
MODERNITÀ E SOCIETÀ

a cura di Roberto Cipriani

Comitato scientifico:

BAUMAN ZYGMUNT, *University of Leeds*; CIPRIANI ROBERTO, *Università degli Studi Roma Tre*; COCOZZA ANTONIO, *Università degli Studi Roma Tre*; COTESTA VITTORIO, *Università degli Studi Roma Tre*; DE NARDIS PAOLO, *Sapienza – Università di Roma*; FARANDA LAURA, *Sapienza – Università di Roma*; FERRARA ALESSANDRO, *Università degli Studi di Roma Tor Vergata*; FERRAROTTI FRANCO, *Sapienza – Università di Roma*; GAMALERI GIANPIERO, *Università degli Studi Roma Tre*; JEDLOWSKI PAOLO, *Università degli Studi di Milano*; LOMBARDI SATRIANI LUIGI M., *Sapienza – Università di Roma*; MIRABELLA MICHELE, *Università degli Studi di Bari*; PRANDINI RICCARDO, *Università di Bologna*; PADIGLIONE VINCENZO, *Sapienza – Università di Roma*; RAUTY RAFFAELE NICOLA M., *Università degli Studi di Salerno*; SANTORO MARCO, *Università di Bologna*; SASSATELLI ROBERTA, *Università degli Studi di Milano*; SQUICCIARINO NICOLA, *Università degli Studi di Firenze*; TEUBNER GUNTHER, *Goethe Universität, Frankfurt Am Main*; TOURAINÉ ALAIN, *École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) – Paris*; TURNATURI GABRIELLA, *Università di Bologna*.



Guglielmo Rinzivillo

IL SENSO E LA NECESSITÀ

Pensare oggi la Scuola di Francoforte



**ARMANDO
EDITORE**

Volume pubblicato con il contributo per le iniziative scientifiche e culturali della
Rettrice di SAPIENZA – Università di Roma

ISBN: 979-12-5984-XXX-X

Tutti i diritti riservati – All rights reserved
Copyright © 2022 Armando Armando s.r.l.
Via Leon Pancaldo 26, Roma.

www.armandoeditore.it
segreteria@armando.it – 06/5894525

Sommario

<i>PARTE PRIMA</i>	7
I. Antecedenti teorici	9
1. Introduzione	9
2. Il declassamento del neopositivismo logico	22
3. Karl Popper e la sociologia del Novecento	30
4. Il razionalismo critico di Hans Albert	38
II. Theodor Wiesengrund Adorno	43
1. La posizione di Theodor Wiesengrund Adorno	43
3. Oltre il materialismo dialettico	47
4. Dialettica e totalità	55
5. L'eredità di Adorno: Jürgen Habermas	62
III. Il secondo Methodenstreit	68
1. Verso il “ <i>secondo Methodenstreit</i> ”	68
2. Il dibattito metodologico della/nella sociologia tedesca	78
3. La logica delle/nelle scienze sociali secondo Popper	86
4. La logica delle/nelle scienze sociali secondo Adorno	91
5. L’“ <i>epistemologia dialettica</i> ” e la critica di Albert	99

IV. Considerazione intermedia	118
1. Repliche di Habermas e controdeduzioni di Albert	118
2. Critica e “ <i>filosofia della storia</i> ”	131
3. Sociologia e critica dei fondamenti	139
<i>PARTE SECONDA</i>	147
V. Estetica e immanentismo della/nella dialettica	149
1. Un carattere frammentario	149
2. Teoria psicoanalitica e dialettica (musicale)	176
3. Dialettica e verità	203
4. Il paradosso e la critica alla filosofia	232
VI. Seconda considerazione	264
1. Teoria sociale: ambivalenze e limiti	264
2. Un uso marxista della psicoanalisi	298
VII. Politica e industria culturale	352
1. Università, politica e democrazia	352
2. Il ritorno dell’estetica, lo svago e le masse	417
VIII. Considerazione conclusiva	482
1. Controversie e crisi delle/nelle generazioni	482
<i>Bibliografia</i>	521

PARTE PRIMA

I. Antecedenti Teorici*

1. Introduzione

L'esame della vecchia ma mai obsoleta teoria critica della società, oggetto del presente lavoro, sposta l'interesse della/nella riflessione contemporanea ai momenti in cui il rapporto filosofia della scienza-sociologia poteva risultare molto 'produttivo', anche ai fini di una delimitazione del contesto di sviluppo degli studi condotti sulle scienze umane e sociali che ha saputo produrre il pensiero critico nel corso del XX secolo e, in seconda analisi, della produzione di un dibattito serrato sull'epistemologia. La prima questione che si affronta in questa sede è proprio quella della influenza della filosofia della scienza di Sir Karl Raymund Popper sul pensiero moderno tra i contemporanei, stante l'influsso del falsificazionismo e, appunto, la ricaduta sul secondo *Methodenstreit* (Ottobre 1961), un evento che aveva portato alle estreme conseguenze il precedente dibattito sullo storicismo tedesco contemporaneo, aggiornandolo e proprio in rapporto al filosofare di Popper (per gli antecedenti teorici v. Pietro Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, 1994). Sta di fatto che la Scuola della cosiddetta teoria critica inizia le sue formulazioni proprio sotto l'impulso della crisi del pensiero moderno dinanzi alle categorie che legittimavano un crollo della/nella ragione e degli schemi pronunciati nell'Illuminismo, così e come messo in evidenza in *Dialettica dell'Illuminismo* da

* Pubblicato con varianti e con il titolo di *Passato e presente nello sviluppo della teoria critica della società- Parte prima* su "Sociologia- Rivista Quadrimestrale di Scienze Storiche e Sociali", Anno LIV, n. 1, 2020, pp. 77-88.

Max Horkheimer e Theodor Wiesengrund Adorno nel 1947, al cospetto della crisi del mito e dell'arte e in rapporto allo sviluppo di una portentosa identità individuale. Le risultanze di questo dibattito sono state rese operanti nelle scienze sociali, soprattutto negli anni '50, '60 e '70 del XX secolo, nel momento in cui poteva esistere una rappresentazione della visione estetica, sociologica e filosofica di una realtà sempre più meno mediata (o, almeno non-mediata solamente) dalla ragione. Più precisamente la *Dialectic of Enlightenment* (Cfr. Max Horkheimer e Theodor Wiesengrund Adorno, 2007) è senza dubbio la pubblicazione più influente della Scuola di teoria critica di Francoforte e decreta l'esistenza di una fase principale nel suo sviluppo. Vale la pena di affrontare inizialmente una sorta di periodizzazione che può esserci utile ai fini di ricomposizione dei vari momenti che hanno caratterizzato l'evolversi dell'attività della compagine. Partiamo dalla *Dialettica*. Scritto durante la Seconda Guerra Mondiale e diffuso privatamente, apparve in un'edizione stampata ad Amsterdam. "Quello che avevamo deciso di fare", scrivono gli autori nella Prefazione, "non era altro che spiegare perché l'umanità, invece di entrare in uno stato veramente umano, sta affondando in un nuovo tipo di barbarie".

Eppure va detto che questo lavoro va ben oltre una mera critica degli eventi contemporanei. Sviluppi storicamente remoti, infatti, come la nascita della storia Occidentale e della soggettività stessa fuori dalla lotta contro le forze naturali, così e come sono rappresentati nei miti, sono collegati in un ampio arco alle esperienze più minacciose del presente e del vissuto fenomenologico. Come è più o meno noto, il libro consiste in cinque capitoli, a prima vista non connessi, insieme a un numero di note più brevi. Le varie analisi riguardano fenomeni come il distacco della scienza dalla vita pratica, la moralità formalizzata, la natura manipolativa della cultura dell'intrattenimento e una struttura comportamentale paranoica, espressa in un antisemitismo aggressivo, che segna i limiti della tendenza a conoscere. Inoltre, gli autori percepiscono un elemento comune in questi fenomeni, cioè la tendenza all'autodistruzione dei criteri guida insiti nel pensiero illuministico fin dall'inizio. Usando analisi

storiche per chiarire il presente, essi mostrano ad una larga platea e, sullo sfondo di una preistoria della soggettività, perché il terrore nazionalsocialista non poteva essere un'aberrazione della storia moderna, ma era radicato profondamente nelle caratteristiche fondamentali della civiltà Occidentale. Adorno e Horkheimer vedono l'autodistruzione della ragione Occidentale fondata su una dialettica storica e fatale tra il dominio della natura esterna e la società. Tracciano una sorta di "illuminazione", che separa queste sfere stesse e che torna alle sue radici mitiche. L'"illuminazione" e il mito, quindi, non diverranno opposti inconciliabili, ma qualità dialetticamente mediate sia per quello che concerne la vita reale che la vita intellettuale. "Il mito è già illuminazione e l'illuminazione ritorna alla mitologia". Questo paradosso è la tesi fondamentale del libro, la quale scatena un intenso dibattito, anche perché una lettura più moderna, svelerebbe comunque questioni che sono state ignorate dalla storiografia più tradizionale e 'accademica', anche dove le risultanze della conclamata teoria critica della società risultavano parzialmente assorbite dal dibattito più aggiornato sulla filosofia della scienza e sulla epistemologia (che, nel merito, risale per lo più alla seconda metà-inoltrata del XX secolo).

Il riflesso della trattazione appena mostrata si riversa sicuramente sui momenti rilevanti nella formazione del gruppo, ma non evita di rendere necessario un *excursus* critico sullo sviluppo dei vari aspetti fondamentali che l'hanno resa celebre di fronte ad una certa realtà storico-concreta che si presenta sin dall'inizio. La situazione storica, infatti, vede all'orizzonte il monopolio del capitalismo e dell'imperialismo in Occidente, l'emergere di fenomeni di riformismo, la rivoluzione di Ottobre del 1917 e l'apparire del nazismo nonché l'emergere di un periodo neotecnico dove si collocano la cultura dei mass media, quella dell'arte moderna e della modernizzazione culturale. A livello di influenza teorica, la prima fase dello sviluppo della Scuola vede la ripresa intellettuale della teoria weberiana e dell'esame della secolarizzazione dell'Occidente in rapporto alla genesi della religione protestante e al dominio della burocrazia; questa versione è accompagnata dall'articolazione distintiva del metodo ermeneutico

nelle scienze sociali, che, da un certo versante ha dato luogo alla ricaduta normativa degli assunti della Scuola (Cfr. Ellsworth Fuhrman, 1979, pp. 209 e sg.). Inoltre, la stessa, al contrario, prende in considerazione le strutture “repressive” messe in luce dalla teoria freudiana della scoperta di un inconscio collettivo; essa sviluppa la critica al positivismo e riabilita la dialettica negativa con un ritorno a Georg Wilhelm Friedrich Hegel ed esamina, accanto alle tendenze idealistiche, l’esperienza reificata del mondo moderno, con la tendenza a promuovere una estetica del “modernismo” (Franz Kafka, Valentin Louis Georges Eugène Marcel Proust, Arnold Schönberg, André Breton) con una critica serrata all’industria culturale che genera una utopia di natura estetica. La Scuola ripristina la teoria marxiana della ideologia e promuove gli effetti del materialismo storico sulla analisi dello sviluppo capitalistico (storia delle classi, plusvalore, rivoluzione socialista, democrazia e società di classe). Inoltre, la cultura teorica viene intesa in posizione antitetica alla cultura di massa, con delle posizioni che rispecchiano la cultura dominante a livello di strutture ‘interne’ della/nella natura dell’uomo, così e come emerge dalla trattazione di Friedrich Wilhelm Nietzsche dei valori e dell’estetica di Friedrich Schiller (educazione estetica). In sostanza, la “prima generazione” della Scuola intensifica la sintesi dei vari momenti che si sono indicati sopra, esaminando i fenomeni irrazionali che riguardano il capitalismo avanzato e l’industria e avanzando una riflessione sull’ideologia e sui momenti alienanti della società moderna, tra cui il fascismo e, ancora, integrando le scienze umane e sociali con l’esame delle condizioni economiche, politiche, culturali e psicologiche della dominazione. L’indagine comprende senz’altro anche lo studio delle forme di avanzamento industriale della civilizzazione, le quali comprendono una certa considerazione della razionalità dello/nello spirito moderno e che, in ultima analisi, ne decretano la barbarie e il ritorno ad una razionalità di tipo neopositivistico.

Un secondo aspetto peculiare al trascorrere di anni importanti della/nella teoria della Scuola critica di Francoforte, messo in luce da autori non troppo condizionati dal dibattito retrospettivo, come Jeremy J. Shapiro (1974), Andrew Arato, Eike Gebhardt (1982), Eric

Stephen Bronner e Douglas MacKay Kellner (1989), Rolf Wigger-shaus (1995) e Martin Jay (1996) si concentra principalmente su opere oramai classificabili come ‘classici’ del pensiero del XX secolo: una è quella appena descritta e l’altra è sicuramente *Minima Moralia* (1951) di Adorno. Gli autori, va precisato, hanno scritto entrambe le opere durante l’esilio americano dell’Istituto nel periodo nazista. Pur mantenendo gran parte dell’analisi marxiana, in questi lavori la teoria critica ha spostato la sua enfasi su aspetti rilevanti che, per lo più, sono risultati assorbiti nella letteratura più recente. La critica del capitalismo si è trasformata in abbondanza in una critica della civiltà Occidentale nel suo complesso. In effetti, la *Dialettica dell’Illuminismo* usava l’Odissea come paradigma per l’analisi della coscienza borghese; ma l’analisi della ragione va oltre. La razionalità della civiltà Occidentale appariva come una fusione di dominio e di razionalità tecnologica, portando tutta la natura esterna ed interna sotto il potere del soggetto umano. Nel processo, tuttavia, il soggetto stesso veniva inghiottito e nessuna forza sociale analoga al “proletariato” poteva essere identificata al pari del processo in cui era consentito al soggetto di emanciparsi realmente. Da qui il sottotitolo di *Minima Moralia*: “Riflessioni dalla vita danneggiata”. Nelle parole di Adorno, infatti, poiché l’opprimente oggettività del movimento storico nella sua fase più attuale consisteva sino ad allora solo nella dissoluzione del soggetto, senza tuttavia darne origine a una nuova, l’esperienza individuale poteva basarsi necessariamente sul vecchio soggetto, che risultava storicamente condannato e che era ancora per stesso, ma non più in sé. Il soggetto si sentiva ancora sicuro della sua autonomia, ma la nullità dimostrata ai soggetti, ad esempio, nei campi di concentramento stava già superando la forma della soggettività stessa.

Di conseguenza, in un momento in cui sembrava che la realtà stessa fosse diventata un’ideologia, il più grande contributo che la teoria critica poteva dare era quello di esplorare le contraddizioni dialettiche dell’esperienza soggettiva individuale da una parte e, di preservare la verità della teoria, dall’altra. Anche la dialettica poteva diventare un mezzo di dominio: “La sua verità o falsità, quindi, non è inerente al metodo stesso, ma alla sua intenzione nel processo

storico”. E questa intenzione deve essere orientata verso la libertà e la felicità integrale: infatti, “l’unica filosofia che può essere praticata responsabilmente di fronte alla disperazione è il tentativo di contemplare tutte le cose come si presenterebbero dal punto di vista della redenzione”. Come si nota, la conclusione di Adorno si allontana dal marxismo ortodosso e intravede la possibilità di sostenere che: “accanto alla domanda così posta sul pensiero, la questione della realtà o irrealtà della stessa redenzione non assume una vera e propria importanza”. Il filosofo Adorno, un musicista esperto, scrisse *The Philosophy of Modern Music*, in cui, in sostanza, polemizzava contro la bellezza stessa – perché essa è diventata parte dell’ideologia della società capitalista avanzata e della falsa coscienza che contribuisce al dominio attraverso la sua proliferazione. In tal modo, l’arte e la musica d’avanguardia preservano la verità catturando la realtà della sofferenza umana. Quindi: Ciò che la musica radicale potrebbe percepire è la sofferenza non trasfigurata dell’uomo. La registrazione sismografica di uno *shock* traumatico diventa, allo stesso tempo, la legge strutturale della musica. Vieta la continuità e lo sviluppo. Il linguaggio musicale è così polarizzato secondo il suo estremo; verso gesti di *shock* che somigliano a convulsioni corporee da un lato, e dall’altro si concretizzano verso un arresto cristallino determinato dall’ansia della modernità. La musica moderna vede così l’oblio assoluto come suo obiettivo. È il messaggio superstita di disperazione del naufrago.

Questa visione dell’arte moderna come la produzione di verità che avviene solo attraverso la negazione della forma estetica tradizionale, con la trattazione della nuova versione di norme tradizionali della/nella bellezza, divenute ideologiche, è caratteristica di Adorno e della Scuola di Francoforte in generale. Di fatto, il filosofo, è stato criticato da coloro che non condividono la sua concezione della società moderna come una falsa totalità che rende obsolete concezioni tradizionali e immagini di bellezza e armonia. Tutto ciò è stato anche avvicinato ad una sorta di influenza della religione sul pensiero sociologico e filosofico (Cfr. Eduard Mendieta, 2004). Di questi aspetti, rimase soltanto un breve passaggio verso un’altra

fase dello sviluppo della Scuola che coincise con il periodo postbellico, in particolare dai primi anni '50 fino alla metà degli anni '60 del secolo XX. Con la crescita della società industriale avanzata in condizioni di guerra fredda, i teorici critici hanno riconosciuto che la struttura del capitalismo e della storia era cambiata in modo decisivo, che le modalità di oppressione operavano in modo diverso e che la “classe operaia” industriale non era più la negazione determinata del capitalismo. Tutto questo ha portato al tentativo di radicare la dialettica in un metodo assoluto di negatività, come nell’Uomo monodimensionale di Herbert Marcuse e nella dialettica negativa di Adorno. Durante questo periodo l’istituto di ricerca sociale è stato reinsediato a Francoforte (anche se molti dei suoi associati sono rimasti negli Stati Uniti) con il compito non solo di continuare la sua ricerca, ma di diventare una forza trainante nell’educazione sociologica e nella democratizzazione della Germania Occidentale. Ciò ha portato ad una certa sistematizzazione dell’intero accumulo dell’istituto di ricerca empirica e dell’analisi teorica.

In una maniera ancora più importante, tuttavia, la Scuola di Francoforte ha tentato di definire il destino della ragione nel nuovo periodo storico, permettendo, in alcuni casi per così dire ‘contestualizzati’, l’esame del rapporto tra il marxismo e la sociologia critica (Cfr. Gian Enrico Rusconi, 1968). Mentre Herbert Marcuse lo fece attraverso l’analisi dei cambiamenti strutturali nel processo del lavoro sotto il capitalismo e le caratteristiche intrinseche della metodologia della scienza, Horkheimer e Adorno si concentrarono su un riesame delle basi della teoria critica. Questo sforzo particolare appare in forma sistematizzata nella dialettica negativa di Adorno, che cerca di ridefinire la dialettica per un’epoca in cui “la filosofia, che una volta sembrava obsoleta, sopravvive perché il momento per rendersene conto è mancato”. La dialettica negativa esprime l’idea del pensiero critico così concepito, per cui l’apparato di dominio non può cooptarlo. La sua nozione centrale, a lungo focale per Horkheimer e Adorno, suggerisce che il peccato originale del pensiero risiede nel suo tentativo di eliminare tutto ciò che è diverso dal pensiero stesso, il tentativo da parte del soggetto di divorare l’oggetto, che è

la ricerca dell'identità. Questa riduzione rende il pensiero complice dello stesso dominio. La dialettica negativa salva la "preponderanza dell'oggetto", non attraverso un ingenuo realismo epistemologico o metafisico ma attraverso un pensiero basato sulla differenziazione, il paradosso e l'astuzia: una "logica di disintegrazione". Adorno critica profondamente l'ontologia fondamentale di Martin Heidegger, che reintroduce concetti idealistici e basati sull'identità con il pretesto di superare la tradizione filosofica. Inoltre, va detto che la dialettica negativa comprende un momento che tende alla fine della tradizione del soggetto individuale come luogo di critica. Senza una classe operaia rivoluzionaria, la Scuola di Francoforte non aveva nessuno su cui fare affidamento, tranne che il soggetto individuale. Ma, poiché la base sociale capitalista liberale dell'individuo autonomo si ritirò, per così dire, nel "passato", la dialettica basata su di essa divenne sempre più astratta. Questa posizione ha contribuito a preparare la strada per un superamento della fase più attualizzata della Scuola di Francoforte (anni '80 e '90 del XX secolo) modellata dalla teoria della comunicazione di Jürgen Habermas, autore ancora vivente.

Il lavoro di Jürgen Habermas riprenderà gli interessi della Scuola di Francoforte nella razionalità, il soggetto umano, il socialismo democratico e il metodo dialettico e tenterà il superamento di una serie di contraddizioni che hanno sempre indebolito la teoria critica, come vedremo alla fine di questo libro: le contraddizioni tra i metodi materialista e trascendentale, tra la teoria sociale marxiana e le assunzioni individualistiche di razionalismo critico tra razionalizzazione tecnica e sociale, e tra fenomeni culturali e psicologici da un lato e la struttura economica della società dall'altro. La Scuola di Francoforte ha evitato di fatto di prendere posizione sulla precisa relazione tra i metodi materialista e trascendentale, che ha portato all'ambiguità nei loro scritti e alla conclamata confusione tra i lettori. L'epistemologia di Habermas sintetizza queste due tradizioni, mostrando che l'analisi fenomenologica e trascendentale può essere riassunta in una teoria materialista dell'evoluzione sociale, mentre la teoria materialista ha senso solo come parte di una teoria quasi-trascendentale della conoscenza dell'emancipazione

che è l'auto-riflessione di evoluzione culturale. La natura simultaneamente empirica e trascendentale della conoscenza dell'emancipazione diventa la pietra miliare della teoria critica.

Individuando le condizioni della/nella razionalità della/nella struttura sociale dell'uso del linguaggio, Habermas sposta ed espande il fulcro della razionalità dal soggetto autonomo ai soggetti in conclamata interazione. La razionalità risulta essere una proprietà non di individui in sé, ma piuttosto di strutture di comunicazione non distorta. In questa nozione Habermas ha superato l'ambigua situazione del soggetto nella teoria critica. Se la società tecnologica capitalista indebolisce l'autonomia e la razionalità del soggetto, non è tanto attraverso il dominio dell'individuo da parte dell'apparato, ma quanto attraverso la razionalità tecnologica che soppianta una razionalità descrivibile della/nella comunicazione. E, nel suo schema dell'etica comunicativa come lo stadio più alto nella logica interna dell'evoluzione dei sistemi etici, Habermas allude alla fonte di una nuova pratica politica che incorpora gli imperativi della razionalità evolutiva. Per questo motivo, la teoria critica della Scuola di Francoforte ha influenzato alcuni segmenti del pensiero di sinistra (la Nuova Sinistra) stante il fatto per cui il loro lavoro ha anche influenzato il discorso intellettuale sulla cultura popolare e gli studi della cultura popolare accademica

In questo capiente alveo di discussione si è venuto affermando e, anche se in parte, lo stile della cosiddetta compagine di Francoforte, nella riproposizione più moderna delle analisi condotte sulla filosofia di Hegel, su Karl Marx e sulla psicoanalisi di Sigmund Freud (almeno negli esiti che rimandano al momento *clou* del secolo antecedente a questo). Va detto che la sociologia in particolare ha subito questo fascino di auto-rappresentarsi nella riflessione filosofica moderna sulla razionalità strumentale nonché nella possibilità che la ragione attualizzata si potesse esprimere tenendo conto della visione 'ufficiale' della cosiddetta modernità e/o del pensiero moderno, cioè attraverso un processo che avrebbe condotto a sconfessare certi principi che venivano pensati dai filosofi puri e/o dai filosofi della scienza come "assoluti". La ricaduta del pensiero critico sulla crisi della tanto

discussa modernità è un possibile risultato della rappresentazione del mondo ormai condotta attraverso le scienze sociali, perseguendo una logica particolare, la quale tenesse nel debito conto degli sviluppi della sociologia scientifica e dell'azione di questa sulla sfera culturale. La nostra indagine prende infatti spunto da questi processi di accreditamento delle/nelle scienze sociali, ripercorrendo lo spazio di memoria ancora operante all'interno della riflessione storico sociologica, nel momento in cui si manifesta la possibilità di un ripensamento degli stili e degli influssi attribuibili ad una considerazione del pensiero critico e della stessa modernità. Per forza di cose, questi esiti riconducono allo scoperto i vari tentativi della storia del pensiero sociologico di porsi all'interno del dibattito sulla modernità con esiti, invece, che rimandano alla storia della cultura Occidentale e che costituiscono l'unità di misura della seppure rilevante accezione degli autori della sociologia critica in campo scientifico. Il passaggio dalla filosofia della scienza alle scienze sociali costituisce un vero e proprio ricadere della riflessione su se stessa, attivando uno spazio nella memoria Occidentale, il quale ripristina il collegamento interrotto con la teoria critica della società e la storia del pensiero sociologico dei moderni tra i contemporanei. Questo nesso può essere riproposto nel lavoro che segue, vantando il tentativo di connettere le origini del pensiero filosofico con la sua medesima pretesa di anticipare l'esistenza delle scienze sociali come risultato tipico del sapere moderno tra i moderni. Il nostro tentativo è proprio quello di cercare di stabilire dei collegamenti tra la primigenia visione popperiana della filosofia e il profilo della scienza sociale empirica, in un rimando alle stesse origini del pensiero critico e, in maniera persistente, rispetto all'ammissione di spazi di significato particolari. Il problema sarebbe più o meno quello di rintracciare oggi dei vincoli che hanno agito ieri a favore dell'affermazione delle scienze sociali ma in stretto rapporto alle stesse determinazioni contenute nella teoria critica della società mentre quest'ultima cercava di disancorarsi, o quanto meno a distanziarsi, dal dibattito avviato sulla validità della filosofia della scienza. Il legame è anche prolifico di riferimenti rispetto alla collocazione che il pensiero sociologico ha praticato nel corso della seconda

metà del secolo XX e, in parte, con delle ricadute particolari sul dibattito sulla razionalità strumentale degli anni '70 del XX secolo, fino alla definizione degli influssi (più o meno rilevanti) sulla versione moderna degli intellettuali marxisti. Sta di fatto che la teoria critica della società sarebbe il frutto più culturale di tale collegamento: un prodotto moderno della sua medesima riflessione sul vecchio limite della conoscenza e sulle risultanze presenti nel pensiero scientifico.

