa era la musica di sottofondo dell'“Autunno tedesco”³.

C'è qualcos'altro che trovo più preoccupante oggi – penso alle campagne difamatorie agite dai nostri colleghi neoconservatori. Per esempio, ieri ho letto un articolo dalle pretese scientifiche scritto dalla signora Noelle-Neumann sulla *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, specializzata in queste cose, naturalmente⁴. Viene dichiarato che: “Gli ipertoni habermasiani dei termini conoscenza e interesse, che risalgono agli anni Sessanta, sembrano aver completamente distrutto ogni pretesa in merito alla capacità autocritica e autochiarificante della ragione” (FAZ, 24 luglio 1984). Non è l'evidente falsità dell'affermazione che mi disturba, bensì la deliberata diffusione di tali menzogne. Ciò che viene sempre più distrutto nella Repubblica Federale Tedesca è una cultura del confronto disinteressato con coloro che hanno opinioni politiche diverse, una cultura che, in ogni caso, è stata qui solo debolmente sviluppata e che è difficile da restaurare – Rosa Luxemburg viene a far sempre meno parte del nostro orizzonte rispetto a Elisabeth Noelle-Neumann.

2. Eduard Pestel, ministro della CDU per la cultura della Bassa Sassonia in questo periodo, ha costretto undici docenti universitari legati all'affare “Mescalero” a firmare un umiliante “giuramento di fedeltà”, dichiarando la loro avversione per la violenza e la loro attiva lealtà allo Stato. Ernst Albrecht (CDU) era il primo ministro della Bassa Sassonia negli stessi anni.

3. L'espressione “Autunno tedesco” si riferisce alla *revanche* della destra nell'autunno 1977 che seguì la comparsa del terrorismo politico nella Germania occidentale, in particolare il rapimento e l'assassinio del presidente della Federazione dei datori di lavoro, Hans-Martin Schleyer, nel settembre-ottobre dello stesso anno. Nel corso di questa reazione, gli intellettuali di sinistra furono accusati di complicità con il terrorismo e minacciati di sanzioni legali.

4. Elisabeth Noelle-Neumann è a capo dell'Allensbach Institute, un'organizzazione demoscopica di sondaggi d'opinione con un orientamento conservatore e collegata alla CDU.

F.: *Lo Zeitgeist si è allontanato dalla Teoria critica nel corso degli anni Settanta. Slogan come “Nuova interiorità” (Neue Innerlichkeit), “Parlare alla pancia” (Denken aus dem Bauch), il post-strutturalismo e la Critica della ragion cinica [Sloterdijk 1983, tr. it. 2013] hanno avuto un grande successo. La sociologia – già famosa a Francoforte negli anni Venti, soprattutto grazie all’opera di Oppenheimer e Mannheim – viene invece recepita come cattiva astrazione, a causa delle proprie istanze critiche. La fine della vecchia edizione Suhrkamp, per usare un indicatore istituzionale, può essere anche intesa come la fine di un eccesso inflazionistico di analisi sociologica. Non vi è forse un tocco di rassegnazione nel Suo saggio introduttivo al volume 1.000 dell’edizione Suhrkamp [1979], che rimanda alla necessità di “preservare per i posteri un documento dei costumi e delle prospettive del nostro tempo”? Per fare un ulteriore passo in avanti, l’analisi sociologica non è un’impresa piuttosto malinconica quando si ricorda che i suoi risultati sono in continua ridefinizione e, per di più, finiscono per diventare slogan alla moda, prodotti per il consumo intellettuale, che vengono ridotti a campione e poi gettati via, per così dire?*