Non sempre questa veduta prospettica è seguita dagli autori considerati moderni. Infatti, qualche studioso europeo si è soffermato tempo fa sugli aspetti generali della teoria critica con una versione che intendeva fornire il percorso di sviluppi della Scuola anche in contesti diversi da quelli tedeschi e con un possibile ritorno all'origine, soprattutto rispetto alla produzione scientifica e intellettuale 'di periodo' da autori che, come è noto, vanno da Max Horkheimer, Theodor Wiesengrund Adorno, Walter Benjamin ed Erich Fromm a Otto Kirchheimer, Leö Löwenthal, Herbert Marcuse, Franz L. Neumann, Friedrich Pollock e Jürgen Habermas. In questo senso si è potuto fornire anche un quadro pertinente degli studi condotti dal pensiero sociale tedesco contemporaneo, con un influsso particolare, almeno da certi versanti, sulla storia del pensiero sociologico della sfera Occidentale (Cfr. Rolf Wiggershaus, 1995, I, II). Altri studiosi hanno invece stigmatizzato nel tempo presente (e non si è mai detto abbastanza) la diaspora degli esponenti dell' *Institut für Sozialforschung* dell' Università Johann Wolfgang Goethe di Francoforte sul Meno avviatosi nel 1923 sotto la guida dello storico marxista Karl Grünberg, in modo da fornire una storia del pensiero sociologico già divisa in momenti atti a fornire una sorta di adattamento della consistenza teoretica della Scuola verso un nuovo tipo di orientamento della prospettiva culturale originaria, finalizzata, in ultima analisi, ai confronti tra Paesi dove viveva la democrazia e Paesi europei invasi dalla dittatura e schiacciati dalla guerra (Cfr. Thomas Wheatland, 2009, p. 138 e sg.). Altri autori ancora hanno più di recente collegato questa stessa esigenza con lo sviluppo del pensiero sociale in America (Cfr. William E. Scheuerman, 2010, pp. 637-639), cosa questa che ha fatto nascere una sorta di riconoscimento dei Paesi anglofoni rispetto

alla stessa Germania. Niente, o molto poco, da dire sul peso della concezione filosofica della scienza sulla scienza sociale in Occidente.

È anche vero che, dal punto di vista della storia del pensiero sociologico, i temi-problemi che riguardano la filosofia di Popper si riversano sulle scienze sociali, almeno nella parte che viene esplicitata dalla storia del pensiero scientifico, anche perché la riflessione che sta a monte della teoria critica della società pone come una risposta alla pretesa della filosofia della scienza di occuparsi in esclusiva del sapere e del sapere scientifico. La filosofia popperiana, sin dall'origine, scatena una sequela di tematiche che rendono la ragione passibile di critiche rivolte nei confronti della determinazione specialistica e teorica operata dagli scienziati e dagli scienziati sociali, ricalcando i termini di una *prima quaestio* che riguardava la intraprendenza del pensiero moderno e una riflessione di se stesso rivolta su di sé. Infatti, i termini in cui il dibattito si compie, rendono accessibile una considerazione del fatto per cui la filosofia della scienza di Popper si schiera contro l'induttivismo delle "Scuole" metodologiche europee e contro la ristrettezza delle vedute fisicaliste. La filosofia della scienza appare per la prima volta libera da superati presupposti di natura fisica e metodologica, intendendo caratterizzare il dibattito sulla possibilità fallibilista della scienza e sul nuovo profilo delle scienze sociali. Ma è nel momento in cui la stessa prospettiva di filosofia della scienza deve rendere conto della prassi socio-politica nonché di momenti in cui l'azione sociale si manifesta al pensiero critico, che essa perderebbe gradualmente di significato e di consistenza. La manifestazione dell'azione sociale nelle vicende storico-concrete del mondo degli uomini, tenderebbe quindi a surclassare l'ammissione di un procedimento che pone dubbi sulla fondatezza della stessa scienza e che apre alla falsificazione delle immagini teoriche del mondo. Popper, quindi, più di altri, viene ad essere interpretato, tanto quanto la scienza sociale empirica viene ad essere una risposta ai dubbi sollevati attorno alla ragione scientifica. In questo senso, autori come Jürgen Habermas e Theodor Wiesengrund Adorno, come è noto, forniranno il modello per cui potrà essere pensata una riproposizione del nesso esistente tra filosofia e storia, tra idea e prassi storico-concreta,

laddove anche il marxismo potrà offrire il suo contributo esclusivo. Ciò, per ultimo, in stretto connubio alla versione più attuale dei rapporti che il marxismo disegna con la interpretazione teorica e critica della società, soprattutto in confronto alla possibilità di disegnare un ritorno della teoria a modo di iniziare un'altra parabola storica e concreta in chiave intellettuale (Cfr. Paul Gottfried, 2005)

È, infatti, partendo da una versione critica della società aperta pensata da Popper in funzione filosofica e scientifica, che il discorso prende un'altra via e si introduce l'essenza di una determinazione della filosofia della scienza che proviene dal mondo, che introduce la storia e che inneggia all'affermazione del soggetto storico e sociale. In ciò, Popper viene gradualmente attaccato proprio dalla originaria teoria critica, la quale ne determina la crisi e il superamento, soprattutto nella ammissione di totalità che avrebbero imposto alla teoria precedente di prendere le sembianze di schemi totalitari per la stessa ragione. Come è noto, in direzione opposta, cioè dalla parte seguita dal filosofo Popper, questa critica non ha risparmiato neanche Karl Marx, affiancato un po' avventatamente ai maestri del pensiero filosofico antico come, ad esempio, Platone. In questo caso, nemmeno la critica alla filosofia del diritto pubblico di Hegel non tornerebbe utile per la determinazione della prassi esistente nella società civile, così e come affermano gli epigoni della teoria marxiana (Cfr. Guglielmo Rinzivillo, 2013, I). Chiusa nella sua totalità, è predisposta anche l'origine della scienza sociale che, come la storia, determinerebbe schematismi di teoria i quali risultano di natura assolutamente generalista. Anche il fondamento della dialettica marxiana è accostato da Popper alla sociologia dell'essere moderno, pensata da un versante che compie il gioco della ragione moderna e che si affianca alla prassi politica e sociale per sconfessare il giogo della teoria onnipresente e onniscente (anche dal punto di vista del perenne controllo operato su di essa). Con Habermas e Adorno, la riflessione si compie in direzione di altre scelte epistemologiche, anche se queste stesse dipendono proprio dalla filosofia della scienza di Karl Popper; esse sono una risposta moderna alla grande teorizzazione del filosofo austriaco, lungo la direzione che porta alla critica interna del pensiero

dialettico e alla affermazione di una scienza critica come la sociologia. Anche Hans Albert partecipa al dibattito, intendendo la filosofia di Popper come utilizzabile ai fini della affermazione delle scienze sociali nel ricco panorama del '900. In tal modo, proprio la sociologia appare ai moderni tra i contemporanei, come la forza innovativa praticabile dinanzi al nuovo mondo della riflessione teoretica sulla scienza e/o sul mondo della conoscenza scientifica, lo stesso mondo che ha visto l'interpretazione marxista rivolgersi alle sfere della/nella produzione intellettuale, tramite percorsi privilegiati di rapporti e di tesi teoriche che convergono sulla rappresentazione più moderna e aggiornata del dibattito sulla filosofia della scienza (Cfr. Guglielmo Rinzivillo et altri, 2008. I-IV)

2. Il declassamento del neopositivismo logico

Karl Raymund Popper, come è noto, nasce il 28 Luglio 1902 nella Vienna asburgica da famiglia di estrazione sociale borghese (suo padre è avvocato e sua madre musicista). Nei turbolenti anni che seguono il crollo dell'impero austro-ungarico aderisce per un breve periodo al marxismo, per poi prenderne le distanze e maturare una sua visione di tipo liberale e riformista che rimarrà una costante del suo pensiero politico. Questi margini di distacco dal marxismo segneranno di molto i suoi scritti e anche l'interpretazione e le scelte che ne daranno gli epigoni (Cfr. *Popper Selection*, a cura di David W. Miller, 1985), soprattutto in riferimento all'unità del pensiero di questo filosofo così controverso. Nel frattempo, ritornando al discorso precedente sulla vita del filosofo, egli si avvicina ai nuovi mutamenti in atto nella scienza, in particolare alla teoria della relatività di Albert Einstein ed alla "psicologia individuale" di Alfred Adler, divenendo per un breve tempo suo assistente in una clinica per bambini abbandonati: fondamentali saranno anche lo studio della psicologia della Gestalt e, soprattutto, la "psicologia del pensiero" di Karl Buhler, esponente della "Scuola di Wurzburg" e autore verso il quale Popper riconoscerà più volte il suo debito, in particolare per le sue concezioni anti-dogmatiche e

quelle sulla centralità dell'attività critica nello sviluppo dei processi cognitivi. Dalle questioni inerenti la metodologia di tale orientamento il giovane Popper comincia a maturare maggiore interesse verso la logica della conoscenza scientifica, soprattutto grazie all'incontro con Moritz Schlick e gli altri esponenti del Neopositivismo logico del Circolo di Vienna con i quali instaura un intenso dialogo critico: frutto di quell'appassionato dibattito intellettuale è certamente quello che molti dei suoi critici considerano il testo più importante, ossia quella *Logica della scoperta scientifica* (1934) che darà a Popper una vasta fama internazionale, anche se segnerà la rottura definitiva con gli empiristi logici, i quali non accetteranno mai le posizioni deduttiviste e falsificazioniste sul progresso scientifico. Verso la fine degli anni Trenta del XX secolo, la situazione politica in Austria va assumendo una fisionomia sempre più autoritaria: l'affermarsi di movimenti politici di estrema destra favorevoli all'annessione con la Germania hitleriana spingono Popper ad abbandonare il Paese natio alla volta della Nuova Zelanda prima e, successivamente, dell'Inghilterra. Dal contatto col mondo accademico anglo-sassone le prospettive epistemologiche dell'autore sembrano indirizzarsi verso nuovi orizzonti speculativi, come dimostrano la pubblicazione di scritti quali *Miseria dello Storicismo* (1944-45) e *La società aperta e i suoi nemici* (1946), in cui l'autore, oltre ad esporre una ferma condanna dei regimi totalitari, sottopone ad una feroce critica qualsiasi concezione determinista e provvidenzialista della storia, tra cui il marxismo stesso (non a caso, il primo titolo si richiama ad una celebre libro di Marx, ossia *Miseria della filosofia*, a sua volta critica della *Filosofia della miseria* del socialista utopico Pierre-Joseph Proudhon).

Negli anni immediatamente successivi al secondo conflitto mondiale Popper è nominato professore di "*Logica e metodo scientifico*" alla prestigiosa London School of Economics, dove ha l'occasione di stringere amicizia con intellettuali del calibro di Bertrand Russell, Friedrich Von Hayek e Ludwig Wittgenstein, coi quali avrà occasione di poter confrontare le sue posizioni. Sul piano intellettuale, invece, la sua teoria della conoscenza scientifica sembra subire sempre maggior influenza dal paradigma evolucionista, come dimostra la

sua “teoria dei tre mondi” e della possibilità, da parte del soggetto conoscente, di poter raggiungere una conoscenza oggettiva attraverso una relazione reciproca col mondo esterno, attraverso il richiamo al rapporto corpo-mente. Negli ultimi anni di vita del filosofo (che nel frattempo ha acquisito la cittadinanza britannica ed è stato nominato “*Baronetto*” dalla regina Elisabetta II) sono da ricordare l’aspro confronto con gli esponenti della Scuola di Francoforte sul problema della logica delle scienze sociali, oltre al tentativo di conciliare la sua epistemologia evoluzionista col problema della libertà dell’uomo all’interno della cosiddetta società aperta. Rimasto vedovo e ritiratosi a vita privata, Karl Popper muore il 17 Settembre 1994 a Croydon, nei pressi di Londra, ed è sepolto al cimitero di Vienna accanto alla moglie: nella sua lunga ed articolata produzione intellettuale, tra le sue opere più importanti, meritano di essere ricordate *Congetture e confutazioni* (1963), *Conoscenza oggettiva* (1972), *La ricerca non ha fine* (1976), *Il futuro è aperto* (1985, scritto in collaborazione con l’etologo Konrad Lorenz), *Tutta la vita è risolvere problemi* (1994).

Sin dalla sua tesi di dottorato del 1927 sulla “*Questione del metodo nella psicologia del pensiero*”, Popper esprime apertamente il suo disaccordo verso le posizioni speculative del Circolo di Vienna: oltre a sottoporre a dura critica il fisicalismo di Otto Neurath (secondo cui tutti gli enunciati delle altre scienze sono traducibili in proposizioni della fisica), il giovane filosofo della scienza comincia ad elaborare i primi segni di una metodologia scientifica di tipo deduttivista, in forte antitesi al verificazionismo induttivista proposto dagli autori neopositivisti. Questo indirizzo sarà decisamente opposto alle posizioni del neopositivismo ‘di periodo’, anche in considerazione del fatto per cui la critica serrata alla verifica cercherà sempre di favorire una visione rappresentabile dalla teoria critica, soprattutto in riferimento ad alcuni momenti *clou* della Scuola nel Novecento. Come hanno scritto diversi studiosi, tutta l’epistemologia popperiana ha praticamente origine da un profondo senso di insoddisfazione nei confronti dei presupposti teorici del neopositivismo logico, ossia il principio di verifica empirica posto alla base della conoscenza scientifica, la riduzione di qualsiasi aspetto della realtà ad un sistema

di concetti rigorosamente definiti, e la totale condanna della metafisica, intesa come insieme di enunciati ritenuti privi di senso in quanto elaborati all'interno di un sistema logico-concettuale poco rigoroso. Queste (e altre) critiche troveranno la loro più ampia trattazione e sistematizzazione nella *Logica della scoperta scientifica* (1934), in cui Karl Popper, ponendosi come punto di partenza il problema di stabilire un criterio di demarcazione tra asserzioni scientifiche e non, dimostrava, analizzando su un piano esclusivamente logico-formale le principali asserzioni sostenute dai neopositivisti, l'impossibilità, da parte del criterio giustificazionista, di stabilire la validità delle proposizioni che sono empiricamente verificabili, visto che il criterio di demarcazione tra scienza e non-scienza si fondava esclusivamente sul principio di falsificazione, essendo alla base di ogni teoria scientifica non l'induzione, ma un metodo ipotetico-deduttivo che assegnava all'esperienza il ruolo non fondativo di una teoria, bensì confutativo (celebre la sua affermazione secondo cui "la logica della scienza è la logica del dissenso").

Inoltre, non sarà difficile notare come la presa di distanza dagli esponenti del Circolo di Vienna appaia così radicale, dal momento che ampio dissenso viene manifestato (come già detto) anche riguardo al problema della metafisica: nonostante Popper concordi parzialmente con questi ultimi circa il carattere non empiricamente falsificabile delle teorie metafisiche, ad alcune tende ad attribuire addirittura una funzione positiva, riconoscendo il loro contributo allo sviluppo della conoscenza scientifica (l'esempio più lampante è la teoria atomistica, nata in un contesto puramente filosofico ma fatta propria e rielaborata dagli scienziati). Negli scritti immediatamente successivi alla *Logica* (e che saranno pubblicati successivamente col titolo di *Congetture e confutazioni*), Popper sembra soffermarsi in particolare sui limiti del metodo induttivo, proponendo come alternativa una logica e metodologia d'indagine che egli chiama razionalismo critico, il quale, rifiutando il metodo verificazionista tipico dell'epistemologia neopositivista, agisce secondo un processo di inferenza deduttiva: in questo modo, la visione tradizionale della scienza che prende come punto di partenza osservazioni empiriche e giunge ad

elaborare asserzioni generali universalmente valide è completamente rigettata da Popper, che pone al centro della pratica di ricerca scientifica il procedere mediante congetture e le loro relative confutazioni; in tal modo, ogni teoria elaborata in ambito scientifico assume un carattere puramente congetturale, per poi essere sottoposta a rigorosi controlli al fine di confutarne la validità. In sostanza, dei controlli continui.

L'epistemologia proposta da Popper offre un'immagine della scienza completamente nuova e distante da quella tradizionale, caratterizzandosi per alcuni suoi elementi fortemente innovativi quali il carattere provvisorio ed ipotetico delle teorie scientifiche, il primato della concettualizzazione sull'esperienza, ed il richiamo ad un'idea di verità scientifica intesa come problema sempre aperto, in quanto ideale regolativo che non può essere mai raggiunto in maniera assoluta e definitiva, come scrive lo stesso Popper in un passo della sua opera del 1934: "La scienza non posa su un solido strato di roccia. L'ardita struttura delle sue teorie si eleva, per così dire, sopra una palude. È come un edificio costruito su palafitte. Le palafitte vengono costruite dall'alto giù dalla palude; (...) e il fatto che desistiamo dai nostri tentativi di conficcare più a fondo le palafitte non significa che abbiamo trovato un terreno solido" (Karl Popper 1934, tr. it. 1970, pp. 107-108).

Tuttavia, la celebre (ed ormai troppo screditata) metafora della scienza su palafitte, mediante la quale l'autore cerca di risolvere il problema della base empirica nel processo di formazione della conoscenza scientifica, alimenterà negli anni successivi un dibattito serrato (soprattutto tra gli esponenti della nuova filosofia della scienza quali Paul Feyerabend e Imre Lakatos) che mostrerà il carattere ambiguo e non scevro dalle contraddizioni emerse dalle suddette argomentazioni. Negli anni successivi all'abbandono della natia Austria e allo scoppio del secondo conflitto mondiale, la filosofia della scienza di Popper sembra orientarsi verso nuove prospettive teoretiche, andandosi a legare strettamente con le sue idee politiche di stampo liberale: sul piano personale, l'esperienza dell'esilio e della Seconda Guerra Mondiale, insieme al sodalizio – sia umano che

professionale – instaurato con l'economista liberista Friedrich Von Hayek contribuiranno notevolmente alla formazione di una nuova fase del suo pensiero, come dimostrano *Miseria dello Storicismo* e *La società aperta e i suoi nemici*, testi che alimenteranno un aspra *querelle* sia tra i fautori che i critici del filosofo di origine austriaca, il quale comincia a manifestare ampio interesse nei confronti delle scienze sociali. Dopo aver difeso l'unità metodologica delle scienze naturali e storico-sociali (ponendosi, in questo caso, in antitesi allo storicismo tedesco contemporaneo di fine Ottocento), Popper, oltre a riconoscere la possibilità, da parte di queste ultime, di pervenire a risultati oggettivamente validi solo dopo aver adottato un metodo critico e falsificazionista, sottopone ad una feroce critica ciò che egli definisce storicismo, ossia tutti quei sistemi di pensiero che si basano sul presupposto secondo cui il divenire storico ha un senso specifico e che, in ultima analisi, esistono delle leggi universali che ne regolano l'andamento: qualsiasi spiegazione deterministica ed onnicomprensiva che riduce l'infinita molteplicità e complessità del reale ad una serie di leggi esplicative universalmente valide, oltre ad essere anti-scientifica e pertanto facilmente confutabile sul piano logico-concettuale, non può fare altro che tradursi, sul piano della prassi politica, in un modello di organizzazione della società di stampo totalitario dove la libertà individuale è soffocata e repressa, come nella Germania hitleriana e nella Russia staliniana. Già nella filosofia politica di Platone, Popper intravede le fondamenta ideologiche di un pensiero assertore di una visione totalizzante ed organicistica della realtà storica che trova la sua massima espressione prima nell'Idealismo di Hegel e poi nella concezione materialistica della storia di Karl Marx (quest'ultimo definito "*falso profeta*" in quanto promotore, mediante la sua teoria dell'imminente crollo del capitalismo e della conseguente rivoluzione ad opera del proletariato, di una concezione provvidenzialistica del divenire storico).

Anche se Sir Popper ha riconosciuto al materialismo storico un originario *status* scientifico, è stato confutato da alcuni fatti storici (per esempio, la Rivoluzione d'Ottobre del 1917, poiché essa ha smentito l'assunto secondo cui la rivoluzione sarebbe accaduta in

un Paese dove il sistema di produzione capitalistica si trovava già ad un elevato livello di espansione, cosa del tutto irrealista nella Russia di allora, dominata da un sistema ancora agricolo e feudale), che lo hanno reso “*un sogno metafisico*”. Pur sempre restando sul piano della filosofia politica l’autore contrappone, alla prospettiva rivoluzionaria del marxismo scientifico, un metodo riformista, ossia una strategia gradualista di intervento politico e sociale mirante a cambiare singoli aspetti della società attraverso una metodologia d’intervento definita “tecnologia sociale a spizzico”: mentre le teorie olistiche guardano ad una società totalizzante dove l’individuo è schiacciato dal peso dell’autorità, quelle liberali, fondate sull’analisi situazionale dell’azione sociale e sulle loro conseguenze contro-intenzionali, fanno invece riferimento ad una società aperta centrata sul metodo democratico, ossia sulla difesa della libertà individuale dalle ingerenze del potere e dello Stato. A partire dagli anni Cinquanta del ’900, le riflessioni popperiane sembrano conoscere una nuova fase di sviluppo intellettuale: il filosofo austro-inglese avverte fortemente la necessità di inquadrare le precedenti riflessioni epistemologiche all’interno di un più vasto orizzonte teorico a carattere “*metafisico*”; in questo caso, il problema cruciale sembra essere quello della cosmologia, ossia “il problema di comprendere il mondo, compresi noi stessi e la nostra conoscenza, in quanto parte del mondo” (Karl Popper 1934, *cit.*, p. XXXIII), e quindi considerata un programma di ricerca, oltre che un elemento indispensabile nello sviluppo della conoscenza scientifica ed una visione generale del mondo (*Weltanschauung*) che condiziona l’attività di ricerca dello scienziato. Fortemente correlato al discorso sulla metafisica è il problema del realismo scientifico, come dimostra Popper già dai suoi primi scritti, dove si è sempre considerato un fermo sostenitore della tesi per la quale il mondo esiste indipendentemente dal soggetto conoscente, al punto tale da attribuire ad esso il carattere di congettura inconfutabile.

La scienza, nel suo obiettivo di fornire una spiegazione soddisfacente della realtà che ci circonda, deve necessariamente adottare in maniera aprioristica una prospettiva realista, senza tuttavia dimenticare il ruolo che svolge la critica razionale nella formazione (e relativa

confutazione) delle teorie scientifiche. Inoltre, la concezione realista della conoscenza scientifica deve tenere conto anche di un altro elemento fondamentale, ossia l'indeterminismo, al quale è attribuita una valenza metafisica, quindi non confutabile *a priori*, e che costituisce un punto di riferimento essenziale nel progresso scientifico: in netta contrapposizione al determinismo meccanicista e causalista tipico di una certa concezione paleo-positivista della scienza, Popper ribadisce la tesi, peraltro già sostenuta in *Miseria dello Storicismo*, secondo cui non è possibile, dato il carattere instabile, provvisorio ed approssimativo della conoscenza scientifica, prevedere in maniera esatta i risultati ottenuti nel processo di crescita della conoscenza stessa: i riferimenti sono alla fisica quantistica, in particolare alla teoria della relatività di Albert Einstein ed al principio di indeterminazione di Werner Karl Heisenberg. L'ultima fase dell'epistemologia di Popper, che abbraccia il periodo di tempo che va dagli anni Sessanta del secolo XX fino alla morte, sembra assumere aspetti di chiara matrice evolucionista, visto che l'insistenza sugli aspetti oggettivi della conoscenza spingono questi ad elaborare la teoria della mente oggettiva, o "Teoria del Mondo 3": quest'ultimo, a differenza dei due precedenti mondi (il primo è legato agli oggetti fisici, il secondo invece agli stati mentali soggettivi), fa riferimento ai contenuti oggettivi del pensiero, in modo particolare ai pensieri scientifici e a delle opere d'arte, ed è considerato un prodotto esclusivamente dell'attività umana, ed il soggetto, durante l'attività conoscitiva, vi instaura un rapporto di interazione reciproca. A questo punto è evidente che il ruolo del filosofo della scienza sembra essere fortemente ridimensionato, dal momento che dovrebbe interessarsi non tanto dell'aspetto soggettivo della conoscenza, quanto di quello oggettivo, ossia degli aspetti logico-formali inerenti le supposizioni, congetture e relative confutazioni che caratterizzano l'attività di ricerca dello scienziato. Nel tentativo di dare maggior attendibilità scientifica alle suddette argomentazioni, Popper, in collaborazione col Premio Nobel per la medicina John C. Eccles, si preoccupa di dare un fondamento biologico all'approccio conoscitivo del "Mondo 3", mettendolo direttamente in relazione al problema corpo-mente; in questo modo la sua

epistemologia sembra assumere forti connotati evolucionistici, dato che il processo di accrescimento della conoscenza è visto come l'esito di un processo di selezione darwiniana delle teorie stesse, oltre che di un reciproco processo d'interazione psico-fisica tra uomo e ambiente. Non bisogna dimenticare che, all'interno di questo processo, il linguaggio svolge un ruolo indispensabile in quanto, oltre a svolgere una funzione argomentativa, rende possibile la critica razionale, considerata lo strumento principale e motore dello stesso sviluppo scientifico.