H.: Il documento di cui parlavo in questo contesto non era l’edizione Suhrkamp, bensì un esempio particolarmente ripugnante di quello scritto diffamatorio di cui parlavo poco prima. In ogni caso, non mi sento affatto rassegnato. I primi tre semestri di insegnamento che ho trascorso qui a Francoforte, mi hanno nel complesso incoraggiato. Forse non si dovrebbero applicare concetti psicologici alla tonalità delle teorie. Chi desidera mantenere il contenuto utopico delle nostre migliori tradizioni, anche nel lavoro teorico, non dovrebbe tentare di diffondere né il pessimismo né l’ottimismo. Bisognerebbe presentare le proprie preoccupazioni in modo tale da accrescere la sensibilità verso l’ambivalenza della situazione contemporanea. La capacità di sopportare la frustrazione e un po’ di forza dell’io sono più utili che una natura felice e fortunata per la paziente foratura di tavole spesse. Non si deve giudicare il destino della sociologia e della teoria sociale sulla base di mode instabili ed effimere nella ricezione intellettuale. Lei ha ragione a ricordare Oppenheimer e Mannheim; avrebbe anche potuto citare Heller, Sinzheimer, Grunberg, Tillich e molti altri – l’Università di Francoforte ha prodotto scienziati sociali di fama internazionale nei settant’anni della sua esistenza, della cui produttività nessuna persona ragionevole può oggi dubitare.

Di contro, la critica della sociologia, che oggi appare come “anti-sociologia”, è un modello ideologico familiare, che può essere fatto risalire al periodo nazista sino al XIX secolo. Questo riflesso appartiene all’attrezzatura interna utilizzata in periodi di reazione, per così dire. Bisogna distinguere tra l’attuale storia della teoria sociale e gli effetti temporanei delle singole teorie, che non possono aiutare bensì deludere la necessità di una *Weltanschauung*, se davvero meritano tale nome.

F.: In un'indagine sugli studenti nei primi anni Ottanta, P. Glotz e W. Malanowski [1982] hanno messo in luce un pericolo decisivo per l'università: la perdita di fiducia nella sua funzione, come quella di fornire alle giovani generazioni un orientamento pratico nella vita, una fiducia che era stata un tempo plasmata dall'idealismo tedesco. In quanto moderna impresa di servizi, l'università separa il problema dell'identità personale dalle scienze specializzate, trasferendola all'iniziativa privata. Lei ha preso posizione su questo tema venti anni fa nel saggio Vom sozialen Wandel akademischer Bildung [“Mutamenti sociali nella formazione accademica”, 1963, tr. it. 1971]. Lei si atterrebbe ancora a questa posizione, dopo le critiche all’“apertura alla comunità” e alla “falsa democratizzazione”? È ancor oggi il compito dell'educazione accademica quello della “ritraduzione dei risultati scientifici entro l'orizzonte del mondo della vita”?

H.: Ho ancora ragione di credere a ciò che dissi sull’educazione accademica a quel tempo. L’università non deve meramente limitarsi a trasmettere conoscenze: in un modo o nell’altro, essa interviene nello sviluppo del sé dei giovani che devono essere iniziati alle tradizioni di ricerca. Dall’altro lato, il compito di promuovere la formazione personale non può essere semplicemente separato da una seria attività di insegnamento scientifico e consegnato alla filosofia, secondo una divisione del lavoro – ciò perché anche la filosofia è oramai diventata una disciplina tra le altre.

F.: Lei ha spesso affermato che è terminato il ruolo della filosofia come sapere fondamentale o iper-scienza, o come forma di pensiero incarnata nei singoli filosofi. Ma non può essere preservata almeno la funzione vicaria della filosofia nella ricerca dell'unità e dell'universalità? Non può allora essere praticata quella cooperazione tra la filosofia e le singole scienze che Lei stesso incoraggia?

H.: Sono appena tornato da una conferenza in cui filosofi e psicologi hanno trascorso un'intera settimana a discutere di sviluppo morale. Ci sono alcuni settori dove la cooperazione funziona. D'altra parte, ancora al giorno d'oggi, la filosofia non ha solo il compito di difendere le pretese di unità e universalità, come Lei ha giustamente affermato, pur in collaborazione con altre scienze.

La filosofia ha sempre sostenuto un rapporto particolarmente intimo, per ammissione anche paradossale, con il sapere quotidiano. È al contempo vicina e lontana dal *common sense*. La filosofia si muove all'interno dell'orizzonte del mondo della vita e si pone nella stessa relazione con la totalità di sfondo del sapere quotidiano, eppure si oppone radicalmente al senso comune in virtù del potere sovversivo della riflessione – un potere analitico, illuminante, critico e dissezionante. Per la sua affinità con il senso comune e per la conoscenza che ci fornisce il nostro orientamento quotidiano, la filosofia, più che le scienze, dipende dall'essere incarnata da individui particolarmente convincenti. Con ciò intendo qualcosa di diverso dalla tradizionale auto-concezione elitaria della filosofia, che si credeva intrecciata con un modo di vita elevato, come per la religione con il distintivo percorso di salvezza per l'eremita o il monaco errante. È importante praticare la filosofia con la stessa consapevolezza della fallibilità che si ha per qualsiasi altra scienza. L'unità tra il lavoro e la persona è una richiesta piuttosto ingenua, contro cui Adorno ha sempre lottato. Ma è anche chiaro che l'accademico/a deve difendere ciò che afferma in modo plausibile.

Riferimenti bibliografici

BLOCH, E.,

1917, *Lo spirito dell'Utopia*, La Nuova Italia, Firenze, 1992.

DUBIEL, H.,

1983, *Die Aktualität der Gesellschaftstheorie Adornos*, in L. von Freideburg, J. Habermas (Hg.), *Adorno-Konferenz 1983*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 293-313.

GLOTZ, P., MALANOWSKI, W.,

1982, *Studenten Heute. Angepaßt?*, Rowohlt, Reinbek.

HABERMAS, J.,

1963, *Mutamenti sociali nella formazione accademica*, in C. Donolo (a cura di), *Per la critica dell'università*, Einaudi, Torino, 1971, pp. 43-62.

1979, *Einleitung*, in Id. (Hg.), *Stichworte zur "Geistigen Situation der Zeit". Band 1: Nation und Republik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

HONNETH, A.,

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

HORKHEIMER, M., ADORNO TH. W.,

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

LUKÁCS, G.,

1923, *Storia e coscienza di classe*, SugarCo, Milano 1967

SLOTERDIJK, P.,

1983, *Critica della ragion cinica*, Cortina, Milano, 2013.

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

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 raggrati 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 espone 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 stalinismo integrale gli congenerà, 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

JÜRGEN HABERMAS

Una generazione separata da Adorno¹

JOSEF FRÜCHTL: *Dal 1949 al 1954, Lei ha condotto i Suoi studi a Gottinga, Zurigo e Bonn. Gli insegnanti più importanti per Lei a quel tempo furono Erich Rothacker e Oskar Becker. Era la filosofia di Heidegger quella in cui Lei si formò. Se ne distaccò nel 1953, quando venne ripubblicata l'Introduzione alla metafisica [1935, tr. it. 1968], che raccoglieva le lezioni da lui tenute durante il periodo nazista, senza alcun commento da parte sua. In quello stesso periodo – come ha ricordato nell'intervista ad "Ästhetik und Kommunikation" [1981a, tr. it. 1983] –, Lei stava leggendo "con affascinatione", Storia e coscienza di classe [1923, tr. it. 1967] di Lukács e poi la Dialettica dell'illuminismo [1947, tr. it. 1966]. Tuttavia, l'affascinatione per l'opera di Horkheimer e Adorno non era allora ancora sufficiente per recarsi a Francoforte ad ascoltare questi autori. Ma quale fu allora il motivo, per cui Lei nel 1956 divenne assistente di Adorno prima e ricercatore presso l'Istituto per la Ricerca Sociale dopo?*