Questo tipo di approccio, tuttavia, seppur sostenuto ricorrendo ad una strategia di legittimazione sul piano biologico, lascia tuttavia parecchi punti non esenti da ambiguità, soprattutto per quanto riguarda lo status ontologico dei mondi: in particolare, a muovere una serrata critica nei confronti di queste posizioni, sarà il teorico critico Jürgen Habermas, il quale accuserà di "*ontologismo*" le sopracitate argomentazioni. Inoltre, l'adozione della prospettiva evoluzionista sembra entrare in contraddizione con quell'atteggiamento di ferma condanna di tutti quei sistemi onnicomprensivi di pensiero: in fondo, non è l'evoluzionismo stesso una forma di "*storicismo*", in quanto aspira ad individuare i fini ultimi del corso della storia? A questi interrogativi, purtroppo, egli non riuscirà mai a dare una risposta abbastanza del tutto soddisfacente. Infine, negli ultimissimi anni della sua vita Popper riprenderà una delle sue tematiche più care, ossia il problema della libertà dell'uomo: all'interno dell'epistemologia evoluzionista, anche l'esistenza umana potrebbe essere concepita come una lotta contro gli ostacoli che a mano a mano si oppongono all'auto-affermazione del soggetto ed alla realizzazione dei suoi valori: come recita una delle sue ultime opere, "tutta la vita è risolvere problemi".

3. Karl Popper e la sociologia del Novecento

Se volessimo tirare un bilancio complessivo delle riflessioni popperiane, nel suo lungo ed articolato percorso intellettuale, è evidente

che temi quali il carattere fallibile della conoscenza umana, il rifiuto di qualsiasi dogmatismo, la necessità di uso critico della razionalità e la difesa della libertà del soggetto dalle ingerenze dell'autorità centrale costituiscano degli elementi fondamentali per comprendere pienamente un autore che ancora oggi mostra l'attualità del suo pensiero, sia nel campo della filosofia che delle scienze sociali, in particolare – nel nostro caso – in queste ultime. Molti argomenti di discussione si troveranno all'interno degli intenti riflessivi dei teorici francofortesi, almeno in rapporto a certe forme di continuità storica messe in luce e assorbite da svariati autori nel corso della seconda metà del secolo XX e anche oltre. Una sorta di collegamento può comparire in contributi intellettuali che vanno da quelli di Albrecht Wellmer (1971), David Held (1980), Helmut Dubiel, Benjamin Gregg e Martin Jay (1985), David M. Rasmussen (1999), a quelli più recenti di Leon Bailey (1994), Michael J. Thompson (2017), Stephen Eric Bronner (2017) e/o di autori che comprendono in concomitanza agli esiti della teoria critica lo sviluppo della sociologia della conoscenza (Cfr. Harvey Goldman, 1994, pp. 266-278). È comunque impossibile sintetizzare in poche parole l'impatto che ha avuto il pensiero di Karl Raymond Popper sull'epistemologia novecentesca: basti pensare soltanto all'influenza esercitata sui “*nuovi filosofi della scienza*” come Thomas Samuel Kuhn, Imre Lakatos e Paul Feyerabend, i quali svilupperanno molte delle sue argomentazioni, anche se prendendone, per certi aspetti, le distanze. Ciò significa, comunque, che l'interesse per il filosofo della scienza non è mai scemato anche a ridosso della pronunciata evidenza dell'epistemologia evoluzionista sulla scena intellettuale (Cfr. Karl Popper, 2011).

Eppure, sorprende non poco come gran parte della critica abbia sempre teso a focalizzarsi maggiormente sul Popper filosofo della scienza, trascurando oppure dedicando pochissima attenzione alla rilevanza del suo contributo indiretto alla teoria ed alla metodologia sociologica contemporanea: e, nonostante la fortuna, nel campo delle scienze sociali, del suo modello di spiegazione scientifica elaborato comunemente a Carl Gustav Hempel e meglio conosciuto come “*nomologico-inferenziale*”, visto il suo largo utilizzo nell'ambito

della concettualizzazione e spiegazione sociologica, seppur tra non poche difficoltà (Cfr. Ferdinando Di Orio, 1973 e 1981, pp. 275-283). A riguardo, possiamo dire innanzitutto che manca, purtroppo, un'analisi completa della concezione delle scienze sociali così come elaborata dal pensatore austro-inglese (Cfr. Andrea Borghini, 2008); e, se si esclude il periodo giovanile, in cui l'autore si è interessato particolarmente alla psicologia individuale e della *Gestalt*, è solo a partire dai primi anni dell'esilio anglo-sassone che è possibile riscontrare degli interessi ai problemi teorico-metodologici delle/nelle scienze umane, manifestando l'autore una vasta sensibilità per i problemi sociologici, come dimostra già nel suo saggio del 1937, *Che cos'è la dialettica?*. In esso l'autore, dopo aver ribadito che il metodo per prova ed errori è il metodo scientifico par excellence, passa in rassegna il concetto di dialettica, così come è stato elaborato dal filosofo Hegel e successivamente ripreso da Karl Marx, ossia come legge del divenire storico. Popper intende dimostrare, su un piano esclusivamente logico-formale, che l'idea stessa di dialettica incentrata sul modello triadico tesi-antitesi-sintesi, sia essa stessa irrazionale, anti-scientifica e metafisica, dal momento che la fase della sintesi, in quanto negazione della negazione, verrebbe meno ad uno dei principi fondamentali della logica tradizionale (da Aristotele in poi), ossia la non-contraddittorietà. Ma l'aspetto più grave è che una teoria dialettica si faccia aperta sostenitrice dell'inevitabilità della contraddizione reale, con conseguenze esiziali per la conoscenza scientifica: "L'accettazione delle contraddizioni conduce necessariamente, in questo caso come in ogni altro caso, all'esaurimento della critica, e quindi al crollo della scienza" (Karl Popper 1937, tr. it. 1972, p. 546). Pertanto, parlare di logica dialettica, agli occhi di Popper è una mera contraddizione in termini, così come sarebbe fuorviante attribuirle una valenza rivoluzionaria sul piano esplicativo, ma svolgerebbe una funzione puramente descrittiva: "Considerare la dialettica come parte della logica, o altrimenti come opposta ad essa, sarebbe quindi altrettanto improprio che considerare allo stesso modo, per esempio, la teoria dell'evoluzione" (*ibidem*, p. 549). "La dialettica – per dirla con Bertrand Russell, citato direttamente – è una delle credenze più

fantastiche che Marx abbia mediato da Hegel”. Successivamente, la critica del metodo dialettico si sposta all’analisi dei sistemi di pensiero di Hegel e Marx: entrambi gli autori in questione sono accusati di farsi portavoce di una teoria dello sviluppo sociale che pone come elemento principale il procedimento dialettico, e di farsi portatori di una concezione dogmatica ed assolutizzante della storia umana. Ne conclude il filosofo Popper: “Lo sviluppo della dialettica, nel suo complesso, dovrebbe essere un ammonimento contro i pericoli inerenti alla costruzione di sistemi filosofici. Dovrebbe ricordarci che la filosofia non deve essere posta a fondamento di un qualsiasi tipo di sistema scientifico, e che i filosofi dovrebbero essere molto più modesti nelle loro pretese. Un compito assai utile che essi possono svolgere è lo studio dei metodi critici della scienza” (*ibidem*, p. 570).

Negli anni immediatamente successivi al secondo dopoguerra Popper riprende la critica al materialismo storico inquadrandola all’interno di una più ampia cornice teoretica dove si colloca uno dei punti-chiave della sua riflessione, ossia la critica alla versione storicista della sociologia intesa come scienza storica teoretica il cui fine è l’elaborazione di leggi generali olistiche che pretendono non solo di spiegare la realtà sociale nella sua totalità, ma anche di poter prevedere con esattezza gli eventi futuri. Nella sua prima critica epistemologica al concetto di storicismo, visto come “una interpretazione del metodo delle scienze sociali che aspiri alla previsione storica mediante la scoperta di ritmi o dei patterns, delle leggi, delle tendenze che sottostanno all’evoluzione storica” (Karl Popper 1945, tr. it. 1975, p. 22), Popper non risparmia attacchi verso i classici della sociologia, in particolare verso Auguste Comte, Herbert Spencer, Émile Durkheim, Max Weber e la sociologia della conoscenza (anche se quest’ultima è intesa in un’accezione molto diversa da quella di oggi) di Karl Mannheim, accusati di farsi portavoce di una prospettiva teorica di tipo storicista. Nei confronti di questa disciplina, l’autore scriveva: “Ciò che la “sociologia della conoscenza” trascura è proprio la sociologia della conoscenza, cioè il carattere sociale o pubblico della scienza. La sociologia della conoscenza non tiene conto del fatto che è il carattere pubblico della scienza e delle sue istituzioni

a imporre una disciplina mentale ad ogni scienziato, e a preservare sia l'oggettività della scienza che la sua tradizione a discutere criticamente nuove idee" (*ibidem*, p. 155).

A questo punto, di un certo interesse sarebbe il ricondurre la critica di Popper al rapporto intrinseco tra scienza e valori (Cfr. Guglielmo Rinzivillo, 2016, I), il quale legittima la revisione allo storicismo portata a fine da Karl Mannheim anche di fronte alla deriva filosofica di mezzo secolo; quella stessa che ha condotto a rinnegare lo storicismo in funzione della comparsa della sociologia della conoscenza. Tratto distintivo delle teorie storiciste sarebbe l'olismo, ossia "la concezione per cui sarebbe possibile cogliere intellettualmente la totalità di un oggetto, di un evento, di un gruppo, o di una società, e di trasformare, conseguentemente, dal punto di vista pratico, o meglio politico, tali totalità" (Dario Antiseri, 1973, p. 86; 1986), il quale si tradurrebbe, sul piano dell'organizzazione sociale, nell'utopismo e, sul piano della prassi politica, nel totalitarismo. Dopo aver ribadito, in polemica con lo "*Storicismo tedesco contemporaneo*", che l'unità metodologica delle scienze naturali e storico-sociali è possibile – oltre che ad un uso critico della ragione – attraverso l'adozione di un metodo logico-sperimentale che pervenga ad una loro sostanziale unità nel metodo scientifico, l'autore elabora una metodologia delle scienze sociali *stricto sensu*, la quale, oltre a risentire non poco dell'influenza dell'economia politica, disciplina verso la quale non ha mai nascosto le sue simpatie, consiste nell'elaborazione, una volta postulata *a priori* una completa razionalità dell'attore sociale, di modelli teorici che siano in grado di analizzare le conseguenze non-intenzionali delle singole azioni all'interno delle istituzioni sociali: è evidente che Popper stia gettando le basi logico-epistemologiche di quell'orientamento teorico meglio conosciuto in sociologia come individualismo metodologico e che troverà una trattazione più elaborata nelle opere di autori quali Raymond Boudon ed Alain Touraine (Cfr. Alberto Izzo, 1994). Tuttavia, una tale metodologia deve far riferimento ad una logica sottostante, individuata nella cosiddetta logica situazionale, intesa come modalità di spiegazione delle azioni umane in relazione alla situazione stessa, escludendo aprioristicamente qualsiasi

riferimento ai fattori psicologici ed inquadrandola all'interno delle istituzioni sociali. In quest'ultimo punto è evidente come si avverta la preoccupazione, da parte dell'autore, di voler fare della sociologia una scienza autonoma rispetto alla psicologia: ma quest'ultima, non è autonoma soltanto nel senso di quella che Popper ha inteso spiegare ricorrendo alla teorizzazione della "logica della situazione"; la sociologia è intesa come autonoma nel momento in cui viene a trovarsi di fronte al compito di dover spiegare le conseguenze sociali non-intenzionali delle medesime scienze umane.

Inutile ripetere che un simile procedimento non può che agire secondo uno schema inferenziale deduttivo e falsificazionista, la cui metodologia per prove ed errori (*trial and error*) può giungere a risultati oggettivi solo a condizione che si ponga come punto di partenza dell'indagine il problema e non l'osservazione, per poter arrivare alla conclusione che qualsiasi spiegazione, oltre ad avere una validità *hic et nunc*, è provvisoria e circoscritta al contesto di riferimento, per essere successivamente confutata dall'esperienza successiva. Nulla di nuovo, dal momento che Popper non fa altro che ribadire le posizioni già espresse nei suoi precedenti scritti circa lo sviluppo della conoscenza scientifica. Ma, un altro elemento centrale è che il discorso sulle scienze sociali non rimane circoscritto nell'ambito della teorizzazione scientifica, ma cerca di trovare la sua traduzione operativa in campo politico e sociale: la logica situazionale, oltre a dare una spiegazione delle conseguenze non-intenzionali delle azioni sociali, dovrebbe fornire gli strumenti adeguati per un'azione politica riformista che contribuisca al miglioramento graduale delle istituzioni, ossia favorire quella "meccanica sociale a spizzico" il cui obiettivo consiste nella progressiva affermazione e consolidamento della società aperta, dove la libertà individuale è valorizzata e tutelata dalle ingerenze dell'autorità. Tuttavia, le proposte metodologiche e sociologiche avanzate dall'autore non sono esenti da critiche: alcuni metodologi delle scienze sociali (Ferdinando Di Orio *in primis*) hanno dimostrato all'origine che il modello di spiegazione scientifica di tipo nomologico-inferenziale, per il suo carattere rigorosamente deduttivo ed ancora legato ad una struttura logica di tipo causalista

e determinista, risulti – alla fine – piuttosto inadeguato nell’ambito della ricerca sociale in quanto non sarebbe veramente in grado di fornire una spiegazione scientificamente plausibile della complessità dei fenomeni sociali, manifestando in tal modo ampia diffidenza circa un suo utilizzo in ambito sociologico, dal momento che una delle sue caratteristiche principali è la non-ripetibilità, e che le leggi esplicative presentano un carattere rigido in quanto stabiliscono un rapporto di implicazione deduttiva tra explanans ed explanandum. Ma l’aspetto più importante è che tale modello si fonderebbe sul presupposto aprioristico della/nella falsificazione, la cui applicazione presenterebbe gravissime conseguenze: “Così il principio di falsificabilità visto come strumento di verifica della teoria, mentre può essere utilizzato a livello microsociologico, psicologico o psicologico-sociale, a livello macrosociologico viene a negare la possibilità di teorie scientifiche nelle scienze sociali. Difficilmente i “fatti sociali” posseggono [...] tali livelli di reperibilità e di sperimentabilità da non falsificare una teoria sociale che su di essi si regge” (Ferdinando Di Orio, 1974, p. 281).

La metodologia delle scienze sociali avanzata dal filosofo austro-inglese, “mentre convince in alcuni temi, nei quali emerge lo sforzo di razionalizzare il procedimento della ricerca, lascia seri dubbi di applicabilità della teoria nel campo della ricerca” (*ibidem*, p. 279). Altri studiosi, invece, hanno rimproverato a Popper il carattere utopico delle sue riflessioni circa il contributo delle scienze sociali all’affermazione di una società più giusta ed egualitaria, oltre al carattere poco chiaro e difficilmente applicabile della sua “meccanica sociale a spizzico”: tra questi ricordiamo proprio il francofortese Habermas, il quale, nelle sue analisi sul rapporto tra teoria e prassi nella società scientificizzata gli rimprovera direttamente di voler estendere in maniera assolutamente fideistica la sua metodologia scientifica anche nell’ambito della prassi socio-politica, in quanto la tanto auspicata società aperta finisce, invece, col divenire il fine ultimo verso il quale deve tendere. In questo modo, Popper, volendo dedurre da questo atteggiamento formalmente razionalistico orientamenti per le decisioni pratiche che dovrebbero incidere sulla struttura della società

stessa, rischia di entrare in profonda contraddizione in quanto attribuisce alla razionalità un fondamento normativo, provocandone la paralisi, la quale “risulta ancora più evidente nella discussione di questioni pratiche” (Jürgen Habermas, 1963, tr. it. 1969, p. 102). Adorno, invece, poteva notare come tra la logica deduttiva e l’idea politica di società aperta vi sia una contraddizione insanabile. Come scrive il filosofo e sociologo di Francoforte sul Meno, Popper “patrocina l’idea di una società aperta. Ma all’idea di questa società contraddice il pensiero non aperto, regolamentato, che è postulato dalla sua logica della scienza come sistema deduttivo” (Theodor W. Adorno, 1968, tr. it. 1972, p. 73).

Anche la critica al metodo dialettico presenta diversi limiti. Come ha dimostrato la critica di alcuni dimenticati autori ‘di periodo’, l’analisi popperiana della contraddizione esclude qualsiasi dimensione diversa da quello logico-formale e, estendendola anche alla sfera del materialismo storico, trascurerebbe quell’elemento che distingue la concezione della dialettica marxiana da quella hegeliana, ossia la presenza della contraddizione reale irriducibile a quella logica; per cui: la mancata comprensione della dialettica di Karl Marx da parte di Popper è legata al fondamentale disconoscimento di quella base reale della società chiamata in causa da Popper ma soltanto per garantire un certo fondo più realistico alle ricostruzioni storiche o alle indagini sociologiche (Cfr. Carlo Montaleone, 1971, pp. 46-73). Ciò nonostante, pur essendo presenti varie difficoltà in cui potrebbero imbattersi le posizioni metodologiche proposte, non si può trascurare l’apporto recato dal filosofo d’origine austriaca allo sviluppo ed alla definizione terminologica di una teoria e metodologia sociologica *sui generis* che sappia innanzitutto tener conto sia degli “*effetti perversi*” dell’azione sociale che di essere in grado di tutelare la libertà dell’individuo; ma una prospettiva del genere deve tener conto di un’idea di società, la quale, lungi dall’essere ridotta alla mera somma di individui, si colloca in una posizione intermedia tra il sociologismo à la Durkheim e l’individualismo atomistico dell’economia politica. Molte di queste argomentazioni, oltre ad essere riprese e trattate in maniera più organica dal suo allievo Hans Albert, saranno esposte

nella sua relazione sulla “*logica delle scienze sociali*” al Congresso sociologico di Tubinga del 1961, e dovranno scontrarsi apertamente proprio con quelle degli autori della Scuola di Francoforte, i quali, ponendo al centro della loro riflessione teorica nella spiegazione e comprensione dei fenomeni sociali elementi di chiara ascendenza hegeliana quali la dialettica e la totalità, si fanno agguerriti sostenitori di una visione completamente antitetica a quella dei razionalisti critici. È da tale confronto che scaturirà quella controversia sul metodo che passerà alla storia come secondo *Methodenstreit*, i cui sviluppi saranno analizzati meglio nella seconda parte di questo saggio.

4. Il razionalismo critico di Hans Albert

Nel campo dell'epistemologia delle/nelle scienze sociali, sicuramente Hans Albert è stato l'autore che, meglio di chiunque altro, ha saputo recepire e rielaborare in maniera piuttosto organica e coerente le idee popperiane sui fondamenti teorico-epistemologici della sociologia: è grazie alla sua intensa e prolifica attività intellettuale che il razionalismo critico ha saputo trovare, oltre che una trattazione esaustiva, una collocazione ben precisa nel campo della metodologia delle scienze sociali (Cfr. Hans Albert, 1987, p. 34 e sg; 1988, pp. 1-19). Albert, nato a Colonia nel 1921, è stato a lungo docente di “Scienze sociali e studi generali dei metodi” presso l'università di Mannheim. Autore di molteplici libri, nel suo lungo ed articolato *iter* intellettuale si è dovuto confrontare con le maggiori intelligenze filosofiche del suo tempo: con Martin Heidegger e la sua “*Analitica esistenziale dell'Esserci*”, sottoponendo a critica la teoria dell’ “essere senza fondamento” (*Sein im Ab-grund*), con Hans-Georg Gadamer, di cui criticherà le pretese di universalità e scientificità dell'ermeneutica, col filosofo del linguaggio Karl-Otto Apel, con cui discuterà alcune delle sue posizioni riguardo l'etica della comunicazione, e col teologo dissidente Hans Kung, verso il quale manifesterà ampiamente la sua avversione verso le categorie concettuali ed interpretative della teologia stessa. Peraltro, oltre che ai rapporti con Gadamer,

l'autore farà comparire i propri interessi dinanzi alla filosofia analitica e all'empirismo logico, come si evince da un suo noto lavoro del 1985 (Cfr. Hans Albert, 2016). Come ha scritto Gian Enrico Rusconi: "Il topos fondamentale della critica di Albert è il pensiero teologico – quintessenza del dogmatismo, dell'immunizzazione ideologica, dell'impegno totale quindi dell'irrazionalità. Tutti gli indirizzi teorici che non accettano il metodo criticista sono considerati varianti più o meno sofisticati della teologia" (Gian Enrico Rusconi, 1973, p. IX). Ma l'autore col quale Albert dovrà instaurare un aspro e serrato confronto sarà Jürgen Habermas, allievo di Adorno ed Horkheimer e massimo esponente della "seconda generazione" degli intellettuali della Scuola di Francoforte, il cui scontro avverrà proprio durante la controversia sul positivismo.

Il tema principale della produzione speculativa albertiana consiste nel dare al razionalismo criticista una formulazione abbastanza nitida e concisa, inquadrandolo all'interno di una cornice teoretica la quale fa riferimento a quella tradizione del pensiero "continentale" che va dallo scetticismo greco al criticismo kantiano, che vede nella critica razionale e nella continua messa in discussione di ciò che ci è dato come universalmente valido il motore principale dell'attività intellettuale. La sua notorietà è dovuta per aver espresso gran parte delle sue argomentazioni nel suo celebre "trilemma di Munchausen" (il riferimento è al celebre protagonista del romanzo di Rudolf. E. Raspe), il quale ruota intorno al classico problema di voler dare una valida giustificazione della conoscenza, dimostrando, su un piano esclusivamente logico-formale, che qualsiasi tentativo di darle un fondamento certo – sia esso induttivo, deduttivo, causale, trascendentale – è inevitabilmente destinato a fallire, pertanto è evidente che è impossibile poter elaborare un sistema su cui fondare una gnoseologia onnicomprensiva. Lo stesso problema della fondazione è affrontato in termini non solo filosofici, ma anche etico-politici, in quanto qualsiasi sistema di pensiero che vorrebbe trovare una sua legittimazione presenterebbe una struttura dogmatica ed autoritaria, così come l'empirismo tradizionale che vede nel "*puro dato*" una forma stessa di fondamento: "L'osservazione, la misurazione e

l'esperimento non sono per sé garanzia di verità. Devono entrare a far parte di un processo di controllo e critica guidato dall'unico criterio della fallibilità" (*ibidem*, p. X).

È abbastanza evidente che il principale merito di Hans Albert sia quello di aver saputo estendere il razionalismo critico del suo maestro Popper a qualunque campo dell'attività umana, applicandolo a discipline quali l'economia, la politica, il diritto e la religione; e, anche le scienze sociali devono far propria questa logica criticista, in quanto devono perlomeno rifiutare aprioristicamente qualsiasi dogmatismo e qualsiasi spiegazione scientifica che voglia assurgere come l'unica epistemologicamente possibile ed universalmente valida. Come ha scritto Dario Antiseri, la collocazione dell'autore ripercorre le vicende del *Methodenstreit* pressato tra la Scuola francofortese e il razionalismo (Cfr. Hans Albert, 1997, p. 9 e sg.). Inoltre, in sintonia con le posizioni popperiane sulla conoscenza scientifica, una teoria può essere considerata come un sistema assiomatico-deduttivo di proposizioni che risponde ai criteri di non-contraddittorietà, indipendenza, autonomia e necessità, il cui fine consiste nello spiegare e prevedere gli eventi di un determinato aspetto dell'oggetto in questione. Tale sistema, tuttavia, deve essere controllato solo mediante esperimenti concettuali che si riferiscano soltanto alla sua validità formale, mentre per il controllo della verità occorrono necessariamente analisi di fatti ed esperimenti reali. Pertanto, essendo la scienza sociale un gioco linguistico, la sua metodologia non dovrà fare altro che occuparsi delle regole del gioco stesso e degli strumenti logico-linguistici coi quali lavora il sociologo stesso, legittimando la propria funzione specialistica nel nome della trasparenza e della pubblicità del processo di ricerca stesso.

In questo modo, il ruolo del ricercatore si limita esclusivamente a svolgere un lavoro di revisione critica delle operazioni compiute senza autocontrollo nel processo d'indagine, al fine di elaborare una teoria libera da contraddizioni, nitida e concisa: l'idea di ricerca come costruzione linguistica e l'eccessiva enfasi posta dall'autore sugli aspetti logico-procedurali rispetto al momento della ricerca, tuttavia, lasciano parecchi dubbi e perplessità, come hanno notato

diversi autori che hanno preso parte al dibattito metodologico di quegli anni, tra questi Friedrich Jonas e Jürgen Habermas: il primo, osservando criticamente che Albert, individuando nel contenuto empirico delle proposizioni scientifiche il tratto discriminante rispetto ai sistemi ideologico-normativi, finisce per cadere vittima di una tautologia. Accentuando notevolmente gli aspetti pragmatisti e convenzionalisti della teoria popperiana della falsificazione, si individua nella produzione stessa di scienza il criterio di discriminazione tra conoscenza scientifica e giudizi di valore: pertanto, il progresso della scienza andrebbe oltre l'inserimento di una consapevolezza teoretica nella ricerca oppure un contenuto empirico nei “*giochi linguistici*” delle teorie scientifiche. Il secondo, invece, insiste soprattutto su due aspetti fondamentali, ossia la critica del dualismo metodologico tra “*scienze della natura*” e “*scienze dello spirito*” ed il rapporto tra razionalità scientifica e decisioni pratiche: sotto il primo punto, Habermas critica Albert di farsi promotore di : “una scienza del comportamento empirico-analitica, generale e fundamentalmente unitaria, la quale in base alla propria struttura, non dovrebbe differenziarsi rispetto alle scienze della natura” (Jürgen Habermas 1967, tr. it. 1980, p. 33).

Quanto al secondo aspetto, nel porre l'avalutatività come principio *a priori*, Hans Albert farebbe riferimento ad una decisione metodologica da utilizzare come criterio di distinzione tra fatti e decisioni; in questo modo – sostiene soprattutto Habermas – quando si tratta di valutare le conseguenze che possono avere i sistemi di valore nella vita sociale in determinate situazioni, le “questioni materiali vengono pregiudicate sotto forma di decisioni metodologiche” (Jürgen Habermas 1963b, tr. it. 1971, p. 103). In sostanza, Habermas contrappone “un chiarimento ermeneutico del concetto di bisogno e di soddisfazione del bisogno adeguato storicamente al livello di sviluppo della società” (*ibidem*, p. 103), ed il criterio da impiegare “dovrebbe essere derivato e giustificato a partire dal contesto oggettivo di interessi che sono alla base del problema” (*ibidem*), pur presupponendo un concetto di razionalità che sia consapevole del nesso esistente tra sfera gnoseologica ed il livello di sviluppo storico dei soggetti coscienti. Come vedremo successivamente, questa

critica, oltre ad anticipare gran parte delle riflessioni habermasiane del periodo francofortese, saranno riprese ed ampliate all'interno della *querelle* metodologica tra “razionalisti critici” e dialettici al Congresso sociologico di Tubinga del 1961. Nella sua vasta produzione bibliografica, le opere più importanti che meritano di essere menzionate sono: *Difesa del razionalismo critico* (1968), *Costruzione e critica* (1972), *Per un razionalismo critico* (1972), *La fine della teologia* (1979), insieme a vari saggi ed articoli pubblicati in diverse raccolte e riviste specializzate.

II. Theodor Wiesengrund Adorno*

1. La posizione di Theodor Wiesengrund Adorno

Nato a Francoforte sul Meno l'11 Settembre 1903 da famiglia borghese di religione ebraica, Theodor Wiesengrund Adorno è sicuramente, insieme a Max Horkheimer (1895-1973) ed Herbert Marcuse (1898-1979), il massimo esponente di quell'orientamento di pensiero meglio conosciuto come teoria critica della società, o Scuola di Francoforte. Nel 1924, a soli ventuno anni, si laurea in filosofia con una tesi "*sulla trascendenza del cosale e del noematico nella fenomenologia di Husserl*" col filosofo neokantiano Hans Cornelius, la cui interpretazione in senso psicologista ed empiricista della teoria kantiana della conoscenza lascerà una profonda traccia non solo nel periodo giovanile, ma anche nella maturità, soprattutto quando criticherà la gnoseologia fenomenologica di Edmund Gustav Albrecht Husserl. Ma i suoi interessi non si limitano solamente alla filosofia: sin dagli anni dell'adolescenza studia pianoforte e composizione musicale, e nel 1925 si recherà addirittura a Vienna per imparare la musica dodecafonica di Arnold Schönberg, come vedremo più in avanti. Nel frattempo, Adorno consegue la libera docenza con una dissertazione su Søren Aabye Kierkegaard insieme al filosofo e teologo protestante Paul Tillich, il cui "*Socialismo religioso*" influenzerà non poco gli scritti

* Pubblicato con varianti e con il titolo di *Passato e presente nello sviluppo della teoria critica della società- Parte prima* su "Sociologia- Rivista Quadrimestrale di Scienze Storiche e Sociali", Anno LIV, n. 1, 2020, pp. 88-98.

di quel periodo, in cui si avverte una forte componente mistica e spiritualista tanto che molti dei suoi studiosi definiranno questa prima fase di pensiero “*materialismo messianico*”. Sempre in quegli anni, le sue riflessioni sembrano aprirsi verso nuovi orizzonti intellettuali: a segnare un punto di svolta nello sviluppo del suo pensiero saranno soprattutto l’incontro col filosofo e critico letterario ungherese György Lukács (1885-1972) la cui *Storia e coscienza di classe*, pubblicata nel 1923, segnerà un punto di svolta nella storia del marxismo, aprendo la possibilità di un recupero della dimensione dialettico-speculativa della filosofia marxiana, e con Max Horkheimer, che nel frattempo aveva assunto la direzione dell’Istituto per la ricerca sociale dell’Ateneo francofortese, in cui Adorno entra a far parte sin dagli inizi degli anni Trenta del secolo XX. In particolare, mentre lavorava alla sua dissertazione Adorno incontrava, appunto, Max Horkheimer, la cui amicizia avrebbe condotto alla connessione di Adorno con l’Istituto neomarxista della ricerca sociale. Attraverso le sue prime interazioni formali e pertanto razionali con gli associati dell’Istituto, tra i quali c’erano Ernst Bloch, Leo Lowenthal e Walter Benjamin (che diventerà il cognato), Adorno sviluppò la sua filosofia originale sul pensiero dialettico, così strettamente associata al perenne sviluppo e legata quindi ad esiti rivolti al futuro dello sviluppo del suo pensiero critico.

Intanto, in Germania, la situazione politica si fa sempre più insostenibile: con l’avvento, nel 1933, del regime nazionalsocialista, Adorno, per le sue origini ebraiche, è costretto ad abbandonare il suo Paese d’origine per recarsi prima in Inghilterra, dove viene accettato come *advanced student* presso l’università di Oxford, e poi negli Stati Uniti, dove nel frattempo Horkheimer ha riorganizzato l’Istituto di ricerca. In quegli anni non solo si dedica all’analisi della musica moderna, pubblicandolo vari saggi ed articoli sulla musica *jazz*, ma comincia ad interessarsi anche alla sociologia empirica *stricto sensu*, partecipando alla celebre ricerca condotta da Paul Felix Lazarsfeld sull’ascolto della radio. Tuttavia, egli non abbandona affatto la produzione speculativa, che conoscerà, in base alle recenti esperienze dell’esilio e del contatto col nuovo mondo, una nuova stagione di riflessione la quale troverà la sua attuazione in quella che

indubbiamente può essere considerata uno dei suoi testi fondamentali, ossia la *Dialettica dell'Illuminismo* (scritta insieme ad Horkheimer), la cui analisi sulle contraddizioni della razionalità Occidentale si accompagna alla critica della società di massa e dell' "industria culturale" che la contraddistingue (Cfr. Theodor W. Adorno, 2001). Sempre in quegli anni, Adorno dà alla luce un altro testo chiave del suo pensiero, ossia i *Minima Moralia* (di cui si è parlato sopra), una raccolta di aforismi in cui alla critica dell'alienazione della società borghese si accompagna quella della modernità tipica della società statunitense, e prende parte alla celebre ricerca sulla "personalità autoritaria", in cui egli cerca di analizzare, richiamandosi in particolare alla psicologia sociale dell'ultimo Freud, le cause che spingono l'individuo, sul piano dei meccanismi della *psiche*, ad accettare ideologie estremiste quali il fascismo e l'anti-semitismo (Cfr. Theodor W. Adorno, 2006).

Nel secondo dopoguerra, in seguito alla sconfitta militare della Germania ed al crollo del nazionalsocialismo l'Istituto, e quindi anche i suoi collaboratori, faranno ritorno a Francoforte, dove Adorno è nominato professore di filosofia e sociologia presso il locale ateneo. In quegli anni la sua attività intellettuale si distribuisce su un duplice piano: da un lato, egli continua ancora a mantenere quella sensibilità sociologica sviluppatasi negli anni dell'esilio statunitense, focalizzandosi soprattutto sull'analisi della cultura contemporanea e dei meccanismi che ne garantiscono la riproduzione e sugli studi musicali, gettando le basi di quel filone di studi e ricerche conosciuto come "sociologia della musica"; dall'altro, invece, egli agisce su un prospettiva squisitamente filosofico-speculativa, riprendendo e rielaborando alcune tematiche già affrontato nel periodo giovanile, quali lo studio della fenomenologia husserliana e l'analisi delle sue "antinomie fenomenologiche", sottoponendo ad una puntigliosa e sagace critica tutta la sua dottrina della conoscenza, e l'elaborazione di una teoria generale della dialettica la quale, ricollegandosi alle riflessioni avviate insieme al suo amico e collega nel 1947, mette a nudo le contraddizioni che la grande tradizione filosofica Occidentale (da Immanuel Kant a Ludwig Wittgenstein, passando per la dottrina heideggeriana dell'Essere) non è riuscita a risolvere, auspicando

l'idea di una “*dialettica negativa*” che sia in grado di cogliere il carattere antagonista ed “*inconciliato*” del mondo degli uomini.

Sempre in quegli anni, assume la direzione dell'Istituto di ricerca francofortese, partecipando attivamente al dibattito metodologico sulla logica delle scienze sociali, dove avrà occasione di confrontare le sue posizioni dialettiche con quelle analitico-deduttive del razionalismo critico di Karl Popper, dando origine ad un'ampia discussione meglio conosciuta come *Positivismusstreit*. Negli ultimi anni della sua vita, le riflessioni sul carattere totalitario ed irrazionale delle società industriali avanzate nonché sulla logica del dominio sottostante e sui meccanismi che contribuiscono alla sua legittimazione e consolidamento sembrano assumere toni sempre più pessimisti e fatalisti: le sue posizioni circa la possibilità di un “*rovesciamento*” dell'esistente mediante una possibile redenzione dell'uomo non sembrano trovare una concreta soluzione possibile e solo la creatività artistica sembra essere l'unico rimedio in grado di poter esprimere quel senso di alterità rispetto all'ordine costituito. Tale pessimismo si traduce apertamente in una sfiducia nei confronti del movimento di contestazione sessantottino: non solo farà sgomberare dalla polizia l'Istituto occupato dagli studenti, ma entrerà anche in aperto dissidio col suo vecchio amico e collega Herbert Marcuse, che nel frattempo si è guadagnato il titolo di maestro del Sessantotto e divenuto punto di riferimento del movimento studentesco. Colpito da un infarto, Adorno muore il 6 Agosto 1969, mentre si trovava in vacanza presso la celebre località turistica di Zermatt (Svizzera). Poco prima di morire, era riuscito a dare alle stampe il volume che raccoglie la disputa tra dialettici e razionalisti critici e la seconda edizione della *Dialettica dell'Illuminismo*.

Intellettuale dai molteplici interessi, autore poliedrico e non di facile interpretazione, durante la sua vita si è occupato non solo di filosofia e sociologia, ma anche di musica, teoria estetica e critica letteraria: le sue opere, molto lette negli anni Cinquanta e Sessanta, hanno alimentato un acceso dibattito, soprattutto durante il Sessantotto, sia da parte degli esponenti della “*Nuova Sinistra*”, che lo criticano per il suo scarso impegno politico, che dai marxisti orto-

dossi, che vedono in lui un tardo esponente della critica romantica dell'alienazione del mondo moderno, che dai suoi stessi discepoli, in particolare l'ultimo Habermas della teoria dell'agire comunicativo. Quest'ultimo rimprovererà al suo vecchio maestro la mancanza di un'alternativa valida alla crescente razionalità strumentale tipica del capitalismo avanzato. Infine, sarà fortemente criticato anche da studiosi di diversi orientamenti, concordi nell'imputare ad Adorno aporie concettuali legate al carattere oscuro ed enigmatico dei suoi scritti. Tra i suoi libri più famosi, oltre a quelli già citati, meritano di essere menzionati: *Filosofia della musica moderna* (1949), *Sulla metacritica della gnoseologia* (1956), *Introduzione alla sociologia della musica* (1962), *Tre studi su Hegel* (1963), *Dialettica negativa* (1966), *Parole chiave* (1969), *Teoria estetica* (postuma, 1970), *Terminologia filosofica* (postuma, 1973), e raccolte dei suoi saggi e lezioni universitarie pubblicate dopo la sua scomparsa.

2. Oltre il materialismo dialettico

Se l'epistemologia fallibilista nasce da un profondo senso di insoddisfazione verso le posizioni scientiste ed induttiviste del Circolo di Vienna, altrettanto si può dire sulle origini di quell'orientamento di teoria e ricerca sociale passato alla storia come Scuola di Francoforte, la cui collocazione va situata all'interno di quel processo di rinascita del marxismo europeo successivamente ribattezzato dal filosofo francese Maurice Merleau-Ponty come marxismo Occidentale. All'origine di quest'ultimo, infatti, vi è una forte istanza critica sia verso il cosiddetto materialismo dialettico d'ispirazione leninista e stalinista, accusato di dogmatismo e visto come la legittimazione ideologica del nuovo ordine sociale e politico costituitosi in Russia all'indomani della Rivoluzione d'Ottobre del 1917, sia verso l'impostazione revisionista socialdemocratica datane dai cosiddetti marxisti della cattedra, la cui interpretazione in senso positivista e scientista è accusata non solo di affossare la dialettica e gli aspetti più speculativi di derivazione hegeliana, ma di deprivere il marxismo stesso

dei suoi aspetti più originali e rivoluzionari e di ridurlo ad una semplice teoria descrittiva dei fatti economici e sociali. Storicamente, come già accennato, le origini della teoria critica della società vanno quindi da ricercarsi in Germania negli anni immediatamente successivi alla Prima Guerra Mondiale, ossia nei difficili e turbolenti anni della Repubblica di Weimar, periodo caratterizzato, tuttavia, da un grande sviluppo culturale ed intellettuale senza precedenti nella storia tedesca, quando Felix Weil, figlio di un miliardario illuminato, decide di fondare a Francoforte sul Meno un Istituto per il marxismo con la speranza di poterlo trasferire un futuro in una repubblica dei consigli plasmata sul modello della Russia sovietica. Originariamente, la direzione viene affidata a Kurt Albert Gerlach (che morirà dopo pochissimo tempo) prima e successivamente al “*marxista della cattedra*” Carl Grünberg, storico del socialismo e del movimento operaio, il quale cerca di dare all’Istituto un’impostazione teorica di tipo socialdemocratico, in linea con la sua concezione social-darwinista del marxismo, visto come sistema organico economico e sociologico. Qualche anno dopo, anche Grünberg deve abbandonare la guida dell’Istituto per motivi di salute, ed al suo posto subentra Max Horkheimer, allora docente di filosofia sociale presso l’ateneo francofortese, la cui nomina segnerà una svolta epocale nella storia dell’ente (Cfr. Rolf Wiggershaus, 1992, pp. 32-47).

Come si legge nella sua *Proloquio di insediamento*, la crisi in cui versa il marxismo è da attribuire sia all’interpretazione scienziasta ed economicista data dai teorici della socialdemocrazia, che dal carattere assolutizzante, legittimista e dogmatico dato dall’impostazione sovietico-leninista. Una uscita dalla crisi è possibile solo attraverso il recupero degli aspetti più teoretici del materialismo storico, ponendo al centro dell’indagine il ruolo della dialettica, la quale, scevra da qualsiasi visione metafisica ed assolutizzante di matrice hegeliana, è considerata come l’unico strumento davvero in grado di cogliere le dinamiche del mutamento sociale. Il marxismo, pertanto, se non vuole perdere definitivamente le sua credibilità sul piano teorico ed analitico, dovrebbe farsi portavoce di una prospettiva interdisciplinare all’interno della quale: “si tratta

invece di organizzare, sulla base dei problemi filosofici attuali, ricerche a cui partecipino filosofi, sociologi, economisti, storici, psicologi, ricerche dove tutti questi studiosi facciano, in comune, ciò che in altri campi un individuo può fare da solo in laboratorio, e che tutti i veri ricercatori hanno sempre fatto: cerchino di risolvere problemi – problemi filosofici, problemi fondamentali – con l'aiuto di metodi scientifici più raffinati, trasformino gli stessi problemi nel corso del lavoro condotto concretamente sull'oggetto, li precisino, escogitino nuovi metodi, e tuttavia non perdano mai di vista l'universale” (Max Horkheimer 1931, tr. it. 1981, p. 37).

E, tali considerazioni spostano, in parte, l'interesse e la riflessione più moderna lungo delle determinazioni provvisorie che includono comunque l'esperienza della teoria critica nella cultura del '900 e che ne caratterizzano l'esclusivo profilo, almeno alla luce delle teorie sociologiche più accreditate. È una sorta di evidenza che, peraltro, alcuni storici del pensiero sociologico abbiano saputo interpretare con alcune varianti del pensiero moderno, intese come sponde differenziate di una unica medaglia, le varie determinazioni di fondo del marxismo ortodosso, così e come accade per l'interpretazione di Marx e per la sociologia storica e politica. È un'altra evidenza che proprio gli studiosi della società abbiano imboccato strade diverse per giungere allo stesso risultato, come è il caso proprio della rappresentazione della Scuola di Francoforte e dell'indirizzo contemporaneo della “sociologia della conoscenza”. Anche in questo caso, la ricezione degli intellettuali ha pesato molto sulla gestione storica dei momenti rappresentativi, anche laddove per alcuni versi si sono date spiegazioni altalenanti dell'origine stessa della scienza del pensiero o dell'origine della teoria critica del pensiero e della società. La determinazione ulteriore di tutte queste definizioni ha portato alla definizione della sociologia come scienza critica o come interpretazione delle variazioni della/nella cultura, come studio del “pensiero alienato” e come interpretazione della ideologia, così e come è il caso della suddetta “sociologia del pensiero”.

Queste versioni dello studio del pensiero hanno di fatto caratterizzato l'evolversi del mondo Occidentale nonché delle correnti

intellettuali che hanno percorso i vari contesti storico-concreti, fino al punto del riconoscimento di questi in assetti partitici e/o in schieramenti di sorta e, al di là del mondo puramente accademico. Il fatto è che, ad esempio, per molto tempo l'indirizzo della cosiddetta "sociologia della conoscenza" si è potuto sviluppare parallelamente alla teoria critica della società, anche se i risultati dell'esame analitico delle due tendenze mostrano differenze sostanziali da attribuirsi alla separazione avvenuta nelle correnti del marxismo e, fino all'affermazione di studi particolari condotti sulla ideologia e sui valori da parte di autori come Karl Mannheim, i quali distanziano Karl Marx e anche la Scuola del pensiero critico dei francofortesi (Cfr. Guglielmo Rinzivillo, 2016, III). La relazione tra questi due aspetti della storia del pensiero sociologico moderno, esiste nella misura in cui alcune considerazioni composite sulla filosofia di Hegel vengono ribaltate in Mannheim, fino al punto di rappresentare un punto di vista sostanziale della/nella riflessione. Ma illustriamo brevemente la prospettiva, in versione più che altro storico sociologica. I suoi derivati si rappresentano come gli unici in grado di collocare comunque il pensiero storico e sociologico in un arco temporale che legittima lo studio della Scuola di Francoforte, come alternativa allo studio della cultura e come critica del rapporto teoria-prassi imposto dalla teorizzazione marxista, proprio nel nucleo del pensiero critico e dello sviluppo del pensiero Occidentale. L'utilizzo dell'espressione *sociologia della conoscenza*, che fu coniata negli anni '20 del XX secolo da Max Scheler, dopo la ripresa e la diffusione operata da Karl Mannheim, ha avuto numerosi seguaci, quali Theodor Geiger e Werner Stark e inoltre ha alimentato un dibattito a partire dalla seconda metà degli anni '60 del XX secolo di cui oggi non si trova però riscontro, soprattutto dopo l'avvento in sede anglosassone della cosiddetta sociologia della conoscenza scientifica e/o del programma 'forte'. I sociologi che si rifanno a questa corrente, sebbene con modalità e rielaborazioni personali, condividono comunque l'idea dello Scheler secondo cui il complesso delle conoscenze umane è dato nella società come un *a priori* rispetto alla stessa esperienza del soggetto. Di fatto, una prospettiva assai diversa da quella dei teorici

francofortesi, nonostante l'influsso di alcune varianti similmente riconoscibili nella 'teoria' e nello sviluppo della riflessione critica sulla cultura e sulla conoscenza. È la conoscenza che fornisce quindi all'esperienza individuale un ordine di significato che, sebbene sia relativo a una particolare situazione socio-storica, viene percepito dal soggetto come un modo quanto mai naturale di vedere il mondo. Da qui tutto l'interesse rivolto all'analisi della storia delle idee e all'indagine sui presupposti conoscitivi della/nella scienza sociale.

In tutti i casi, sia dalla tradizione tedesca della *Wienssensoziologie* che da quella inglese di *Sociology of knowledge* la scienza in esame è fortemente ambigua e necessita di continue riletture anche critiche, al cospetto di una trattazione più moderna dei vari concetti elaborati. Appare problematico, infatti, l'ambito della ricerca di termini condivisi in settori diversi dell'analisi sociologica, per cui non si giungerebbe ad una uniformità di giudizio sull'uso dei concetti utilizzati nel contesto di sviluppo della comunità degli studiosi neanche dopo mezzo secolo di discussioni. Il problema nasce comunque, e questo vale per i sociologi in particolare, dall'uso del termine 'conoscenza', tanto nella considerazione che il problema fondamentale della conoscenza possa esprimersi nel condizionamento sociale in relazione a tutti coloro che vivono in qualche contesto e che affrontano le tematiche della vita quotidiana, quanto in quello che rimanda, invece, allo studio della teoria, cioè all'analisi delle relazioni che esistono tra la conoscenza e l'esistenza intesa come ricerca nonché dello studio delle varie forme in cui queste relazioni si manifestano nello sviluppo intellettuale dell'umanità (vedi in Karl Mannheim).

In sostanza, dunque, la tematica degli approcci alla sociologia della conoscenza, almeno fino alla fine del secolo scorso, rimanda da un lato ad una posizione che riconosce l'ineluttabile storicità e socialità del pensiero, e dall'altro, a quella che viene considerata una vera e propria distorsione del pensiero, ovvero la cosiddetta teoria dell'ideologia. Va ricordata, a proposito, la nota distinzione di Karl Mannheim tra concezione parziale dell'ideologia, che va cioè spiegata in termini psicologici come distorsione di una corretta analisi della società dovuta a ragioni di tipo emozionale e irrazionale, e

concezione totale, che può essere invece interpretata e spiegata soltanto tramite la sociologia, in quanto essa scaturisce dalle medesime strutture sociali. Il modo per passare dalla teoria dell'ideologia alla sociologia della conoscenza sarebbe poi quello di cercare di sottomettere all'analisi tutti i vari punti di vista e, non solamente quello che attiene alla classe dominante o dell'avversario, ma anche la propria. In questo senso particolarmente Mannheim avvertiva l'esigenza di operare una distinzione tra ideologia e utopia, cioè tra due aspetti del pensiero condizionato che si riferiscono alla classe dominante nella storia e a quella subalterna. Mannheim, come i suoi critici più moderni, sente profondamente che i due concetti che ha formulato hanno una natura distorta, in quanto essi rappresentano una visione del mondo che può essere indagata con molti margini di errore e, dunque, con un preciso riferimento alla realtà storica e sociale, laddove questa non si mostra come una misura definitiva per l'uomo. In tal modo anche la 'conoscenza' riprende il suo carattere dipendente da fasi storiche ben definite e definibili.