JÜRGEN HABERMAS: Da quanto posso ricordarmi, all'inizio degli anni Cinquanta la filosofia francofortese e in generale la città di Francoforte non possedevano come centro accademico alcun profilo intellettuale sufficiente, tale da poter essere preso seriamente in considerazione al di fuori dell'ambito regionalistico. In ogni caso, non lo poteva certo essere dal punto di vista di uno studen-

1. Jürgen Habermas [1990], *Eine Generation von Adorno getrennt*, in J. Früchtl, M. Calloni (Hg.), *Geist gegen den Zeitgeist: Erinnern an Adorno*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991, pp. 47-53.

te di filosofia di Bonn, dove si guardava perlopiù verso Gottinga, Heidelberg o Friburgo. Adorno era diventato famoso, soprattutto come pubblicista, solo a partire dalla fine degli anni Cinquanta, quando si fece conoscere da una più ampia sfera pubblica. Tuttavia, nell'ambito disciplinare, la filosofia francofortese rimase ancora per lungo tempo rinchiusa ad *enclave*. Nel frattempo, a partire dal 1952, io stavo già lavorando alla mia tesi di dottorato. Fu pertanto perlopiù una fortunata coincidenza data dalle circostanze – a due anni dal mio dottorato e dopo aver condotto una libera attività giornalistica –, quella che mi portò a Francoforte nel 1956. Il curatore dell'opera di Musil, Adolf Frisé (col quale collaboravo per la pagina culturale da lui curata per lo "Handelsblatt"), un giorno mi propose di conoscere Adorno. Costui aveva letto un mio intervento su "Merkur". Per questo nostro primo incontro fui invitato da Adorno all'Istituto (anche grazie ad una borsa di ricerca che Rothacker era riuscito a procurarmi per un lavoro sul concetto di ideologia). Nell'autunno 1956 venni assunto come assistente di Adorno. Ero tra l'altro il suo primo assistente personale.

F.: Nel corso dell'intervista di cui si è sopra parlato, Lei accenna alla vita di allora a Francoforte, alla selettività operata da Adorno e Horkheimer rispetto alle teorie filosofiche, all'assenza di quella tradizione intellettuale che aveva caratterizzato l'Istituto prima della guerra, al "ruolo elettrizzante" che Adorno aveva avuto nella rilettura sistematica di Marx e Freud. Tuttavia, poco è stato finora detto a proposito della spiacevole e in un certo qual senso anche umiliante faccenda che riguarda il Suo allontanamento dall'Istituto. Non vorrei apparire troppo indiscreto, ma nel leggere il capitolo contenuto nel libro scritto recentemente da Rolf Wiggershaus sulla Scuola di Francoforte [1988, tr. it. 1992], non volevo assolutamente credere a ciò che Horkheimer continuava ad addurre nei Suoi confronti. Wiggershaus scivola poi maliziosamente nella polemica, quando viene a sostenere che Horkheimer sarebbe diventato "nel corso degli anni Cinquanta un convinto propugnatore delle parole d'ordine della CDU".

H.: Mi sembra che sia corretta l'esposizione fatta da Wiggershaus circa l'influsso esercitato da Horkheimer negli anni Cinquanta. A Francoforte egli

godeva di una forte reputazione. Horkheimer era inoltre vincolato a livello politico alla necessità di dover mantenere buoni contatti con tutte le parti interessate. In base a questo suo punto di vista politico, noi assistenti dell'Istituto in relazione ad esempio alla guerra d'Algeria o alla questione del riarmo, non eravamo certamente entusiasti. Del resto, tanto l'atteggiamento pubblico del direttore, quanto la sua politica nei confronti dell'Istituto ci apparivano già da allora come l'espressione di una forma di opportunistico adattamento, che non si accordava più con quella tradizione critica che allora Horkheimer ancora incarnava. Nel frattempo ho però mutato il mio giudizio su Horkheimer, dopo aver letto le annotazioni che egli scriveva in quel periodo sul suo diario e che sono state pubblicate postume. È qui possibile constatare come Horkheimer, una volta ritornato dagli USA, avesse condotto un'esistenza completamente scissa. Egli era infatti uno spietato osservatore ed un acuto analista di quelle false continuità che caratterizzavano fortemente il periodo adenaueriano. Tuttavia, la continua paura in cui egli viveva (che non riguardava soltanto il proprio bisogno di riconoscimento), lo aveva indotto a mantenere una facciata ben precisa, dietro la quale viveva, come se fosse seduto su una valigia non ancora disfatta.