La teoria critica della società, ponendo al centro dei propri obiettivi di ricerca la dialettica intesa sia come logica che metodologia d'indagine a livello multidisciplinare, si pone in maniera fortemente antitetica verso le teorie scientifiche tradizionali di tipo positivista *et similia*, le quali, interpretando se stesse come registrazione, classificazione e generalizzazione dei fenomeni, implicano necessariamente l'assunzione di un punto di vista a-dialettico e meccanicistico, che si traduce, sul piano della prassi politica, in una legittimazione dello *status quo* del sistema socio-economico attuale. La critica della/nella scienza moderna, tuttavia, non si limita solo alla denuncia all'asservimento ed alla manipolazione messi in atto dal sistema di produzione capitalista al fine di uno sfruttamento sempre più razionalizzato delle forze produttive, ma focalizza l'attenzione anche sulla componente teorica che ha prodotto quel modo di vedere l'attività scientifica ed il metodo che ne scaturisce, ossia una razionalità scienziata, la quale, sotto le mentite spoglie dell'avalutatività della ricerca, si è trasformata in un pensiero strumentale nella ricerca di strumenti tecnologici che siano in grado di raggiungere obiettivi finalizzati al mante-

nimento della situazione esistente (Cfr. Max Horkheimer 1937, tr. it. 2003, pp. 3-56). È evidente, pertanto, che la razionalità Occidentale tende sempre più ad identificarsi con la razionalizzazione tipica della società industriale avanzata, divenendo uno strumento di dominio e controllo sugli uomini e la natura (Cfr. Max Horkheimer 1944-47, tr. it. 1969). Inoltre, la critica della scienza tradizionale non si esprime soltanto nella rivendicazione dell'autonomia dei metodi d'indagine delle scienze sociali rispetto a quelle naturali, ma riguarda i suoi stessi fondamenti epistemologici, analizzati in relazione al contesto sociale che li ha prodotti. Il rifiuto di qualsiasi prospettiva scienziata e strumentalista della conoscenza, il cui obiettivo è la rappresentazione del mondo sociale come priva di ogni elemento conflittuale e contraddittorio, è espresso in maniera piuttosto drastica dal filosofo Adorno: "Il positivismo, per il quale le contraddizioni sono bestemmie, ha la sua contraddizione più profonda e inconsapevole in ciò, che ritiene di essere votato all'obiettività più completa, purificata da tutte le proiezioni soggettive, ma proprio per questo è tanto più prigioniero della particolarità di una ragione meramente soggettiva, strumentale" (Theodor W. Adorno 1968, cit., p. 14).

L'alternativa (alla sociologia della conoscenza) è la rivendicazione di un modello gnoseologico critico e negativo che concepisca il dato empirico non come qualcosa di presupposto aprioristicamente né tantomeno indipendente dalla teoria e dalla concettualizzazione, ma come dialetticamente mediato sia dalla totalità conoscitiva che dalle condizioni storico-sociali del contesto a cui si fa riferimento. Nel farsi agguerriti sostenitori di una metodologia alternativa a quella dell'empirismo sociologico, volto esclusivamente a ricercare regolarità osservabili e comparabili tra fenomeni sociali particolari, i francofortesi elaborano così una sociologia critica in cui la dialettica, oltre a costituire l'elemento metodologico portante, è ricondotta entro quella cornice teorica di riferimento conosciuta come totalità, all'interno della quale ogni singolo aspetto – sia esso sociale, culturale, economico e via dicendo – acquisisce ed a sua volta attribuisce un significato alla totalità stessa. Nel recupero di questa categoria di chiara derivazione idealista, si avverte l'importanza data alla teoria

sociale critica alla filosofia del giovane Hegel, dalla quale mutuerà soprattutto la sua concezione di ragione, intesa non come quel principio assoluto ed ipostatizzato che si evince dagli scritti della maturità, ma come istanza critica il cui obiettivo è tradursi nella realtà al fine di renderla razionale, e quindi comprensibile, al soggetto conoscente (Cfr. Herbert Marcuse 1941, tr. it. 1966, Alberto Izzo, 1995). Di fronte alla crescente razionalizzazione e tecnicizzazione del mondo moderno, una valida alternativa concreta sembra divenire sempre più impossibile: il proletariato di fabbrica, a cui Marx affidava il compito di gettare le basi di una società più giusta ed egualitaria, agli occhi dei francofortesi sembra aver perduto qualsiasi slancio rivoluzionario, accettando e facendo propria la *forma mentis* della società tardo-industrializzata, così come l'Unione Sovietica ed i suoi Paesi satelliti, visti come la prosecuzione, sotto false spoglie, della stessa logica di dominio tipica dei paesi industrializzati. Il “Gran Rifiuto” della/nella realtà esistente si traduce apertamente in una forte accentuazione degli aspetti più spiritualistico-romantici del filone di studi del “*marxismo Occidentale*”: la fiducia riposta dai teorici critici verso le forme di espressione artistico-letteraria, il “principio di piacere” di ascendenza freudiana visto come immaginazione e negazione della realtà esistente ed il pensiero critico esercitato dal soggetto conoscente non possono che sfociare in una prospettiva meramente utopica, in cui l'analisi sociale sembra lasciare sempre più il posto ad una dimensione escatologico-messianica in cui la fede nell'avvento di una possibile redenzione da parte di categorie non poco oscure ed enigmatiche quali il “non-identico” per Adorno ed il “totalmente Altro” per Horkheimer sembrano costituire le uniche alternative possibili al sempre più crescente dominio della scienza d'impostazione positivista e della razionalità strumentale.

Nonostante le conclusioni metafisiche alle quali pervengono i due filosofi rispettivamente – e che successivamente saranno oggetto di aspra critica da parte del loro allievo Habermas – è innegabile il loro contributo allo sviluppo della teoria e della ricerca sociologica: anche se molti storici della sociologia e critici hanno particolarmente insistito sul carattere esclusivamente astratto e speculativo dell'attività

teoretica della Scuola di Francoforte per via della formazione filosofica dei suoi esponenti più significativi e delle loro conclusioni utopistiche, non si possono dimenticare, nella storia della ricerca sociale empirica, le ricerche svolte durante gli anni dell'esilio statunitense sugli ascolti radiofonici, la personalità autoritaria e l'antisemitismo e, sul piano della/nella teorizzazione e concettualizzazione sociologica, il tentativo di mettere a punto, sia epistemologicamente che metodologicamente, una sociologia critica e dialettica come alternativa a quella tradizionale di matrice empirista e paleo-positivista, che non si limiti alla pura e semplice osservazione e registrazione della realtà esistente, ma che sia soprattutto in grado di riscontarne gli aspetti più conflittuali e contraddittori al fine di innescare un percorso critico che porti al loro definitivo superamento, senza rinunciare tuttavia ad un'idea, seppur *sui generis*, di validità dei risultati che sappia innanzitutto tener conto della dimensione storico-sociale ed "ideologica" (nel senso più originario del termine, ossia orientata dagli interessi del ricercatore) delle teorie e metodologie d'indagine, in cui il richiamo ad una dimensione etico-normativa rimanda necessariamente all'idea di una società più giusta ed egualitaria.

3. Dialettica e totalità

Pur essendo un autore di formazione filosofica *tout court*, sin dai primi anni Trenta del '900 Adorno comincia a manifestare ampio interesse per le tematiche sociologiche: anche se originariamente sembra particolarmente attratto dagli studi sulla dimensione sociale della musica, è solo a partire dall'esilio statunitense e dalla crescente collaborazione con l'amico e collega Max Horkheimer che in lui comincia a manifestarsi un notevole ampliamento degli interessi di teoria sociale e sociologia in senso più stretto, in particolare dopo il suo ritorno in Germania; egli verrà divenendo un importante punto di riferimento nel dibattito sociologico tedesco nel secondo dopoguerra. Come già sostenuto in precedenza, i primi lavori svolti da Adorno nel campo della teoria e ricerca sociologica riguardano

la partecipazione al progetto di ricerca dell'università di Princeton condotto dal “*padre*” della moderna ricerca sociale empirica Paul Felix Lazarsfeld sull'ascolto della radio ed all'indagine svolta da un gruppo di ricerca dell'università di Berkeley sull'origine psicologico-sociale dell'antisemitismo, del pregiudizio e dell'autoritarismo, contribuendo in maniera decisiva nell'impostazione teorico-metodologica della ricerca stessa. Inoltre, una forte sensibilità sociologica può essere individuata anche in un altro testo-chiave del suo pensiero, di cui si è parlato sopra, ossia quella raccolta di aforismi in cui l'autore, oltre a trattare tematiche di carattere più speculativo già largamente affrontate nelle sue opere più filosofiche, analizza e riflette sugli usi e costumi della società americana in cui egli aveva trovato rifugio per sfuggire dal totalitarismo nazional-socialista: pur adottando una prospettiva visuale radicalmente soggettiva, ossia quella dell'intellettuale isolato e sradicato, Adorno riesce a dare una rappresentazione piuttosto disincantata della moderna società di massa, soffermandosi particolarmente sul ruolo dell'arte e della cultura in un mondo che sembra irrimediabilmente dominato dalla logica del dominio e dall'isolamento intellettuale del soggetto. Tali riflessioni verranno riprese ed inquadrare in una più vasta cornice teorica in quella che può essere considerata come una delle opere più importanti della “*teoria dialettica della società*”, ossia la *Dialettica dell'Illuminismo*, scritta insieme ad Horkheimer e nata dall'esigenza di tradurre su un piano speculativo l'esperienza della fuga dal fascismo e dalla guerra in Europa e dell'arrivo nel “*Nuovo Mondo*”. E, anche di questo si è parlato.

Ma entrambe le esperienze, secondo i due autori, altro non sarebbero che la dimostrazione storica e concreta che la razionalità Occidentale – in questo caso definita “*Illuminismo*” per richiamarsi a quella tradizione di pensiero diffusasi nel XVIII secolo che assurgeva la ragione a principio universale – nella sua pretesa di voler fornire una rappresentazione totalizzante ed onnicomprensiva della/nella realtà sociale, e quindi rinunciando alla sua primitiva dimensione critica e soggettivista, entrerebbe in profonda contraddizione coi suoi assunti originari – la difesa della libertà umana, l'esaltazione del pensiero inteso come istanza critica perenne – e traducendosi

– sia sul piano delle idee che della prassi politica – in strumento di dominio ed assoggettamento dell'uomo e della natura, trovando pertanto la sua più palese attualizzazione storico-concreta nella barbarie dei regimi nazista e fascista, da un lato, e nell'asservimento totalitario delle masse all'industria culturale, dall'altro, vale a dire “quando l'Illuminismo diventa mistificazione di massa” (Theodor W. Adorno e Max Horkheimer, 1947, tr. it. 1966, p. 126). All'interno di questa prospettiva, fenomeni quali il razzismo, l'antisemitismo ed il consumo culturale di massa sono considerate facce della stessa medaglia, in quanto espressione di una logica di controllo e sopraffazione sottostante la struttura sociale stessa; in particolare, questa tesi verrà ripresa e concettualizzata in alcuni scritti sociologici successivi, dove la teoria marxiana delle classi sociali è sottoposta a radicale critica, in quanto risulta completamente inadeguata per spiegare i rapporti di potere delle società tardo-capitaliste. Secondo Adorno, nella sua spiegazione del dominio di classe come risultato della superiorità del capitale sulla forza lavoro, Marx sembra far riferimento ad un modello di società proto-capitalista di tipo liberale e concorrenziale, la quale sembra voler lasciare un discreto margine di libertà all'iniziativa individuale; tale modello, però, è considerato come astratto e fittizio, poiché l'affermazione dei soggetti che operano in un regime di libera concorrenza dipende da una serie di fattori che esulano completamente la sfera economica, ossia l'alleanza instaurata da quest'ultimi con altre forme di potere, come quello politico e militare. Nel rovesciare completamente la prospettiva marxiana, Adorno giunge alle conclusioni secondo cui i rapporti di proprietà – e quindi anche quelli di dominio – sono preesistenti al capitalismo e ne costituiscono appieno il presupposto: alla gestione concorrenziale dell'economia di mercato subentrano così il monopolio e la gestione pianificata, e lo sviluppo precoce delle tecniche di produzione e l'accesso ad un'elevata quantità di risorse, se da un lato sembrerebbe favorire un aumento significativo della qualità della vita del proletariato di fabbrica, dall'altro, tuttavia, aumenterebbe progressivamente la loro impotenza sociale, allontanando sempre di più lo spauracchio di un imminente conflitto di classe.

In questo panorama, caratterizzato dall'assenza totale di una coscienza critica, il consumo di massa sembra assumere realmente una posizione sempre più preponderante, non tanto per le sue dimensioni materiali, quanto più per la sua valenza simbolica: esso svolge direttamente un'importante funzione di collante sociale, perché possiede la capacità di favorire la percezione di essere in una società senza classi, dando origine ad un apparente processo di livellamento delle differenze sociali. Esso è anche coadiuvato dall'industria culturale, la quale, vista come un sistema onnicomprensivo che coinvolge qualsiasi aspetto della vita privata degli individui, contribuisce notevolmente ad accrescere in essi la percezione di vivere in una società apparentemente democratica ed egualitaria: di fronte ad un tale mutamento, anche l'ideologia sembra voler assumere una nuova connotazione divenendo, da originario strumento di legittimazione della realtà data, la sua stessa ripetizione all'infinito, assurgendosi essa stessa come l'unico valore possibile e immaginabile. Tutte queste riflessioni sono accompagnate da quel profondo senso di pessimismo e fatalismo che contraddistinguono tutta la produzione filosofica e sociologica adorniana: nelle sue spietate ma al contempo disincantate e feconde analisi sulla società industriale avanzata ed i meccanismi che ne garantiscono la sopravvivenza e la riproduzione, l'autore vi affianca un'altra tematica a lui molto cara, ossia la decadenza del soggetto, ossia la sua incapacità, in una società in cui i grandi apparati burocratici ed industriali sembrano voler attanagliare qualunque aspetto della vita sociale, di poter affermare pienamente la propria individualità. Se la vecchia società borghese dell'età moderna riusciva a garantire una certa tutela dei valori individuali quali l'indipendenza economica e la libertà d'iniziativa, con l'avvento dei regimi di produzione monopolistica e di organizzazione scientifica del lavoro tutti quei valori – di cui la narrativa sette ed ottocentesca si è sempre fatta portatrice e sostenitrice – risultano ormai anacronistici e perdono la loro importanza storica, lasciando il posto all'assoggettamento totale dell'individuo ai meccanismi economici e produttivi.

Dalle rappresentazioni che il filosofo Adorno dà delle società tardo-capitaliste, l'immagine che ne potrebbe scaturire è quella di

un sistema organico e coeso che non lascia alcun margine di spazio ad antagonismi e conflitti: se fosse realmente così, sarebbe possibile conciliare questa visione apparentemente organicistica e quasi “*parsonsiana*” con un sistema di pensiero quale la teoria critica della società, la cui peculiarità consiste proprio nel porre al centro della sua riflessione teorica la dialettica e l’individuazione dei conflitti e delle contraddizioni intrinseche al sistema stesso? Adorno sembra consapevole di rischiare di cadere in una contraddizione che sarebbe davvero difficile da superare, e proprio per questo non esclude la possibilità di rintracciare i conflitti e gli antagonismi sociali: essi, però, non avvengono più sotto forma di conflitti di classe così come erano stati intesi dal vecchio Marx, bensì si frammentano in una molteplicità di micro-conflitti che sembrano riguardare più la dimensione psicologico-individuale che quella più propriamente sociale. Essi, pertanto, vanno considerati come sintomi del carattere fortemente antagonista della “*totalità sociale*”. Ciononostante, Adorno continua ad essere consapevole che le sue posizioni circa la sua teoria sociale critica possano essere difficilmente inquadrare all’interno di una prospettiva teorico-epistemologica che vede la sociologia come disciplina scientifica avente un suo preciso *status* concettuale rigoroso. Nonostante molti dei suoi critici gli abbiano imputato il fatto di non aver mai difeso sufficientemente le sue posizioni da coloro che accusavano la Scuola di Francoforte di non attenersi a quei criteri di obiettività, rigorosità e falsificabilità tipici dell’indagine scientifica, non si può negare il tentativo, seppur non privo di ambiguità ed aporie terminologiche, di voler dare alla “*sociologia critica*” un fondamento epistemologico che possa risultare in un certo modo plausibile agli occhi della comunità degli scienziati sociali, pur tuttavia prendendo apertamente le distanze da una concezione scienziata e paleo-positivista del metodo e della conoscenza scientifica, come dimostra la sua partecipazione, negli anni immediatamente successivi il suo ritorno in Germania, al dibattito metodologico allora in atto nella sociologia tedesca.

Nel voler fornire alla teoria critica una validità epistemologica, Adorno mostra come il concetto stesso di *scientificità* sia ancora

legato ad una visione di tipo dogmatico e scienziata che tende ad una ipostatizzazione del metodo rispetto al suo oggetto d'indagine; in netta antitesi a questa prospettiva che egli definisce "il puritanesimo della conoscenza", l'autore pone l'enfasi su quest'ultimo aspetto, in particolare sulle due principali antinomie esplicative-metodologiche sviluppatesi proprio intorno all'idea di società come oggetto d'indagine della sociologia, ossia quella scientifico-oggettivizzante *à la* Durkheim e quella ermeneutico-comprendente *à la* Weber. Il vero problema non consiste tanto nello scegliere quale tra le due sia la più oggettivamente attendibile, quanto nell'individuare come la contraddizione sia – in accordo con gli insegnamenti di Hegel – intrinseca all'oggetto stesso: nel ribadire la sua ferma condanna degli approcci scientifici tradizionali, accusati di voler fornire una visione unilaterale e monologica della società stessa, la teoria critica giunge ad un approccio che sia in grado di fornire una visione esaustiva e totalizzante della società, la cui struttura è caratterizzata da una profonda contraddizione, dovuta al fatto che, se da un lato è il prodotto delle complesse e articolate interazioni tra gli attori sociali, dall'altro, invece, avendo come unico punto di riferimento la logica dello scambio tipica dell'economia di mercato, tende a stabilirsi ad un livello superiore dei soggetti stessi che la compongono.

Indispensabile, a questo punto, è il riferimento ai concetti di totalità e dialettica: una volta depurati da qualsiasi visione spiritualista e metafisica di matrice hegeliana, diventano un elemento costitutivo e portante della teoria sociale critica: se il primo fa riferimento ad un poco ben specificato principio di socializzazione che dovrebbe fungere da elemento mediatore per i fenomeni particolari, il secondo, invece, sembra assumere maggiore credibilità in quanto vuole riferirsi al carattere contraddittorio della società stessa, vista come oggetto e soggetto al tempo stesso. A questo punto, se la contraddizione costituisce il "nocciolo" della concettualizzazione sociologica dell'autore francofortese, qualsiasi spiegazione scientifica che pretenda di fornire una rappresentazione oggettiva, coerente ed organica dei processi sociali attraverso l'individuazione di leggi che ne spieghino l'andamento regolare ed uniforme sarebbe da rigettare

completamente. Nell'auspicare un superamento della tendenza, da parte della sociologia tradizionale, di spiegare la realtà sociale tramite la formulazione di leggi oggettivabili ottenute attraverso una continua analisi delle correlazioni empiriche tra i fenomeni particolari, Adorno, seppur tra non poche ambivalenze ed in aperta polemica col falsificazionismo deduttivista popperiano (di cui si è discusso) vede nella teoria critica la funzione di individuare leggi sociali, nella speranza che i soggetti possano sottoporle a falsificazione, creando, in tal modo, in maniera piuttosto paradossale, oltre che fortemente ambivalente, la loro validazione: è evidente che un'affermazione simile non può non essere esente da critiche.

Infine, *last but not least*, vi è il problema della cosiddetta avalutatività (*Wertfreiheit*, letteralmente tradotto come "libertà dai valori") della conoscenza scientifica, elemento introdotto da Max Weber e divenuto in breve tempo *condicio sine qua non* per il conseguimento di risultati oggettivi nella ricerca scientifico-sociale: se già negli anni Trenta del secolo XX Max Horkheimer, almeno nei suoi primi tentativi di voler dare alla teoria sociale critica uno statuto teorico-epistemologico polemizzando con le posizioni dei filosofi neopositivisti appartenenti al Circolo di Vienna, sottoponeva ad una critica così radicale tale prescrizione metodologica arrivando al punto di accusare la metodologia sociologica weberiana come positivista (Cfr. Max Horkheimer 1933, tr. it. 1974), Adorno riprende, invece, e rielabora le vecchie argomentazioni del suo amico e collega (così come farà successivamente Habermas nel suo *Conoscenza e interesse* del 1968), allacciandosi direttamente all'idea di società che è andato concependo nelle sue precedenti riflessioni. Se quest'ultima è di per sé, un concetto, allora possiede già al suo interno delle valutazioni su sé stessa: quindi, è facilmente constatabile che la teoria sociale della Scuola di Francoforte, non solo è critica perché non si limita alla pura e semplice descrizione, spiegazione e registrazione della realtà esistente, ma possiede anche una sua dimensione normativa, in quanto attua un confronto dialettico tra la realtà sociale nel suo modo di essere (*Sein*) col suo dover essere (*Sollen*), ossia ciò che essa aspirerebbe a diventare. Questo criterio critico-valutativo è elevato dallo stesso filosofo Adorno a

tratto distintivo tra la teoria critica e le teorie sociologiche tradizionali, auspicando, infine, una soggettivizzazione della/nella società stessa, ossia un superamento del carattere reificato ed oggettivato in cui un certo tipo di positivismo sociologico l'ha ridotta: quest'ultimo punto, come si vedrà successivamente, presenta non poche ambivalenze e contraddizioni, alle quali l'autore stesso non sembra in grado di fornire una risposta adeguata e soddisfacente.

Tirando brevemente le somme, cosa rimane di Adorno come sociologo? Al giorno d'oggi, è ancora difficile poter tracciare una rappresentazione sintetica del suo lungo e complesso *iter* intellettuale, vuoi per le aporie concettuali di alcune delle sue argomentazioni, vuoi per il carattere oscuro ed enigmatico della sua produzione speculativa con cui si intreccia profondamente la teoria sociale, vuoi per le conclusioni escatologico-messianiche a cui conducono le varie riflessioni sul destino dell'uomo contemporaneo elaborate nell'ultima parte della sua vita. Come ha scritto Franco Ferrarotti all'indomani della sua scomparsa: "L'importanza di Adorno sociologo è legata al fatto che i suoi scritti costituiscono un passo decisivo, se pur non scevro di incertezze e di limiti, verso la costruzione di una sociologia critica o, più precisamente, verso la delineazione delle condizioni, concettuali e societarie, per un uso critico (non puramente strumentale o immediatamente utilitario) dell'analisi sociologica" (Franco Ferrarotti, 1970, p. 65).

4. L'eredità di Adorno: Jürgen Habermas

Nel precedente paragrafo abbiamo visto come il tentativo da parte di Adorno di voler dare un rigoroso e ben definito fondamento epistemologico alla sua sociologia critico-dialettica s'imbatta inesorabilmente in un insieme di ambiguità logico-formali e terminologico-concettuali alle quali egli stesso non sembrava in grado di poter fornire una risposta soddisfacente ed oggettivamente valida. Consapevole del rischio, da parte della teoria critica stessa, di precipitare in uno stato di *impasse* concettuale e metodologica dalla quale

rischiava di non uscire facilmente, era sicuramente Jürgen Habermas, allievo di Adorno e Marcuse e considerato, come detto, il massimo esponente della “*seconda generazione*” degli studiosi francofortesi. In questo ultimo senso vanno ascritte tutte le interpretazioni qualificate che si possono svolgere, anche ultimamente, sull’autore tedesco (Cfr. Stefan Müller-Doohm, 2008, p. 16 e sg). Nato a Düsseldorf nel 1929 e ancora operante a livello intellettuale, Habermas si avvicina, negli anni immediatamente successivi al secondo conflitto mondiale, al marxismo, soprattutto verso quel filone di studi e riflessioni avviate sin dagli anni ’20 del secolo XX dai cosiddetti *marxisti occidentali* quali György Lukàcs, Karl Korsch e Ernst Bloch, quegli stessi autori che avevano già influenzato gli intellettuali della Scuola di Francoforte sin dalle sue origini. Ma i suoi interessi filosofici non si limitano esclusivamente all’ambito del materialismo storico: un altro pensatore che lascerà nel giovane Habermas una profonda influenza sarà sicuramente Martin Heidegger, in particolare nell’ultima fase della sua produzione speculativa, orientata verso la “*questione della tecnica*”, ossia la riflessione circa le implicazioni etico-politiche dovute alla sempre più crescente diffusione della tecnologia nella vita dell’uomo moderno. Egli, tuttavia ne prende le distanze circa le soluzioni metafisico-messianiche auspicate dall’autore di *Essere e tempo*: il discorso sul peso sempre più crescente che va assumendo la tecnicizzazione nella società contemporanea va a legarsi strettamente col tentativo, da parte del giovane studioso, di dare uno statuto epistemologicamente valido alla teoria sociale critica elaborata dei suoi mentori, la quale presenta non poche debolezze ed ambiguità sul piano della definizione logico-concettuale.

Da questi Habermas riprende le critiche mosse sin dai lontani anni ’30 del ’900 da Horkheimer nei suoi saggi pubblicati sulla “*Zeitschrift für Sozialforschung*” (e riprese successivamente da Adorno) verso quelle teorie della conoscenza scientifica di tipo empirista e neopositivista, le quali, nella loro pretesa di avalutatività e nell’ipostatizzare il metodo scientifico come il metodo *par excellence*, si collocano in una prospettiva completamente astorica e avulsa dal contesto socio-antropologico di cui fanno parte. Rifiutando nettamente

qualsiasi oggettivismo gnoseologico tipico di gran parte della filosofia moderna e contemporanea (da Hegel fino al Circolo di Vienna), Habermas sostiene la tesi (peraltro già elaborata, seppur *in nuce*, da Max Horkheimer nel saggio del 1937 *Teoria tradizionale e teoria critica*) secondo cui non esiste processo conoscitivo che non scaturisca da un interesse sociale sottostante. Anche dietro la razionalità intesa in senso positivista, la quale vorrebbe assurgere ad unico criterio epistemologico universalmente valido, si celano interessi soggettivi ed orientamenti fideistico-normativi. Nel tentativo di voler conservare la sua purezza speculativa separando nettamente fatti oggettivi e decisioni soggettive, teoria e prassi, valutazioni ed analisi, fini e mezzi, il razionalismo scienziato, così come l’*“Illuminismo”* di Adorno ed Horkheimer, finisce inesorabilmente col confutare se stesso, in quanto, nel voler assumere la ragione tecnico-strumentale come il solo criterio normativo possibile, finisce inevitabilmente per compiere un atto di fede. Eppure, egli, a differenza dei due sovra-mentzionati autori, sembra voler prendere apertamente le distanze da una demonizzazione *tout court* delle cosiddette *“scienze empirico-analitiche”*: ciò che egli rimprovera a quest’ultime non è tanto la loro validità sul piano logico-procedurale ed assiomatico, quanto la loro pretesa di voler assurgere i loro metodi d’indagine a criteri universali della conoscenza scientifica, oltre che la loro riluttanza nel riconoscere la presenza di un interesse specifico soggiacente, di carattere esclusivamente tecnico, poiché l’obiettivo è quello di voler subordinare l’agire pratico alla *“volontà di potenza”* della/nella tecnologia (è evidente che questi faccia riferimento alla celebre distinzione di origine aristotelica tra *“tecnica”* e *“prassi”*).

Secondo Habermas, *“Le teorie delle scienze sperimentali dischiudono la realtà guidate dall’interesse alla possibile assicurazione ed estensione, grazie a informazioni, dell’agire controllato in base alle sue conseguenze. Si tratta dell’interesse conoscitivo alla disposizione tecnica sui processi oggettivati”* (Jürgen Habermas, 1965, tr. it. 1971, p. 50). Contrapposte alle *“scienze empirico-analitiche”* di tipo sperimentale vi sono le cosiddette *“scienze storico-ermeneutiche”*, le quali, operando all’interno di un quadro metodologico del tutto

differente, hanno come scopo principale la comprensione dell'agire sociale all'interno di quelle strutture intersoggettive della realtà sociale definite, con un termine mutuato dalla fenomenologia di Edmund Gustav Albrecht Husserl, "mondo della vita" (*Lebenswelt*). Habermas si sofferma spesso sulla affermazione di una sorta di "metodologia sociologica" e sulla richiesta di affermare una competenza comunicativa ripresa da Avram Noam Chomsky, rivolgendosi ad una semantica ad uso sociale che risulta produttiva ai fini di un particolare ideale della socializzazione del comunicare (Cfr. Jürgen Habermas, 1980). Eppure, è facilmente deducibile che le scienze di origine ermeneutica sono dettate da interessi di fondo, in questo caso di tipo pratico (pertanto non tecnico), in quanto aspirano a comprendere quelle condizioni che possano consentire agli attori sociali di poter instaurare una comunicazione interpersonale libera dai condizionamenti della sempre più onnipresente tecnicizzazione tipica dell'odierno capitalismo maturo. Nonostante gli intenti (Habermas è fortemente convinto, come la "prima generazione" dei francofortesi, che la ragione possa condurre l'umanità all'emancipazione dalle forme di potere strumentale e tecnocratico), anch'esse non risultano esenti da ambivalenze e da contraddizioni – e per questo pienamente criticabili –, dal momento che rifiutano qualsiasi spiegazione di matrice nomologica nel nome di un'universale comprensione ermeneutica (così come intesa da Hans-Georg Gadamer, autore dal quale Habermas riprenderà, da un lato, alcuni dei suoi presupposti teorici, dall'altro, invece, ne prenderà nettamente le distanze, soprattutto per i tratti idealistici e politicamente conservatori che la caratterizzano) dell'azione sociale: il vecchio dualismo di origine storicista tra "scienze della natura" e "scienze dello spirito" teorizzato sin dal 1883 da Wilhelm Dilthey e ripreso ed elaborato in maniera più sofisticata da Wilhelm Windelband e Heinrich Rickert nell'ambito del "primo Methodenstreit" e giunto sino a Max Weber, alla luce della teoria della scienza critico-normativa habermasiana, sembra perdere qualsiasi assunto di credibilità, soprattutto nell'ambito delle scienze sociali.

Ed è proprio all'interno di questo panorama epistemologico del tutto originale che quest'ultime sembrano voler assumere una diversa

impostazione, sia sul piano logico-formale che contenutistico-oggettuale. Nel richiamarsi direttamente agli insegnamenti dei suoi maestri, la scienza della società, secondo il filosofo e sociologo di Düsseldorf – oltre che a dover far propri i concetti di dialettica e totalità tanto cari al filosofo Adorno, ritenuti dei postulati fondamentali ai quali bisogna fare riferimento nei momenti più importanti della riflessione sui contenuti oggettuali e sulla metodologia impiegata – non deve limitarsi alla pura e semplice osservazione e registrazione delle covarianze e regolarità empiriche tra fenomeni particolari dalle quali poter trarre spiegazioni obiettive dell’oggetto in questione, rischiando, in tal modo, di ridursi a “scienza empirico-analitica della pianificazione” (Jürgen Habermas, 1965, tr. it. 1971, p. 72), bensì svolgere una funzione critica ed emancipatoria in quanto profondamente animata da un interesse critico-riflessivo, dal momento che auspica l’auto-liberazione dell’uomo e la costruzione di una società fondata sulla comprensione reciproca tra soggetti liberi da qualsiasi manipolazione tecnocratico-strumentale. Questa sorta di sociologia, secondo l’autore, “sarebbe critica nel senso altamente dialettico di una conservazione della propria tradizione critica” (*ibidem*, p. 73): nel prendere consapevolezza della propria storicità dalla connessione oggettiva di interessi, ideologie e teorie scientifiche, acquisisce una dimensione critica. La sociologia critica, insomma, è possibile soltanto come sociologia storica.

L’idea secondo cui le scienze sociali possano condurre l’individuo all’emancipazione dalle forme di controllo della società scientificizzata verrà ripresa successivamente e portata ad un livello esplicativo molto più sistematico e rigoroso negli anni della maturità attraverso l’elaborazione della ormai celebre teoria dell’agire comunicativo, che segnerà, però, la presa di distanza dai suoi “primi maestri”, per giungere sia ad un rifiuto delle posizioni rivoluzionarie del marxismo che delle riflessioni fatalistico-pessimistiche dell’ultima fase della teoria critica della società circa il futuro dell’uomo nella “società industriale avanzata”.

Egli approda, infine, ad una teoria discorsiva dello sviluppo democratico fondato su una pragmatica universale che favorisca un dialogo intersoggettivo ed una comunicazione non distorta dai fattori di dominio e coercizione (il sistema e i vari *medium*). È evidente che

risulta abbastanza difficile sintetizzare in poche pagine un pensiero così complesso ed in continua evoluzione quale quello di Jürgen Habermas, risultato di un eclettismo multi-disciplinare (oltre alla sua formazione filosofica e sociologica, non dimentichiamo che egli, nel suo articolato *curriculum* accademico, può vantare di aver studiato anche storia, letteratura, psicologia ed economia) e di una pluralità di interessi che lo rendono – indubbiamente – uno dei maggiori intellettuali tuttora viventi, oltre che uno dei più profondi osservatori dei mutamenti socio-culturali in atto nella società contemporanea. Va detto che, a parte l’influsso della teoria dell’agire comunicativo sul dibattito contemporaneo come risposta all’agire “strumentale” di Max Weber, alcuni testi di Habermas hanno occupato per decenni la scena del dibattito sulle scienze sociali nella Germania (Cfr. Jürgen Habermas, 1990). È inoltre, la sua continua presenza di fronte ad accadimenti di ordine culturale, politico e sociale la sua caratteristica fondamentale, la quale ricade nell’epoca nostra e supera la soglia del XX secolo (Cfr. Jürgen Habermas, 2013). In tutti i casi, tra i suoi numerosi lavori, vanno sicuramente ricordati i più significativi, tra i quali: *Storia e critica dell’opinione pubblica* (1962), *Teoria e prassi nella società tecnologica* (1963), *Conoscenza e interesse* (1968), *La logica delle scienze sociali* (1970) *Lavoro e interazione* (1970), *Cultura e critica* (1973), *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo* (1973), *Per la ricostruzione del materialismo storico* (1976), *Teoria dell’agire comunicativo* (1980), *Il discorso filosofico della modernità* (1985), *La rivoluzione in corso* (1990), *Fatti e norme* (1992), *L’inclusione dell’altro* (1996), *La costellazione post – nazionale* (1998), *L’Occidente diviso* (2005), *Tra scienza e fede* (2006), oltre che un’ampia serie di saggi ed articoli in cui confronta le sue argomentazioni con quelle di autori quali Hans Albert, Hans-Georg Gadamer, Niklas Luhmann, Karl-Otto Apel, Ernst Nolte, Charles Taylor ed il futuro pontefice teologo Joseph Ratzinger. E sarà proprio col primo di questa serie di intellettuali che Habermas avvierà un confronto serrato ‘di periodo’ circa la possibilità di un’epistemologia critico-normativa che sia in grado di tener conto della sfera socio-antropologica dell’attività scientifica in antitesi alle teorie falsificazionistico-deduttive del razionalismo critico popperiano, entrando in pieno nell’ormai noto secondo Methodenstreit.

III. Il secondo Methodenstreit*

1. Verso il “secondo Methodenstreit”

Nei paragrafi precedenti abbiamo accennato al fatto che sia Adorno che Habermas (soprattutto quest’ultimo), nel tentativo di voler dare un solido *status* teorico ed epistemologico alla teoria critica della società da contrapporre ad una teoria della scienza analitico-deduttiva proposta da Popper e dai suoi allievi, si richiamano, seppur in maniera assai indiretta, ad una serie di saggi scritti sin dal 1933 da Max Horkheimer in cui si avverte la preoccupazione di voler definire un orizzonte metodologico e filosofico in cui poter inquadrare l’allora neonata teoria critica da schierare contro le teorie tradizionali della conoscenza scientifica di derivazione empirista e neopositivista. Molte di queste evidenze sono emerse dalla ricognizione di autori che hanno affrontato lo sviluppo di esiti della Scuola ponendolo in stretta concomitanza con l’emergere di una modifica di assetti filosofici che avevano già negli anni ’30 del secolo XX una certa connotazione, acquistando in seguito certi caratteri peculiari alla comune crescita di consapevolezza teoretica nei vari esponenti in rapporto ad altre correnti della sociologia europea e rispetto ad altre politiche culturali a carattere specifico che si sono imposte nei decenni successivi al secondo conflitto mondiale, risultando alla fine

* Pubblicato con varianti e con il titolo di *Passato e presente nello sviluppo della teoria critica della società- Parte seconda* su “Sociologia- Rivista Quadrimestrale di Scienze Storiche e Sociali”, Anno LIV, n. 2, 2020, pp. 89-108.

esiti di una particolare istanza imposta dalla filosofia politica alla teoria critica. Su questi risvolti di mutamento di prospettiva negli anni si possono vedere innanzitutto alcune registrazioni razionali dello sviluppo della teoria e della Scuola di Francoforte in (Raymond Geuss, 1981), (David Ingram, 1990 e 1992), (David Couzens e Thomas McCarthy, 1994), (Simone Chambers, 2004), (Fred Rush, 2004) e, in secondo luogo, lavori dove la matrice etica e riflessiva della Scuola può divenire essenziale ai fini della determinazione di un discorso più maturo sul soggetto moderno e sulla democrazia, sulla teoria della giustizia, la legittimazione in tempi ancora più recenti (Paul Rabinow, 1984), (Alex Honnet, 1985, 1986, 2004), (David Held, 1995), (Cfr. Thomas McCarthy, 1998, pp. 115-153), (James Bohman, 1996, 1999, pp. 459-480, e 2000 - v. Müller-Boom - pp. 299-327), (John Rawls, 1997, pp. 131-141), (Cfr. Michel Rosenfeld e Andrew Arato, 1998), (Allen Buchanan, 2004), (Hauke Brunkhorst, 2005), (Chantal Mouffe, 2005), (Forst Rainer, 2010, pp. 711-740; 2012, 2014), (Alessandro Ferrara, 2014).

Sta di fatto che, ripercorrendo la critica iniziale di esponenti come Max Horkheimer alle posizioni assunte, ad esempio, dal Circolo di Vienna e/o dalla sociologia weberiana, certi temi appaiono nella loro forma essenziale e nei termini di superamento di prospettiva (Cfr. Max Horkheimer, 176 (ed. or. 1937), pp. 120 e sg., e successivamente con Theodor W. Adorno, 1947).

Tornando all'origine di questa disputa, andrebbe quindi notato che, in particolare, auspicando un superamento della filosofia in una ricerca sociale che sia in grado di attingere alla totalità nella sua interdisciplinarietà, ossia avvalendosi del contributo di altre discipline quali la storia, la psicologia sociale, l'economia ed il diritto, il filosofo francofortese Horkheimer, polemizzando apertamente con Max Weber (1864-1920) e la sua idea di conoscenza "*avalutativa*" che non possa esprimere giudizi di valore oppure fornire orientamenti alla prassi socio-politica, riflette apertamente riguardo la possibilità di elaborare lo statuto epistemologico di una teoria della società che sia innanzitutto critica e valutativo-normativa. Horkheimer nel saggio *Materialismo e morale*, scritto nel 1933 e pubblicato sulla "*Zeitschrift für*

Sozialforschung” (organo ufficiale dell’Istituto per la ricerca sociale di Francoforte), anticipando di gran lunga le riflessioni habermasiane degli anni ’60 del ’900, riflette sul nesso tra conoscenza scientifica ed interessi storico-sociali sottostanti: nell’orizzonte della sua visione teorica (non ancora battezzata come teoria critica della società, ma ancora definita “*materialismo*”, a testimonianza del forte legame con la filosofia di Marx), per cui la scienza non può essere concepita come un momento separato dall’attività sociale, ma ne costituisce parte integrante; di questo, quindi, deve tenere particolarmente conto un’epistemologia orientata in funzione materialistica, poiché “*gli interessi che hanno origine nella situazione sociale e personale, indipendentemente dal fatto che lo scienziato li conosca o meno, influisca sulla ricerca*” (Max Horkheimer 1933, tr. it. 1974, p. 107).

Da qui, la critica radicale alla metodologia sociologica weberiana, definita come positivista, in quanto fautrice di una netta separazione tra valori e decisioni, da un lato, ed impresa scientifica, dall’altro: bisogna tenere in considerazione, tuttavia, che i primi non sono semplicemente l’esito di decisioni soggettive, ma dipendono soprattutto dai rapporti sociali oggettivi che condizionano le scelte stesse. La teoria critica, pertanto, pena la sua stessa sopravvivenza, deve essere consapevole di essere orientata da specifici interessi di fondo, oltre che di essere un elemento costitutivo della totalità sociale e di essere, infine, espressione teorica di un conflitto di interessi e valori che caratterizza la società di cui essa stessa fa parte. A differenza delle teorie della scienza tradizionali, essa non è neutrale, ma partecipa attivamente ai conflitti che caratterizzano la realtà sociale. Successivamente, in un altro importante scritto del 1935, dal titolo *Sul problema della verità*, Horkheimer si pone il problema se la teoria sociale critica – il cui tratto distintivo è proprio costituito dall’intreccio di aspetti descrittivi, valutativi e normativi – possa giungere a conclusioni che possano considerarsi “*vere*”, pur ponendosi in forte antitesi ai canoni scientifici tradizionali. Anche se consapevole del fatto che dalle descrizioni di fatti storico-sociali non possono essere tratte conseguenze di tipo valutativo e prescrittivo, egli sembra essere d’accordo sulla tesi secondo cui la questione della scelta dei

mezzi non si può ridurre a quella dell'analisi dei fenomeni. Poiché, all'interno della "teoria critico-dialettica", convivono due dimensioni separate, quella esplicativo-descrittiva, da un lato, e quella critico-normativa, dall'altro, anche il delicato problema della verifica deve tener conto di questo duplice aspetto: in quanto scienza che elabora previsioni sullo sviluppo dei fenomeni sociali, deve trovare conferma nelle varie dinamiche che caratterizzano il sistema di produzione capitalistico: è evidente che il riferimento sia rivolto a Karl Marx ed alle sue analisi sulle trasformazioni dei processi produttivi nelle società industrializzate. Quest'ultimo, secondo Horkheimer, ha avuto un merito fondamentale, in quanto ha saputo intendere la sua teoria non solo come tale, "ma come momento di una pratica liberatoria, ed era collegata con tutta l'impazienza dell'umanità minacciata" (Max Horkheimer 1935, tr. it. 1974, p. 250).

A questo punto, come è possibile il processo di verifica? Esso deve essere necessariamente essere scisso in due momenti separati: da un lato, valutare le capacità previsionali della teoria e, dall'altro canto, invece, deve costituire il momento del processo di lotta che dovrebbe portare al definitivo superamento dell'ordine sociale esistente, caratterizzato – inutile ripeterlo – dal crescente dominio dell'apparato industriale e tecnocratico nella vita dell'individuo. Tuttavia, tutte queste riflessioni lasciano diversi punti oscuri, in particolare il problema della giustificazione razionale dei fini e mezzi che appartengono alla teoria sociale critica, al quale l'autore cercherà di rispondere nei due saggi del 1937, ossia *Teoria tradizionale e teoria critica* e *Il più recente attacco alla metafisica*, in cui è evidente la preoccupazione di voler inquadrare i precedenti studi epistemologici all'interno di una collocazione socio-antropologica ben definita. Il primo, scritto in occasione del settantesimo anniversario della pubblicazione del primo volume de *Il Capitale* di Karl Marx, riprende e rielabora ad un livello più complesso le argomentazioni del suo precedente lavoro di quattro anni prima, soffermandosi nuovamente sul problema degli interessi e della funzione orientativa che svolgono nella pratica scientifica. Ma cosa si intende per teorie tradizionali? Ebbene: "un insieme di proposizioni relative ad un ambito della realtà, collegate le une alle altre

in modo tale che da alcune di esse si possono dedurre le rimanenti. Quanto più il numero dei massimi principi è ridotto in rapporto alle conseguenze, tanto più è perfetta la teoria” (Max Horkheimer 1937, tr. it. 2003, p. 3).

Pertanto, queste andrebbero a configurarsi come un’articolazione di strutture concettuali che consentono al soggetto conoscente di poter organizzare i dati dell’esperienza sensibile e di intervenire direttamente sui processi empirici: in tal modo, esse non farebbero altro che rispondere ad un interesse preciso, vale a dire il controllo ed il dominio dei fenomeni naturali e sociali. Ma questo modo di intendere il processo di concettualizzazione non è l’unica forma di conoscenza scientifica; esiste un altro tipo di spiegazione, la quale, ponendo come oggetto d’indagine la società, instaura un rapporto critico con essa, e si sviluppa in stretto rapporto con gli interessi che si dispongono in modo conflittuale gli uni nei confronti degli altri. Quest’ultimi, però, non si pongono tutti nello stesso piano, pertanto è necessario scegliere quali possano essere sostenuti: ma secondo quale criterio? Horkheimer, partendo dal presupposto che vi è una profonda contraddizione tra l’idea di società intesa come sistema fondato su interessi condivisi razionalmente attraverso la libera interazione dei suoi componenti e le condizioni effettive della società attuale, dominata da un apparato economico che nega agli individui di poter scegliere quali valori ed interessi perseguire, sostiene che il pensiero critico-dialettico debba superare questa antinomia e far proprio l’interesse al superamento dello *status quo*, che tende inevitabilmente a coincidere con l’interesse della ragione stessa: il concetto di ragione, pertanto, viene a coincidere con l’emancipazione dalle forme di sfruttamento e coercizione del “*mondo amministrato*”. Il secondo scritto, invece, può essere considerato come un attacco generale a quegli autori appartenenti al cosiddetto Circolo di Vienna (Hans Hahn, Moritz Schlick, Otto Neurath, Rudolf Carnap): essi, secondo Horkheimer, nel loro tentativo di voler affossare definitivamente la metafisica, ossia quell’insieme di conoscenze non constatabili sul piano della verifica empirica, si fanno involontariamente promotori di un indirizzo di pensiero nominalistico

e solipsistico, la cui funzione, sul piano della prassi socio-politica, assume una fisionomia reazionaria e conservatrice. I neopositivisti logici, nella loro ipostatizzazione delle scienze specialistiche attraverso la deificazione dei fatti e dell'oggettività dei risultati, e rifiutando di riconoscere la presenza di un soggetto conoscente nella pratica di ricerca, finiscono paradossalmente per accettare in modo tacito e consenziente il totalitarismo e gli orrori che porta con sé. Ma ciò che preme soprattutto ad Horkheimer è evidenziare perlomeno che la concezione neopositivista del pensiero – che si riduce ad un sistema formalizzato di assiomi tradotto in un insieme di “*proposizioni protocollari*” facilmente constatabili sul piano empirico – non possiede affatto quella neutralità di giudizio di cui si fa portavoce, ma scaturisce dall'interesse al dominio sulla natura. Anticipando di qualche anno il discorso affrontato nella *Dialettica dell'Illuminismo*, l'autore scrive: “Metafisica neo-romantica e positivismo radicale si fondano entrambi sulla triste costituzione di una gran parte della borghesia che ha rinunciato completamente alla fiducia di poter migliorare la situazione contando sulle proprie capacità, e temendo un mutamento decisivo del sistema sociale si assoggetta passivamente al dominio dei suoi gruppi capitalistici più forti” (Max Horkheimer 1937a, tr. it. 1974, pp. 89-90).

Da questo passo è facilmente constatabile che scientismo e spiritualismo (il richiamo è a quelle “*filosofie della vita*” irrazionaliste largamente diffuse nella filosofia tedesca a cavallo tra Ottocento e Novecento), in quanto entrambi espressioni ideologiche tipiche della “*società industriale avanzata*”, devono considerarsi due facce della stessa medaglia, in quanto hanno la stessa origine sociale; perciò anche la scienza moderna, in quanto forma di conoscenza universale formulata in termini matematici e deducibile da un ristretto numero di proposizioni facilmente verificabili, oltre che risultato del connubio tra positivismo e logica assiomatica, non è altro che lo strumento di legittimazione del sistema socio-economico esistente. Ed è proprio verso il modo di intendere la logica che il pensatore francofortese indirizza la sua critica più pungente: quest'ultima, incentrata soprattutto verso i processi di formalizzazione mediante l'elaborazione

di assiomi dimostrabili secondo criteri logico-matematici e riconducibili a concetti-base dell'esperienza sensibile, attua una sorta di "isolamento ermetico" della conoscenza mediante l'assolutizzazione del concetto astratto di dato separandola dalla vita sociale, divenendo fautore di una concezione solipsista della realtà. È abbastanza evidente che l'autore si riallacci alla critica mossa già da Lenin in *Materialismo ed Empirocriticismo* (1908) al positivismo moderno: "l'empirismo moderno, compreso quello logico, è una logica di monadi" (*ibidem*, p. 129). A questo tipo di inferenza, che privilegia l'aspetto analitico-formale ignorando completamente quello contenutistico-oggettuale, l'autore contrappone una logica dialettica, la quale, nata originariamente come struttura logica della critica marxiana dell'economia politica, diviene l'asse portante dell'impianto epistemologico su cui si fonda la teoria critica della società. Questo modello di schema inferenziale, ponendo come aprioristicamente data una concezione processuale e storicamente determinata dell'attività teoretica, non è una "fisica del linguaggio" à la Schlick, ma è intesa come conoscenza dei contenuti sotto l'aspetto della sua stessa rappresentazione. Essa, inoltre, tiene conto che l'esperienza non esiste indipendentemente dalla teoria, ma ne costituisce un momento mediato dalla totalità conoscitiva di cui le proposizioni logiche costituiscono parte integrante: ma questa "totalità teorica" – nota Max Horkheimer – non è determinabile in maniera definitiva con gli uomini e la realtà data, dal momento che il dato stesso è continuamente mediato dal pensiero. Infine, la logica su cui poggia la struttura teorico-concettuale della teoria critica, deve tenere in considerazione la presenza, nel processo conoscitivo, di un interesse soggettivo il quale, però, non va visto come potenziale causa di distorsioni gnoseologiche, ma come fattore inerente la conoscenza stessa: "Tutti i concetti fondamentali della teoria sociale dialettica, quali società, classe, economia, valore, conoscenza, cultura e così via costituiscono le parti di un contesto teorico permeato dall'interesse soggettivo" (*ibidem*, p. 112).