F.: Erano di fatto rigide le linee di demarcazione che La separavano da una parte da Adorno e dall'altra da Horkheimer?

H.: Questo non si può dire. Tuttavia Adorno non ha mai condiviso i pregiudizi espressi da Horkheimer nei miei confronti, per cui ha potuto mantenermi all'Istituto, nonostante le pressioni ricevute.

F.: Fu per Lei un amaro commiato quello da Francoforte, quando dovette trasferirsi nel 1961 a Marburgo come libero docente (Privatdozent)? Come mai Lei non è mai giunto ad una completa rottura e perché i cinque anni di comune lavoro con Adorno e Horkheimer non rimasero comunque un episodio isolato?

H.: Ho conseguito la mia libera docenza (*Habilitation*) presso Abendroth, lontano da Francoforte. Il mio licenziamento da Horkheimer fu una mossa

spontanea, che del resto non doveva poi risultare una scelta tanto sbagliata, dal momento che ebbi quasi subito l'opportunità – grazie al sostegno di una borsa di ricerca offertami dalla “Società Tedesca per la Ricerca” (DFG) – di portare a termine *Strukturwandel der Öffentlichkeit* [traduzione letterale, “Mutamento di struttura dell'opinione pubblica”; 1962, tr. it. rid. 1971]. Tuttavia non potei insegnare come libero docente, dal momento che Gadamer e Löwith mi avevano anticipatamente chiamato a Heidelberg. Ero allora semplicemente felice di poter lavorare in quella università. Amarezza non è la parola più adeguata. In un primo tempo, quelle stesse diversissime opinioni che nutrivo durante il mio assistentato nei confronti di Horkheimer e Adorno, rimasero anche allora invariate. Dopodiché, quando ritornai a Francoforte in qualità di successore di Horkheimer nel 1964, Adorno – come già prima – anche in questa occasione si adoperò molto, affinché il rapporto fra Horkheimer e me potesse giungere a distensione – cosa che del resto si avverò di lì a poco.

F.: Di che tipo erano i colloqui, le discussioni che avvenivano fra Lei ed Adorno? Esistevano molte controversie, oppure le diversità non venivano affrontate? Se si vanno a cercare nelle opere di Adorno i passaggi in cui Lei viene specificatamente menzionato, ciò che balza subito all'occhio è il più completo accordo fra voi due. In un passo Adorno si mostra “estremamente debitore” al Suo libro sulla sfera pubblica. In un altro riprende il rimprovero di “pseudorealtà” che Lei aveva indirizzato contro gli studenti in rivolta. Ma il punto in cui Adorno si riferisce più precisamente a Lei è nell’“Introduzione” a Dialettica e positivismo in sociologia [1969, tr. it. 1972]. Tuttavia, a mio parere, il modo in cui Adorno La interpreta è in un certo qual senso contrario a ciò che Lei intendeva asserire. Soltanto una volta, durante un'intervista data allo “Spiegel” si può notare l'uso di un tono più duro da parte di Adorno, quando rispondendo al rimprovero da Lei mossogli – per cui la sua dialettica si sarebbe abbandonata nei “luoghi più bui” al “risucchio distruttivo dell'impulso di morte” –, egli afferma: “Vorrei solo dire che il pendio convulsivo verso il positivo proviene proprio dall'impulso di morte”. Di contro, si può notare che nel saggio scritto nel 1963 [tr. it. 2000] in occasione del suo 60° compleanno, Lei mostra un'amichevole e premurosa vicinanza con le tesi di Adorno, mentre solo più tardi, dopo la sua morte, emergono in crescendo differenze espresse in modo sempre più esplicito e demarcato. Se ne trae