Ora, tutte queste riflessioni, dettate soprattutto dall'esigenza di voler fornire una solida base epistemologica alle teorizzazioni socio-antropologiche e psicologiche dei teorici critici, non evitano di scivolare

in punti poco chiari: innanzitutto, le critiche mosse da Horkheimer a Weber nel saggio del 1933 potrebbero risultare prive di fondamento, dal momento che quest'ultimo, nel suo celebre scritto del 1904 sull'oggettività della conoscenza della scienza sociale, non solo riconosce l'inevitabilità del confronto coi valori, ma distingue apertamente tra "relazioni coi valori" (*Wertbeziehung*) e "giudizi di valore": i primi costituiscono un criterio orientativo mediante il quale il ricercatore attribuisce un significato all'oggetto che intende analizzare, i secondi costituiscono dei criteri normativi veri e propri, mediante i quali ci si fa portavoce di una specifica concezione del mondo; è evidente, a questo punto, che il filosofo francofortese faccia una grave confusione terminologico-concettuale tra la dimensione orientativa e valutativa. In questo modo, gran parte delle critiche rivolte al sociologo di Erfurt risultano completamente prive di fondamento. Andrebbe comunque inteso, al di là della posizione critica di Horkheimer, il significato 'comprendente' della sociologia weberiana, in un contesto nel quale, come è noto, si sviluppa il primo *Methodenstreit*, con le posizioni assunte da Wilhelm Dilthey, Wilhelm Windelband ed Heinrich Rickert, il maestro di Weber. Questi aspetti sono segnalati nell'approccio di storia del pensiero sociologico allo sviluppo del dibattito delle scienze della cultura, contrapposibile alla discussione operata sulle "scienze della natura". E, vale la pena ripercorrere qui brevemente gli esiti critici di questa discussione, partendo dalla indicazione fornita da Dilthey, per cui la possibilità di discutere sul metodo per le scienze della cultura rimanda alla distinzione che si rende operante tra le scienze dello spirito e le scienze naturali; le prime, le quali intendono studiare ciò che si presenta allo spirito dall'interno, cioè ciò che si può 'intendere' e, le altre che si occupano invece di spiegare ciò che si presenta allo spirito dall'esterno e che, in ultima analisi, si potrebbe verificare empiricamente.

Ora, come è noto tra gli storici della sociologia, la dicotomia illustrata da Dilthey apre in un certo senso il dibattito sulle scienze storico-sociali e sul comparto delle scienze della cultura, così e come intendiamo la prima riflessione sulla metodologia che si svolge in ambito neo-kantiano e post-kantiano. Di fatto, il riflesso di questa

posizione si troverà nella versione dialettica praticamente assorbito, in esiti che rimandano al ruolo della teoria critica della società. Il proseguio della discussione intende comprendere la posizione assunta da Windelband, autore per cui non basta la distinzione diltheyana tra le 'scienze dello spirito' e le 'scienze della natura' per fornire una base metodologica alle scienze della cultura. Windelband, seguendo una certa posizione, afferma che la distinzione va fatta tra le scienze 'idiografiche', cioè le discipline che studiano l'unicità degli eventi, e le 'scienze nomotetiche', le quali sussumono i fenomeni tramite l'affermarsi delle leggi. In questo senso, così, la storiografia e la sociologia, che rientrano nelle 'scienze dello spirito', possono assurgere all'interpretazione culturale della possibilità di vedere certi fenomeni nella loro stessa ripetibilità e consequenzialità, in modo da tendere alla spiegazione di fenomeni che si susseguono, si concretizzano e si ripetono. In questa ottica, la distinzione tra 'scienze dello spirito' e 'scienze della natura' conserva l'esclusiva rappresentazione del mondo dei valori che circonda l'individuo e la sua posizione nei confronti dell'interpretazione dei fenomeni che concernono la cultura. Anche in questo caso, come è noto, la risoluzione non appare sufficiente, nel senso di fare vertere la discussione sul metodo sull'affermazione dell'esistenza di un mondo dei valori tutto da dovere spiegare. In questo caso, Rickert, anch'esso post-kantiano, sostiene la necessità di riferirsi nella classificazione delle scienze, più che altro ad una gerarchizzazione del mondo dei valori stessi. In senso assiologico, Rickert spiega che il riferimento ai valori è la regola della qualificazione delle scienze della cultura, laddove l'orientamento è tipico della cultura Occidentale.

La visione di Heinrich Rickert, come è ormai noto, assume il carattere di una vera e propria disciplina dei valori o religione dei valori, la quale intende invadere di se stessa la caratterizzazione della cultura, in modo da dovere rispecchiare la condotta della/nella filosofia dei valori pronunciata prevalentemente in Occidente. A questo punto, interverrebbe la posizione assunta da Max Weber, per il quale la scelta dalla gerarchia dei valori rappresenta la qualificazione della strategia metodologica più attinente alle 'scienze della cultura'. Ma

l'asserzione della esistenza dei valori e/o dei valori ultimi, non specifica il manifestarsi della sociologia comprendente, cioè lo studio del senso dell'azione sociale storicamente data. La scienza storica e sociale diventa così, proprio dal punto di vista metodologico, una 'questione di scelta', rispetto al punto di vista esercitato dal versante del mondo dei valori possibili. Anche la razionalità della scelta entra in ballo, a correggere la prospettiva, e a qualificare gli sforzi di spiegare la processualità storico-sociale. In tal modo, la scienza sociologica assume la sua veste 'comprendente' e anticipa la visione critica che gli studiosi della Scuola di Francoforte terranno nei confronti di Weber stesso. Infatti, la posizione assunta dai dialettici nei confronti dell'affermazione assiologica della scelta individuale conduce l'affermarsi della sociologia su un territorio accidentato nonché delimita la posizione della nuova teorizzazione, alla luce dell'avvenuta separazione del metodo dialettico dalla visione relativistica e culturale. Tutto ciò introduce aspetti problematici che saranno ripresi nel tempo dai sociologi della cultura e dai sociologi della conoscenza. Ma, al di là di queste posizioni, un altro aspetto poco chiaro è quello pertinente alla rilevanza teorica degli interessi: se la "teoria sociale dialettica" è tutt'altro che neutrale, ma si fa portavoce di interessi ed aspirazioni e valori ben definiti, resta il problema di quali possano considerarsi più giusti rispetto ad altre.

Tale *quaestio* rischia di rilegare il discorso (soprattutto sulla scia di Max Weber) in una sorta di relativismo degli interessi dal quale l'autore sembra prendere le distanze, cercando, nello scritto di due anni successivo, di far ricorso all'*ipse dixit* della teoria marxiana, utilizzata sia come criterio di demarcazione tra interessi "veri" e "falsi", che come criterio di legittimazione col quale giustificare razionalmente la scelta dei fini e mezzi più appropriati nel perseguimento degli interessi stessi. Infine, un altro punto su cui restano non poche perplessità è quello relativo alle scienze naturali: se in alcuni punti l'autore sembra voler condannare lo scientismo tipico della filosofia dell'empirismo logico, in altri passi, invece, si nota il disprezzo più totale nei confronti di queste, considerate come espressione e legittimazione del sistema capitalistico; in questo modo Max Horkheimer fa

propria la tesi – peraltro già avanzata da Georg Lukàcs in *Storia e coscienza di classe* (1923) – secondo cui “la struttura metodica delle scienze naturali è un prodotto della reificazione capitalistica” (Georg Lukàcs, 1968, 1971, p. 81). Tale disprezzo per la scienza confuso con lo scientismo, a partire dagli anni’40 del secolo XX, farà sì che le riflessioni horkheimeriane lasceranno sempre più spazio alla dimensione più strettamente filosofico-speculativa, accompagnate da quei toni pessimistici, nichilistici e schopenhaueriani che caratterizzeranno tutta la produzione successiva. Quanto alla critica a Weber ed al neopositivismo logico, non solo non verrà abbandonata, ma addirittura ripresa ed estesa anche allo strumentalismo pragmatista di John Dewey ed alla filosofia analitica di Bertrand Russell in *Eclisse della ragione* (1944), in cui il primo viene etichettato come “positivista convinto” (Max Horkheimer 1944, tr. it. 1969, p. 74) ed i restanti “contrastanti panacee” (*ibidem*, p. 55) ed accusati di farsi accaniti sostenitori di una concezione strumentale del pensiero razionale, identificandolo completamente con la conoscenza scientifica: “Nel fare compiacentemente della scienza la teoria della filosofia, il positivismo tradisce lo spirito della scienza stessa” (*ibidem*, p. 68). Eppure, non si può negare che il contributo fornito da Horkheimer nei primi anni di vita dell’Istituto alla formazione di un’epistemologia critico-dialettica ed orientata normativamente sia stato di fondamentale importanza, soprattutto per comprendere le argomentazioni sostenute da Habermas nell’ambito del *Methodenstreit* (Cfr. Thomas McCarthy, 1978; Peter Dews, 1999, I, II, III).

2. Il dibattito metodologico della/nella sociologia tedesca

Il *secondo Methodenstreit*, ossia la controversia sui fondamenti logico-metodologici della sociologia tra il razionalismo criticodi Popper ed Albert e la teoria critica della società di Adorno ed Habermas non può essere compreso nella sua integrità se non si prende in considerazione il contesto socio-culturale in cui è andato sviluppandosi,

vale a dire l'allora Germania Occidentale nel secondo dopoguerra. Quando nel 1950 i due intellettuali, reduci dall'esilio statunitense, tornarono a Francoforte sul Meno, si ritrovarono ad agire in una situazione completamente diversa rispetto a quella della "*Repubblica di Weimar*": innanzitutto, come ha scritto lo storico della teoria critica Rolf Wiggershaus, "la vecchia simbiosi della cultura tedesco-ebraica era definitivamente distrutta" (Rolf Wiggershaus 1986, tr. it. 1992, p. 443) a causa dell'anti-semitismo duramente perpetuato dal regime nazional-socialista, ma soprattutto perché gran parte degli intellettuali e studiosi che si sono visti costretti ad emigrare dopo il 1933 (anno di presa del potere da parte di Hitler) avevano deciso di non rientrare nel loro paese d'origine. Pertanto, i teorici critici dovevano fare i conti con uno scenario culturale completamente modificato, caratterizzato soprattutto dai molteplici problemi sociali e politici in cui versava la Germania federale nel periodo post-bellico: la nuova classe politica doveva fare i conti con una situazione umanitaria precaria dovuta alla difficile re-integrazione dei reduci ed ex-combattenti nella vita civile, all'altissimo numero di sfollati ed ai milioni di profughi di lingua tedesca costretti ad abbandonare le regioni orientali dei Sudeti, Prussia e Pomerania perdute in seguito alla sconfitta militare. Ma la vera sfida del nuovo governo consisteva nel risolvere i gravi problemi legati alla ricostruzione dei centri urbani e del tessuto socio-economico, nonché la legittimazione di un sistema democratico in un paese reduce dal totalitarismo e da una guerra che lo aveva ridotto allo stremo. Con la riapertura dell'Istituto nella sede originaria di Francoforte, sia Adorno che Horkheimer cercarono di partecipare attivamente ai progetti governativi di ricostruzione e sensibilizzazione alla cultura delle istituzioni democratiche, prendendo direttamente parte a diverse ricerche empiriche tra cui quella sulla coscienza politica dei cittadini tedesco-occidentali, il cui obiettivo era di rilevare, mediante indagine demoscopica, quale fosse l'atteggiamento del popolo tedesco nei confronti della realtà estera e delle potenze occupanti, del passato regime hitleriano e della responsabilità delle atrocità commesse, nonché sulla democrazia e sul ruolo della neonata Repubblica Federale Tedesca in Europa.

Nell'attuare questa ricerca, essi fecero ricorso a diverse metodologie d'indagine, alcune delle quali già sperimentate nella nota ricerca sulla "personalità autoritaria" quali interviste e *test* proiettivi, ed i risultati furono pubblicati nell'opera collettiva *Gruppenexperiment* (Cfr. Friedrich Pollok, 1955) consentendo all'Istituto di re-integrarsi nello scenario accademico tedesco. Nel frattempo Adorno (che intanto aveva ottenuto l'incarico di professore di filosofia e sociologia presso l'ateneo francofortese, mentre il suo amico e collega Horkheimer aveva assunto la direzione dell'ente di ricerca), va interessandosi sempre più ai fondamenti logico-epistemologici e metodologici della scienza sociale e della ricerca empirica, partecipando direttamente a diverse *surveys* (tra cui quella sul clima aziendale nelle fabbriche della Massesmann AG, dalla quale si ritirerà in seguito a divergenze col gruppo di ricerca) e, sul piano della concettualizzazione sociologica, cerca di delineare un orizzonte teorico-concettuale e metodologico che dia un fondamento di scientificità ad una *critical social research*, soffermandosi particolarmente sul rapporto tra ricerca sociale empirica e formazione delle teorie sociologiche (orientate in funzione critico-normativa, ovviamente), come testimoniano le varie conferenze tenute ai vari Congressi di sociologia di quegli anni. Tuttavia, la Scuola di Francoforte non è l'unico paradigma teorico ed empirico che opera nel panorama sociologico tedesco: sin dai primi anni '50 del secolo XX i suoi esponenti dovranno confrontare le loro posizioni con quelle degli sociologi formali, i quali, richiamandosi direttamente alle teorizzazioni di Georg Simmel e Leopold Von Wiese, si fanno promotori di una sociologia intesa come scienza empirico-descrittiva pura il cui obiettivo consiste nell'accertamento ed analisi delle forme elementari della vita associata. E non è un caso se questi autori mostrano una particolare predilezione per gli studi socio-psicologici sui gruppi, nonché nel continuo utilizzo e perfezionamento delle tecniche di ricerca altamente formalizzate tipiche degli studi psicometrici della psicologia sociale d'oltreoceano.

Un altro paradigma sociologico col quale Adorno e colleghi devono contendersi l'egemonia sul piano accademico è la cosiddetta Scuola di Lipsia di orientamento storicista e weberiano facenti capo

ad Hans Freyer (quest'ultimo già oggetto di feroce critica da parte di Herbert Marcuse nei primi anni '30 del '900 (Cfr. Herbert Marcuse, 1937, VI, 3) ed inviso all'interno del mondo accademico per essersi compromesso con la dittatura nazional-socialista), la quale si richiama ad una concezione della sociologia come scienza della realtà, autonoma rispetto alla madre filosofia ed orientata in senso umanista e conservatrice: tra gli esponenti più significativi vanno menzionati Helmut Schelsky (autore della celebre *Sociologia della sessualità*, divenuta un vero e proprio caso editoriale in Germania Ovest) ma soprattutto Arnold Gehlen, la cui antropologia filosofica influenzerà particolarmente la teoria dei sistemi di Niklas Luhmann: con questi due scienziati sociali, intorno agli anni '70 del secolo appena trascorso, Habermas ingaggerà un'aspra *querelle* teorica conosciuta come controversia sul conservatorismo. Infine, non bisogna dimenticare un altro orientamento teorico-epistemologico che contrasterà non poco le posizioni degli studiosi dell'Istituto francofortese, ossia quello dei razionalisti critici dell'università di Heidelberg, i cui massimi rappresentanti, Ernst Topitsch ed Hans Albert, richiamandosi direttamente alla teoria della conoscenza ed alla critica delle ideologie metafisiche del Circolo di Vienna ed alla concezione deduttivista e falsificazionista della scienza di Popper, si faranno fautori di una delineazione logico-gnoseologica delle scienze sociali di tipo analitico-formale sul modello delle scienze naturali, entrando in aperto contrasto con quella sociologia critico-dialettica di cui si fanno promotori Adorno e la sua Scuola.

Quest'ultimo, sin dalla ricerca sulla coscienza politica dei cittadini tedesco-occidentali, instaurò un acceso dibattito metodologico con lo psicologo sociale Peter R. Hofstatter, il quale, influenzato dalle teorie della *Gestalt* di Karl e Charlotte Buhler (gli stessi che hanno influenzato il giovane Popper nei suoi primi studi di psicologia sociale negli anni Venti) e dalle riflessioni del filosofo legato al neopositivismo logico Schlick, critica le scelte epistemologiche e metodologiche sostenute dal poliedrico intellettuale francofortese durante la ricerca stessa: lo stesso Rolf Wiggershaus arriva perfino ad annoverare tale controversia come l'antesignana del "secondo Methodenstreit" (Cfr.

Rolf Wiggershaus, cit., p. 492). In seguito, sarò lo stesso autore a verificare l'assorbimento della disputa nell'azione intellettuale dei singoli (Cfr. Rolf Wiggershaus, 2004). Ma è a partire dagli anni '60 del '900 che il dibattito metodologico in Germania federale raggiunge la sua massima espansione, sollecitato soprattutto dalla crisi politica ed istituzionale che coinvolge la società tedesca in quegli anni: e non sarà difficile individuare un nesso tra la discussione metodologica ed il coinvolgimento politico dei suoi protagonisti, in particolare durante il periodo della contestazione sessantottina, come dimostra l'originaria partecipazione dello stesso Jürgen Habermas alle lotte del movimento studentesco per poi prenderne successivamente le distanze ed etichettarlo come "*fascismo di sinistra*" ed entrando in aperto contrasto con uno dei suoi esponenti teorici più rappresentativi, ossia Hans-Jürgen Krahl. Sempre in quel decennio del secolo XX, la crisi politico-istituzionale vede nella sociologia alcune premesse, almeno a livello teoretico, che andavano ad affrontare il problema del metodo, come testimoniano i vari studi intorno alla "logica delle scienze sociali": tale problematica, oltre ad essere il tema principale a quel congresso di Tubinga del 1961 che darà origine al Positivismusstreit, sarà affrontato da Ernst Topitsch e Habermas in due volumi, il primo come raccolta antologica di vari scritti, il secondo come studio autonomo.

Questo dibattito, soprattutto per quanto riguarda le implicazioni di fondo e le modalità del suo svolgimento, "costituisce un'espressione tipica del livello della problematica della sociologia tedesca" (Gian Enrico Rusconi 1972, p. 260), e vi trovano spazio questioni classiche (quali il problema dell'avalutatività), anche se finiscono col lasciare il campo a "quella dimensione filosofica che è peculiare ad un certo modo tedesco di fare sociologia" (*ibidem*, p. 260). Il discorso sul metodo, pertanto, finisce per esulare completamente dalla sfera logico-metodologica per abbracciare tematiche di più ampio respiro speculativo quali la questione dell'oggettività dell'oggetto stesso d'indagine e del fondamento gnoseologico della conoscenza stessa; come ha scritto lo storico e teorico della sociologia Friedrich Jonas, il caso tedesco testimonia la persistenza di una certa "abitudine di cercare

di giustificare a priori, partendo dal concetto di un determinato oggetto conoscitivo, definizioni e metodi” (Friedrich Jonas 1968, tr. it. 1975, volume secondo, p. 618). I problemi metodologici sono, innanzitutto, problemi di ricerca, ma, diversamente da quanto accade negli altri Paesi come gli Stati Uniti, “la discussione sul metodo non giova alla ricerca empirica, né serve allo scopo di far progredire la conoscenza oggettiva, ma soltanto a legittimare determinate posizioni a priori” (*ibidem*, p. 619). Si assiste, pertanto, ad una contrapposizione tra diversi autori di diversa formazione ed orientamento, tra i quali Ralf Dahrendorf, la cui concezione conflittualista della realtà sociale lo spinge a porsi criticamente verso lo struttural-funzionalismo d’oltreoceano, la cui ricezione in ambito tedesco, soprattutto da parte di quei sociologi che si considerano “*formali*” va alimentando maggiormente il dibattito, e – come già affermato in precedenza – il problema dell’avalutatività di weberiana memoria, affrontato in occasione del quindicesimo Congresso di sociologia tedesca tenutosi nel 1964 per celebrare il centenario della nascita dello studioso di Erfurt, che vede la partecipazione di autori quali Adorno, Marcuse, Parsons e Topitsch. Quest’evento costituirà l’occasione per riprendere il problema del ruolo del sociologo nei confronti delle scelte di natura etico-politica: se lo stesso Dahrendorf accusa Max Weber di non aver riconosciuto la responsabilità morale della sociologia di fronte al problema di un suo possibile impegno umanitario, vi sono autori come Renè König, che, pur essendo un fermo sostenitore dell’idea di scienza sociale intesa come ricerca scientifico-naturale fondata esclusivamente su procedimenti analitico-empirici, afferma la necessità di un impegno concreto a favore di un umanesimo attivo. Tale idea è sostenuta anche da un altro “*decano*” della sociologia tedesca quale Theodor Geiger, in cui si avverte lo sforzo, sin dai suoi scritti giovanili, di individuare connessioni tra fatti sociali ed un atteggiamento valutativo di stampo umanistico: tale umanesimo intellettuale si basa su un atto di fede verso la ragione umana, considerata come fattore di integrazione e risoltrice dei conflitti sociali.

L’idea di una sociologia come scienza orientata verso una “*teoria morale indiretta*” è fatta propria anche da Helmut Schelsky, il cui tentativo

di definizione trascendentale à la Kant della teoria sociologica dovrebbe fornire una spiegazione che sia capace di individuare le condizioni della libertà degli individui sociali, anche se una proposta simile – come hanno notato diversi autori – lascia parecchi punti interrogativi ai quali sembra non fornire una risposta adeguata. Tra questi autori c'è chi interpreta ultimamente la validità di un discorso etico a livello di “etica del discorso” (Cfr. Albrecht Wellmer, 1991, pp. 113–231) e di etica della responsabilità (Cfr. Karl-Ott Apel, 1990) e (William Rehg, 2011, pp. 115-139). Ma all'origine e al centro della controversia vi è anche il problema dello statuto logico della metodologia delle scienze sociali, che vede contrapposti diversi filoni di pensiero: il primo, facente capo al criticismo razionale di Albert, partendo dall'idea di scienza sociale come “*gioco linguistico*”, elabora una teoria della metodologia che sia esclusivamente analisi degli strumenti logico-linguistici che porti ad una legittimazione della funzione specialistica della sociologia stessa. Ma questo tentativo di rendere autonoma – sul piano dell'elaborazione teorica – la metodologia delle scienze sociali deve fare i conti col problema scottante della “*verità*” delle proposizioni enunciate: secondo Albert, anche se si ha la comprensione del senso delle asserzioni “*vere*” e “*false*”, non esiste un metodo per stabilire la loro validità oppure no, ma solo attraverso una costante critica dei postulati teorici ci si può avvicinare ad un'idea di verità intesa popperianamente come ideale regolativo. A creare parecchi dubbi, però, è l'idea di ricerca sociale come “*costruzione linguistica*”: se la logicità delle affermazioni – e quindi anche dell'intera costruzione logico-formale su cui si poggia – è assolutamente incontestabile, rimangono pesanti incertezze sulla significatività delle unità elementari del discorso stesso. Il secondo filone è quello facente capo ad Habermas, il quale, nei suoi lavori in cui riflette sul nesso tra processi conoscitivi ed interessi storico-concreti, oltre a criticare l'oggettivismo gnoseologico tipico delle scienze tradizionali, cerca di ricondurre i limiti scientifici e metodologici delle teorie della conoscenza neopositiviste ad un processo storico-sociale che ha come soggetto principale l'umanità stessa.

Agli occhi del filosofo e sociologo di Düsseldorf, la ricerca empirica si presenta come l'espressione di un processo cumulativo di

apprendimento da parte del genere umano, compiuto tuttavia nell'ambito dell'agire strumentale (Cfr. Jürgen Habermas, 1986, I). A questi, però, si contrappone la ricerca ermeneutica *stricto sensu*, intesa come frutto di una comprensione mediante l'interazione simbolicamente mediata: entrambi questi atteggiamenti conoscitivi sono il rispecchiamento di due "mondi della vita" (*Lebenswelt*, termine mutuato direttamente dalla fenomenologia di Husserl) ossia il lavoro e l'interazione, a sua volta rappresentazioni delle diverse configurazioni che può assumere la connessione tra conoscenza ed interesse. Anticipando gran parte delle riflessioni successive, l'autore assegna ai processi inter-soggettivi e comunicativi una funzione metodologica assai rilevante, in quanto consentono un'emancipazione pratica di fronte alle sempre più diffuse ideologie tecnocratiche di cui il positivismo ed i suoi sviluppi non costituirebbero altro che il frutto tangibile (su questo punto Cfr. Cristina Lafont, 1999). Alla fine tocca chiedersi a quali conclusioni abbia portato tale dibattito: sul piano procedurale, le ricerche compiute dalla "seconda generazione" dei sociologi critici in cui hanno cercato di invalidare sul piano empirico il metodo critico-dialettico analizzando il movimento operaio e studentesco negli anni della contestazione sessantottina è riuscito a produrre analisi politiche piuttosto soddisfacenti, nonostante la persistenza di varie difficoltà teorico-metodologiche dovute all'utilizzo di termini di evidente ascendenza idealistica e difficilmente traducibili sul piano della definizione procedurale quali totalità e dialettica. Sul piano teorico-concettuale, invece, ha consentito che le riflessioni avviate dai vari scienziati sociali sui fondamenti conoscitivi delle "scienze dello spirito" siano andate ad inserirsi in un momento caratterizzato da forte conflittualità sociale: in questo modo, partecipando come soggetti attivi all'interno di questo processo, vedono come elemento problematico proprio la loro attività scientifica. Perciò, lo stesso *Positivismustreit* tra analitici e dialettici non deve essere visto solamente come un confronto tra due diverse concezioni della logica e del metodo in sociologia, bensì l'espressione di una stagione caratterizzata sì da profonde spaccature politiche e sociali (il cui *zenit* si avrà con la contestazione studentesca del 1968) ma di cui loro stessi ne costituiscono parte attiva ed integrante.