l'impressione che Lei in veste di teorico è stato estremamente indulgente nei confronti di Adorno, assumendo un atteggiamento che viene probabilmente accentuato – o potrei così immaginare – dall'esistenza di una sorta di potere magico di convincimento, che avviene solo quando vi è una personalità – cioè "lui" bisognerebbe qui dire – come quella di Adorno, in grado di esercitarlo.

H.: Non deve però dimenticare che c'è di mezzo una generazione che ci separa da Adorno. Io sono sempre rimasto l'assistente e ancor dopo sono sempre rimasto il collega più giovane, che come tale rispettava i più anziani a cui del resto era legato da amicizia. Al riguardo, anche Gretel Adorno e mia moglie venivano incluse in questa costellazione. In tal senso, anche per quanto concerne il rapporto teorico, non si trattò davvero mai di due posizioni che potessero essere equiparate. Non penso che Adorno abbia mai letto un mio libro. Durante il periodo del mio assistentato abbiamo invece collaborato in senso stretto. Adorno ha sempre letto in modo intenso i miei manoscritti, cospargendoli sempre di molte annotazioni. Più tardi egli si prese sempre la briga di leggere questo o quell'altro mio articolo. Era probabile che egli ritenesse che fin dopo la metà degli anni Sessanta, fra di noi non ci fossero grosse differenze per quanto concerneva l'impostazione filosofica.

Le discussioni teoriche – che avvenivano perlopiù fra noi due soli – si riferivano sempre ai suoi testi. Poteva anche succedere che, mentre mi trovavo all'Istituto a lavorare, egli salisse al primo piano (dove avevo uno studio di fronte a quello di Gretel), solo perché voleva comunicarmi una nuova idea, un'ispirazione che gli era appena venuta. Questo fu ad esempio anche il caso di quando – così egli ricordava – gli divenne per la prima volta chiaro il nesso interno esistente fra il pensiero dell'identità e la forma delle merci. In questi casi avanzavo subito alcune considerazioni che poi discutevamo, senza però riuscire a far davvero presa su Adorno. In realtà solo più tardi mi sono reso conto delle differenze sempre più profonde che ci separavano e che già allora erano presenti. Penso proprio che la formulazione da Lei data di potere magico di convincimento, riassume bene questa situazione. Le differenze da me formulate nella *Teoria dell'agire comunicativo* [1981b, tr. it. 1986] mi sono divenute chiare solo molto più tardi, grazie alla lettura di un articolo scritto da Axel Honneth.

F.: *Lei ha spesso parlato di Adorno come di un “genio”, oppure nello specifico della sua “genialità”. Mi sembra questa una distinzione a doppio taglio. È ad esempio noto che per Kant la figura del genio vale solo per il campo artistico, una tesi questa dovuta al suo ristretto concetto di scienza. In tal senso, non segue forse anche Lei questa stessa linea di demarcazione? O detto altrimenti: è forse la genialità un attributo riservato solo ad Adorno, oppure è conferibile anche a Horkheimer e Marcuse, così come forse a tutti i filosofi creativi?*

H.: Adorno era un genio: lo dico senza alcuna ambiguità. Nei confronti di Horkheimer o Marcuse (col quale ho avuto tra l'altro un rapporto privo di qualsiasi complicazione e se Lei vuole anche più intimo) a nessuno verrebbe una simile idea. Adorno possedeva una presenza della coscienza, una spontaneità di pensiero, una tale potenza nella sua formulazione, che io né prima, né dopo ho mai più potuto esperire. Non era assolutamente possibile scorgere quale fosse il processo di formazione delle idee in Adorno. Le emanava semplicemente già belle e pronte – ed era questo il suo aspetto virtuosistico. Inoltre, egli non aveva neppure la libertà di sottrarsi a questo livello, dal momento che non poteva sospendere neppure per un attimo la sua tensione al pensare. Quando ti trovavi con Adorno, eri nel movimento stesso del pensiero. Adorno non era triviale; a lui veniva negata in modo francamente doloroso la possibilità stessa di esserlo. Nello stesso tempo in lui le aspirazioni d'avanguardismo erano del tutto prive di quelle pomposità e pretesa di auraticità, che caratterizzavano invece i seguaci di Stefan George. Se ci fu davvero una forma di *pathos*, questa fu senz'altro legata al negativismo, che non contraddice tuttavia le sue fondamentali convinzioni egalarie. Adorno rimase un anti-elitario, nonostante la sua notevole distinzione. Era un genio anche sotto altri versanti, come nel fatto di aver conservato tratti quasi infantili, tanto nell'atteggiamento del bambino precoce, quanto nella forma di dipendenza tipica di chi non è ancora diventato adulto. Inoltre, nei confronti delle istituzioni e di tutti quegli atti di *routine* burocratica, egli era completamente indifeso.

F.: *Desidererei ora fare un piccolo salto indietro e riandare alla parola chiave “pseudorealtà” già prima usata, al fine di trattare da entrambe le angolature la questione del movimento studentesco di protesta. Non è certamente possibile ridurre que-*

sto tema così tanto contrastato a due sole battute, ma non gradirei soprassedere alla questione senza avere alcun commento da parte Sua. Il problema può essere forse riassunto nel modo seguente: mentre Adorno non si era né incondizionatamente identificato col movimento degli studenti, né tantomeno si era chiaramente distanziato da Lei, Lei invece (che si era già mostrato come fortemente interessato alla politica quotidiana e si era affermato come quell'autore che sosteneva la connessione tra università, politica e sfera pubblica democratica) da una parte si era identificato senza riserve col movimento, mentre dall'altra aveva indicato i pericoli e le illusioni, per cui se ne era chiaramente distanziato. È per tale motivo che si scatenò contro di Lei la rabbia degli studenti, proprio a causa del Suo atteggiamento oscillante, soprattutto nei confronti di Adorno?

H.: Penso che Lei abbia descritto bene la faccenda. Di quella rabbia ho anch'io davvero ricevuto la mia parte.

F.: Uno dei fatti più manifesti di quel tempo fu che quasi tutti i più giovani rappresentanti della Teoria critica, quasi subito dopo la morte di Adorno, lasciarono Francoforte. Ludwig von Friedeburg nel 1969 divenne ministro della pubblica istruzione per l'Assia, Oskar Negt nel 1970 divenne professore di sociologia a Hannover, Lei nel 1971 divenne direttore a Starnberg del "Max Planck Institut per l'indagine sulle condizioni di vita nel mondo tecnico-scientifico". Con la morte di Adorno nel 1969 si era forse venuto a sgretolare trasversalmente il tutto?

H.: La morte di Adorno costituì per noi un profondo punto di snodo: tutti a Francoforte l'hanno vissuto come tale. Allora nessuno riusciva ad immaginarsi come poter continuare la propria strada, dovendo colmare quell'abisso. Ma non si può certo sapere come le cose sarebbero andate, se Adorno fosse stato ancora in vita e avesse lavorato per tutti gli anni Settanta. Ma una volta che le reazioni si fecero più dure, aumentarono anche i risentimenti, tanto che nell'autunno 1977 venne a prodursi un'atmosfera quasi da pogrom. Allora mi sono spesso chiesto, come Adorno avrebbe reagito di fronte a quella situazione? Come avrebbe potuto egli sopravvivere a questo spirito vendicativo, assolutamente disgustoso?

F.: *Nel libro collettaneo su Die Frankfurter Schule und die Folgen [“La Scuola di Francoforte e le sue conseguenze”, Honneth, Wellmer 1986], Lei cerca di spiegare il perché del consistente influsso esercitato dalla Scuola di Francoforte o dalla Teoria critica, adducendo come uno dei motivi anche la sua “unità ampiamente fittizia”. Qui Lei parte subito col dire che “nell’attuale dibattito scientifico vengono a giocare grande influenza quegli impulsi che avevano preso le mosse dalla Teoria critica, anche se in direzioni assolutamente diverse, talvolta addirittura opposte, al punto che non si può più oggi assolutamente parlare dell’identità di una Scuola, sempre nel caso che essa sia mai esistita”. Rimane tuttavia la domanda: come poté allora affermarsi la finzione di questa unità? Non fu ciò forse possibile per il fatto che la Teoria critica rimase identificabile – e lo rimane a tutt’oggi – come una teoria della società concepita in senso interdisciplinare sulla base di una prospettiva critica, o – detto in termini attuali – come una teoria concernente un concetto ampliato di ragione, secondo un’impostazione di critica della società?*

H.: La Scuola di Francoforte è diventata ormai parte della storia. Alla fine degli anni Settanta eccellenti lavori, come ad esempio quello di Helmut Dubiel [1988], hanno contribuito a dare una forte spinta alla sua storicizzazione. Da allora riusciamo a vedere con più chiarezza la connessione filosofico-storica che mette in relazione i più profondi impulsi della Teoria critica contro le determinazioni totalitarie degli anni Trenta e Quaranta. Al giorno d’oggi si può riprendere questi stessi motivi teorici, solo a patto che si superi quella stessa distanza che non può essere arbitrariamente cancellata. Tuttavia, è nel nucleo filosofico delle teorie di Adorno e Benjamin, ma anche di Horkheimer e Marcuse, che trova origine una particolare auraticità, una fascinazione che non soltanto contagia, bensì racchiude in sé una certa forza purificatrice mirante al meglio – che è la fermezza del Kant esoterico. Anche la *Dialettica dell’illuminismo* non rappresenta pertanto alcun tradimento nei confronti degli impulsi dati dall’illuminismo.

Riferimenti bibliografici

ADORNO, TH. W.,

1969, *Introduzione*, in Th. W. Adorno, H. Albert, R. Dahrendorf, J. Habermas, H. Pilot, K.R. Popper, *Dialettica e positivismo in sociologia. Dieci interventi nella discussione*, a cura di H. Mauss, F. Fürstenberg, Einaudi, Torino, 1972, pp. 9-103.

DUBIEL, H.,

1988, *Kritische Theorie der Gesellschaft. Eine einführende Rekonstruktion von den Anfängen im Horkheimer-Kreis bis Habermas*, Juventa Verlag, Weinheim.

HABERMAS, J.,

1962, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Bari, 1971.

1963, *Theodor W. Adorno. Un intellettuale prestato alla filosofia*, in Id., *Pro-fili politico-filosofici*, Guerini Associati, Milano, 2000, pp. 129-136.

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

1981b, *Dialettica della razionalizzazione: J. Habermas a colloquio con A. Honneth, E. Knödler-Bunte e A. Widmann*, in Id., *Dialettica della razionalizzazione*, a cura di Emilio Agazzi, Unicopli, Milano, 1983, pp. 221-264.

HEIDEGGER, M.,

1935, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano, 1968.

HONNETH, A., WELLMER, A. (Hg.),

1986, *Die Frankfurter Schule und die Folgen*, Walter de Gruyter, Berlin.

HORKHEIMER, M., ADORNO TH. W.,

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

LUKÁCS, G.,

1923, *Storia e coscienza di classe*, SugarCo, Milano 1967.

WIGGERSHAUS, R.,

1988, *La Scuola di Francoforte. Storia, sviluppo teorico, significato politico*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992.