3. La logica delle/nelle scienze sociali secondo Popper

Ad aprire i lavori del Congresso della Società tedesca di sociologia svoltosi a Tubinga nel 1961 è Karl Raymund Popper, il quale espone, sotto forma di ventisette tesi ed in maniera abbastanza chiara e sintetica, la sua visione della “*logica delle scienze sociali*”; partendo dal presupposto secondo cui la conoscenza scientifica parte da quello stato di tensione che va instaurandosi tra sapere ed ignoranza, pone all’origine del processo di ricerca la consapevolezza dell’esistenza di un problema (anche se non è specificato se di ordine teorico oppure pratico), *en pendant* con le sue ormai note posizioni deduttiviste e falsificazioniste: Egli sostiene che: “La conoscenza non comincia con percezioni o osservazioni o con la raccolta di dati o di fatti, ma comincia con problemi. Non c’è sapere senza problemi – ma neppure problema senza sapere” (Karl Popper 1961, tr. it. 1972, p. 106). Una volta postulata la centralità della “situazione problematica” nel processo di ricerca, il filosofo della scienza austro-inglese giunge all’enunciazione della sua tesi più importante intorno alla quale ruota tutto il discorso, ossia la definizione logico-epistemologica del metodo delle/nelle scienze sociali: quest’ultimo, come quello delle scienze naturali, si basa nella sperimentazione di tentativi di soluzione dei problemi stessi sottoponendoli ad una “critica oggettiva” (*sachliche Kritik*). Se “il metodo della scienza è dunque quello del tentativo (o idea) di soluzione, che viene controllato dalla critica più severa” (*ibidem*, p. 108), compito dello scienziato sociale, pertanto, sarebbe quello di individuare delle soluzioni che siano innanzitutto sottoponibili a critica, quest’ultima intesa come continuo tentativo di confutazione delle soluzioni stesse. Se quest’ultime resistono, devono essere accettate, ma soltanto in maniera provvisoria e *hic et nunc*, altrimenti, devono essere sottoposte ad ulteriori tentativi di falsificazione. L’oggettività della conoscenza scientifica non dipenderebbe dalla capacità del ricercatore stesso di assumere un atteggiamento obiettivo e scevro da qualunque condizionamento di tipo ideologico-soggettivo (è evidente che la critica sia rivolta alla teoria dell’avalutatività di Max Weber, anche se il nome di quest’ultimo non è affatto

menzionato), ma dall'adozione di una metodologia criticista il cui fondamento logico-epistemologico deve essere individuato proprio nella logica deduttiva, la quale, a sua volta, dovrebbe trovare il suo appoggio teoretico su una nozione di "verità oggettiva" che si contrappone al "relativismo storicista" della sociologia della conoscenza, disciplina verso la quale egli già ha sottoposto a feroce critica nel suo celebre *pamphlet* contro lo "storicismo" del 1945.

Polemizzando – seppur in maniera molto indiretta – contro le posizioni teoretiche weberiane, Popper sostiene, in maniera piuttosto paradossale, che il principio metodologico dell'avalutatività dello studioso è esso stesso un valore, poiché lo scienziato non può privarsi della sua umanità: "senza passione non si fa nulla, nella pura scienza meno che mai. L'espressione "amore per la verità" non è una semplice metafora (*ibidem*, p. 115). È piuttosto evidente che la "logica delle *scienze sociali*" deve far proprio il metodo della confutazione deduttiva già teorizzato nelle scienze naturali: partendo dalla constatazione effettiva di un determinato problema, il ricercatore sociale dovrebbe elaborare un processo di concettualizzazione delle/nelle soluzioni che deve essere continuamente sottoposto a tentativi di falsificazione empirica. La stessa logica deduttiva, in quanto strumento principale della critica, è considerata dall'autore come "la teoria della validità delle deduzioni logiche o del rapporto logico di conseguenza" (*ibidem*, p. 116): se le premesse di un ragionamento deduttivo sono valide, allora devono essere valide anche le conclusioni a cui si perviene. L'adozione di una logica formalizzata che privilegia i processi di teorizzazione ed assiomatizzazione rispetto a quella induttiva – inferenza che privilegia il momento dell'osservazione empirica in quanto punto di partenza della spiegazione scientifica – spinge lo stesso autore ad identificare la teoria della scienza in generale con la logica deduttiva stessa, il cui fine principale è la costruzione di sistemi esplicativi di tipo congetturale che siano in grado di tentare di risolvere problemi scientifici, e pertanto facilmente sottoponibili alla critica razionale. E come se non bastasse, quest'ultima finisce con l'essere identificata con quella dei sistemi formalizzati ed assiomatici elaborati dal logico e matematico polacco Alfred Tarski,

autore dal quale riprende l'idea di verità come “*ideale regolativo*” e non come concetto ipostatizzato fondato sulla tomistica *adaequatio rei intellectus*. Questi, secondo Popper, “è riuscito a spiegare, nel modo più semplice e convincente che si possa pensare, in che cosa consiste la coincidenza di una proposizione coi fatti. Ma questo era appunto quel compito la cui disperata difficoltà ha condotto al relativismo scettico – con conseguenze sociali che posso fare a meno di descrivere qui” (*ibidem*, p. 118).

Se la verità è qualcosa che non può essere colta nella sua totalità, è possibile quindi una spiegazione scientifica che sia in grado di fornire risultati oggettivamente validi? Nell'affrontare questa delicata *quaestio*, il rimando non può che essere a quel modello esplicativo meglio conosciuto come “*nomologico-inferenziale*” elaborato sin dagli anni '40 del '900 insieme a Carl Gustav Hempel secondo cui l'oggetto che si vuole spiegare (noto come *explanandum*) è il risultato di una connessione causale tra il sistema teorico (*explanans*) e le sue condizioni iniziali, perciò all'origine di tutto vi sarebbe un procedimento inferenziale di tipo deduttivo che instaura un nesso di relazione causale tra teoria esplicativa ed oggetto della spiegazione. Pertanto, conclude sommariamente l'autore che: “Lo schema logico che sta alla base di ogni spiegazione consiste perciò in un ragionamento logico deduttivo in cui le premesse consistono nella teoria e nelle condizioni iniziali e la conclusione è l'*explicandum*” (*ibidem*, p. 118). Solo una volta definita concettualmente la logica della conoscenza scientifica in generale, è possibile analizzare i fondamenti logico-conoscitivi delle scienze sociali: “non c'è nessuna scienza che consista nella pura osservazione, ci sono scienze che teorizzano in modo più o meno consapevole e critico. Ciò vale anche per le scienze sociali” (*ibidem*, p. 120). Ricollegandosi a quanto già sostenuto nei suoi scritti degli anni '40 del secolo XX, l'autore, nel condannare qualsiasi spiegazione tipica di un certo riduzionismo psicologista che pretende di esaurire la complessità del sociale riconducendola ai meccanismi della *psiche* umana, auspica una piena autonomia della sociologia rispetto alla psicologia stessa: anche se il punto di partenza dell'analisi sociologica rimane sempre l'agire sociale, l'obiettivo è quello di fornire una

spiegazione adeguata degli effetti indesiderati e contro-intenzionali delle azioni stesse, richiamandosi pertanto a quel modello esplicativo largamente diffuso nell'economia politica di tipo liberale teorizzato dal suo amico e collega Friedrich Von Hayek. Perciò, la “*logica della situazione*” è l'unico sistema in grado di fornire una comprensione oggettiva delle azioni individuali, rifiutando aprioristicamente i fattori psicologici e stabilendo un rapporto di corrispondenza tra l'azione e la situazione in cui essa ha avuto origine: tali spiegazioni devono risultare, sul piano della formalizzazione assiomatica, più semplici e schematiche possibile, in modo tale che possano essere facilmente falsificate e pertanto anch'esse sottoposte alla discussione mediante l'utilizzo della ragione critica.

Come si legge nella sua venticinquesima tesi, “Una scienza sociale basata sul metodo della comprensione oggettiva può essere sviluppata indipendentemente da tutte le idee soggettive o psicologiche. Essa è caratterizzata dal fatto di analizzare la situazione dell'uomo che agisce sulla base della situazione, senza bisogno di sussidi psicologici. La comprensione “oggettiva” consiste nel vedere che l'azione corrisponde oggettivamente alla situazione” (*ibidem*, p. 121). E ancora:

“Il metodo dell'analisi della situazione è, dunque, un metodo individualistico, ma non un metodo psicologico, poiché esclude per principio i fattori psicologici, e li sostituisce con elementi della situazione di carattere oggettivo” (*ibidem*, p. 121). Non bisogna dimenticare, inoltre, che la “*logica situazionale*” deve presupporre l'esistenza di un mondo fisico e di un mondo sociale: se il primo è sfera di competenza delle scienze naturali, quest'ultimo, invece, è caratterizzato dalla presenza delle istituzioni sociali, che determinano il carattere delle azioni compiute all'interno dell'ambiente sociale, anche se c'è da precisare che queste non agiscono di vita propria ma sono il prodotto delle azioni involontarie dei soggetti sociali. Ma qual è la logica delle scienze sociali? Pur non dimenticando gli aspetti critici e fallibilisti, essa finisce con l'identificarsi con un sistema logico-deduttivo altamente formalizzato, il quale, prendendo come punto di partenza l'analisi dell'agire individuale, sia in grado di spiegare la genesi e lo sviluppo delle istituzioni stesse sembra essere un dato

di fatto inconfutabile. Lo stesso Popper conclude il suo breve intervento ribadendo uno dei capisaldi della sua filosofia della scienza, vale a dire: “Poiché sebbene non possiamo giustificare razionalmente le nostre teorie e non possiamo dimostrare la loro probabilità, possiamo però criticarle razionalmente. E possiamo distinguere le migliori dalle peggiori” (*ibidem*, p. 123).

Se al momento volessimo tirare le somme dalla relazione dell'epistemologo viennese, ciò che emergerebbe senza alcun dubbio è che non si farebbe altro che riproporre in forma piuttosto sintetica – per non dire sbrigativa – quanto già teorizzato nella sua celebre opera del 1934 sulla conoscenza scientifica in generale e nelle opere nell'esilio anglo-sassone sulla conoscenza sociologica e la teoria delle istituzioni sociali. Inoltre, Popper ha cercato di esporre le sue argomentazioni sotto forma di ventisette tesi con l'obiettivo di facilitare al secondo relatore (Theodor W. Adorno) la possibilità di formulare in maniera più drastica possibile le sue controdeduzioni; ma nonostante ciò, successivamente cercherà di prendere nettamente le distanze da un coinvolgimento diretto con gli esponenti della teoria critica della società, nei confronti dei quali ha sempre nutrito scarsa considerazione intellettuale, vuoi per il carattere oscuro ed enigmatico delle loro teorizzazioni, vuoi per il loro continuo richiamo a categorie concettuali di derivazione hegeliana o marxiana, da questi ritenute assolutamente irrazionali e prive di fondamento scientifico, come dimostrano le sue celebri critiche epistemologiche a quei concetti di totalità e dialettica tanto cari ai teorici critici. Ma un elemento fondamentale che merita di essere qui menzionato è che le premesse gnoseologiche da cui parte Popper hanno un obiettivo ben preciso, ossia decostruire quell'empirismo sociologico di matrice positivista, che pone il processo di teorizzazione in posizione subalterna rispetto ai momenti dell'osservazione e della raccolta del materiale empirico; ciò che potrebbe risultare interessante è che anche la relazione successiva di Adorno, come si vedrà nel prossimo paragrafo, parte dalle stesse premesse, pur pervenendo a soluzioni completamente antiteti- che rispetto a quelle del filosofo della scienza viennese.

4. La logica delle/nelle scienze sociali secondo Adorno

Com'è facilmente intuibile, la relazione di Popper si sofferma soltanto sugli aspetti puramente teoretici e speculativi della conoscenza sociologica quali la logica deduttiva e la spiegazione causale mediante il "modello nomologico-inferenziale", gettando le basi epistemologiche di quel razionalismo critico che troverà in Hans Albert la più ampia applicazione nell'ambito delle scienze sociali. Per il filosofo Adorno, come si è già cercato di spiegare nella Prima parte, la discussione sui fondamenti logico-gnoseologici della metodologia delle scienze sociali non è altro che la prosecuzione della vecchia polemica instaurata quasi trent'anni prima dal suo amico e collega Horkheimer nei confronti del neopositivismo logico e della sociologia weberiana, come egli stesso lascia sottintendere nella sua lunga introduzione alla raccolta dei saggi ed interventi che hanno caratterizzato la "*disputa sul positivismo*". Tuttavia, cosa intendesse Adorno per "logica delle scienze sociali", è già facilmente intuibile in alcuni suoi interventi ed articoli in cui questi, inserendosi nel più ampio dibattito sul metodo sociologico allora in atto nell'ambiente accademico tedesco, espone il suo modo di intendere la sociologia ed il suo rapporto con la ricerca empirica, manifestando ampia preoccupazione per una riduzione del metodo sociologico ad un uso acritico delle tecniche di ricerca, come dimostra in un breve intervento scritto insieme all'amico e collega Horkheimer, dove si afferma: "Il pericolo della riduzione della sociologia a semplice tecnica, il cui metodo resta separato dall'interesse per il vero oggetto della scienza, non discende da un qualche sviluppo obiettivo interno alla scienza stessa ma dal carattere di quel suo oggetto e dalla condizione fatta dalla sociologia all'attuale società" (Theodor W. Adorno e Max Horkheimer 1953, tr. it. 1966, p. 143).

Solo mediante l'unità della fase di concettualizzazione teorica con la prassi di ricerca è possibile la salvezza della/nella ricerca sociologica da qualsiasi irrigidimento verso lo specialismo tecnico. Tali argomentazioni verranno riprese ed approfondite ulteriormente dal solo Adorno in un saggio del 1957 dal titolo *Sociologia e ricerca empirica*,

che costituisce un punto di riferimento fondamentale per la relazione di quattro anni dopo. Anche in questo caso, l'attenzione si concentra sul rapporto tra elaborazione teorica e prassi di ricerca: ribadendo l'esistenza di un profondo legame intercorrente tra speculazione filosofica e concettualizzazione sociologica, oltre a difendere l'indispensabilità del momento di riflessione teoretica da qualsiasi pretesa universalistica di metodologismo formalizzante, l'autore muove una severa critica a quella ricerca sociale empirica che pretende di rifarsi ai metodi delle scienze naturali e rivendica una superiorità rispetto all'oggetto d'indagine. In tal modo, l'oggettività della ricerca empirica tradizionale s'identifica esclusivamente con quella dei metodi, finendo per trascurare l'oggetto stesso, per cui si afferma: "L'oggettività sociale, la totalità delle relazioni, delle istituzioni e delle forze entro la quale gli uomini agiscono, è sempre stata ignorata, o al massimo trattata come accidentale dai metodi empirici: questionario, intervista, e ciò che può comunque risultare dalla loro combinazione" (Theodor W. Adorno 1957, tr. it. 1972, p. 87).

L'administrative social research tipica di un certo empirismo e neopositivismo sociologico di matrice anglo-sassone, proclamando inesorabilmente la superiorità delle/nelle tecniche di ricerca sull'oggetto, corre il rischio d'imbattersi in una situazione paradossale, ossia di cadere in una sorta di circolo vizioso in cui si pretende d'indagare una cosa attraverso uno strumento di ricerca che definisce la cosa stessa. Inoltre, questa maniera di intendere la ricerca sociologica, fondata su un "*naturalismo metodologico*" scienista e vetero-positivista, deve poggiare in maniera aprioristica su un modello di società come qualcosa di strutturalmente coeso ed omogeneo, negando l'esistenza delle contraddizioni e dei conflitti, rischiando di diventare peraltro la legittimazione ideologica del "*mondo amministrato*". Perciò, la ricerca sociale stessa, pena la sua stessa sopravvivenza, deve innanzitutto prendere atto di essere parte di un processo di riflessione gnoseologica che le consente di andare oltre la semplice riproduzione, classificazione e descrizione dell'esistente, ma soprattutto deve tener conto che la sociologia stessa è una scienza strutturalmente eterogenea caratterizzata da profonde differenze categoriali, nonché del carattere

conflittuale ed antagonistico della società stessa. Come si legge in un passo successivo di rilevante importanza, “La ricerca sociale scambia, allora, l’epifenomeno, ciò che il mondo ha fatto di noi, per la cosa stessa. Nel suo modo di procedere si cela una premessa che non dovrebbe essere tanto dedotta dalle esigenze del metodo, quanto dalla situazione della società, e cioè in forma storica. Il metodo reificante postula la coscienza reificata delle persone prese in esame” (*ibidem*, p. 90).

I dati di fatto oggetto d’indagine della ricerca empirica non devono essere considerati come una “*realtà ultima*” alla quale pervenire attraverso metodi d’indagine altamente formalizzati ma, in quanto mediati dalla società, come la maschera dietro la quale si nasconde la complessità dei rapporti sociali soggiacenti: “È perciò che allo sviluppo dei metodi indiretti è affidata, per principio, la possibilità che la ricerca sociale empirica vada oltre la semplice constatazione e preparazione dei fatti di superficie. Il problema gnoseologico del suo sviluppo autocritico resta quello che i fatti accertati non rispecchiano fedelmente i rapporti sociali sottostanti, ma formano insieme il velo sotto cui essi si nascondono” (*ibidem*, p. 102). La metodologia auspicata non solo deve fungere da “critica dell’ideologia”, ma deve far propria una prospettiva realista che tenga conto della pluralità e del carattere stratificato dei piani d’indagine. Tutto ciò sarebbe possibile solo attraverso una sua integrazione con la riflessione speculativa: se quest’ultima “non viene assolta, o viene repressa, e cioè si limita alla semplice riproduzione dei fatti, tale riproduzione è sempre la falsificazione dei fatti, la loro trasformazione in ideologia” (*ibidem*, p. 103).

Nella relazione al Congresso di Tubinga, Adorno non fa altro che rifarsi a queste precedenti riflessioni, come dimostra una delle sue argomentazioni principali, ossia la rivendicazione del primato del modo concreto di agire della sociologia rispetto alla dimensione logico-concettuale. Secondo costui Popper, nel focalizzare l’attenzione sugli aspetti analitici ed assiomatici e preoccupandosi più di voler fornire una spiegazione coerente sul piano logico-formale e sintetica del fenomeno in questione anziché definire la struttura della società, ignora la minaccia dovuta al pericolo, da parte della scienza sociale

stessa, di non poter più riconoscere il proprio oggetto: “La società è contraddittoria eppure determinabile (Bestimmbar); è razionale e irrazionale insieme, è sistematica e irregolare, è cieca natura ed è mediata dalla coscienza. Di questo deve tener conto il metodo della sociologia. Altrimenti finisce, per zelo puristico contro la contraddizione, nella contraddizione più fatale: quella fra la sua struttura e la struttura del suo oggetto” (Theodor W. Adorno 1961, tr. it. 1972, p. 126). Eppure, se la società è aprioristicamente contraddittoria, come è possibile costruire un discorso scientifico su di essa? Egli cerca di superare questa impasse richiamandosi al concetto di totalità: come ribadito più volte in questo lavoro, essa non deve essere intesa come qualcosa di astratto e metafisico (così come originariamente concepita da Hegel), né tantomeno come sistema organico ed unitario secondo le riflessioni avanzate dallo struttural-funzionalismo di Talcott Parsons, bensì come quell’orizzonte teorico-concettuale all’interno del quale ogni singolo fenomeno che scaturisce dall’osservazione empirica assume un suo preciso significato, oltre che una sua rispettiva collocazione: “L’interpretazione (Deutung) dei fatti guida alla totalità, senza che questa sia essa stessa un fatto. Non vi è nessun fatto sociale che non abbia il suo posto e il suo significato in quella totalità” (Theodor W. Adorno, 1968, cit., p. 21).

Rifiutando sia qualsiasi trascendentalismo che qualsiasi ipostatizzazione ontologica, si afferma che: “la totalità sociale non conduce affatto una vita propria, al di sopra di quella che ciò essa raccoglie e di cui essa consiste. Si produce e si riproduce attraverso i suoi singoli momenti. Molti di questi conservano una relativa autonomia, che le società totalitarie primitive o non conoscono, o non tollerano. Ma come quel tutto non deve essere separato dalla vita, dalla cooperazione e dall’antagonismo dei suoi elementi, così, viceversa, nessun elemento può essere compreso (neppure limitatamente al suo funzionamento) senza considerare il tutto, che ha la sua essenza nel movimento del singolo stesso” (Theodor W. Adorno, 1961, cit., p. 127). La totalità, pertanto, in quanto categoria critica perché animata dalla critica dialettica, può essere conosciuta solo cogliendo quella relazione di reciprocità che va instaurandosi tra singolo evento e sistema

generale globale: tuttavia, è importante precisare che essa svolge una funzione esclusivamente euristica e costituisce il fondamento gnoseologico di qualsiasi concettualizzazione scientifica. Perciò, la conclusione a cui perviene è la seguente: “Senza l’anticipazione di quel momento strutturale, del tutto, che non si lascia quasi mai tradurre in osservazioni particolari adeguate, nessuna singola osservazione potrebbe trovare il suo posto e il suo valore” (*ibidem*, p. 127).

Ma quello che preme soprattutto ad Adorno contestare a Popper è che quest’ultimo non è in grado di cogliere il problema della reificazione, ossia l’autonomizzazione dei processi logico-gnoseologici rispetto a quelli storico-sociali, andando ad indicare quell’atteggiamento di mera accettazione della datità logico-sociale basata sul rifiuto di qualsiasi condizionamento ideologico operato dalle strutture della società: quella che l’epistemologia di derivazione neopositivista ed empirista definisce “oggettività” della società stessa non sarebbe altro che la sua reificazione, in quanto non riconosce la compenetrazione dialettica tra processi logico-conoscitivi e processi sociali. Richiamandosi alla critica mossa qualche anno prima alla gnoseologia fenomenologica di Husserl, Adorno sostiene infatti che “nessuna dottrina dell’assolutismo logico ha il diritto di decretare che i fatti ubbidiscono a principi logici che traggono la loro pretesa di validità dalla loro purezza, dall’eliminazione di qualsiasi elemento contenutistico” (*ibidem*, p. 129). Per lui, “I metodi non dipendono dall’ideale metodologico ma dalla cosa” (*ibidem*, p. 130); per questo motivo, sia la tendenza a considerare i metodi come autonomi rispetto all’oggetto che la “feticizzazione” della conoscenza scientifica sono da ritenersi espressioni del carattere reificato della società stessa. La logica deduttiva è destinata a fallire in quanto teoria della conoscenza concepita aprioristicamente nonché fautrice di un’idea riduttiva di critica che sembra negare alla sociologia quel rimando al concetto di totalità di cui essa stessa ha bisogno, pena la sua sopravvivenza: “I fatti non sono, nella società, la realtà ultima, in cui la conoscenza troverebbe il suo fondamento e criterio, perché sono mediati attraverso la società. Non tutti i teoremi sono ipotesi; la teoria è lo scopo, non il veicolo della sociologia” (*ibidem*, p. 132). La critica stessa non

può essere ridotta a mera confutazione di un'ipotesi congetturale: all'origine di tale equiparazione vi sarebbe, da parte di Popper stesso, una sorta di atteggiamento fideistico nella scienza organizzata come unica depositaria della verità. Ma non tutte le concettualizzazioni teoriche possono essere sottoposte ai controlli sperimentali: "Nessun esperimento potrebbe mai provare la dipendenza di ogni singolo fenomeno sociali dalla totalità, poiché il tutto che preforma i fenomeni sperimentabili a sua volta non può essere mai oggetto di sperimentazione particolare" (*ibidem*, p. 133).

Il momento della riflessione speculativa è d'importanza vitale nella conoscenza sociologica, così come la dimensione della critica, la quale non deve limitarsi soltanto alla sfera formale dell'auto-riflessione critica, ma deve essere *in primis* critica dell'oggetto sociologico, quindi critica della società. Un altro punto saliente della critica della relazione del filosofo della scienza austro-inglese è legato al principio metodologico dell'avalutatività: tuttavia, anche se quest'ultimo riconosce il fatto che essa stessa, paradossalmente, è un valore, e che è impossibile una conoscenza pura e scevra da giudizi ideologico-normativi, non riesce a cogliere che l'origine dei valori stessi è esclusivamente sociale in quanto deriva dal rapporto di scambio tipico della "società industriale avanzata": "Il concetto di valore si è formato nel rapporto di scambio, è un essere-per-altro. In una società in cui tutto è diventato tale, e cioè fungibile [...], questo per-altro si è magicamente trasformato in un "in-sé", in qualcosa di sostanziale, e come tale è diventato falso, e si è adattato a colmare quel vuoto doloroso a favore degli interessi dominanti" (*ibidem*, p. 138). Qualunque epistemologia che voglia separare la sfera normativa da quella descrittiva è falsa nel senso che la stessa "libertà dai valori" è un prodotto della reificazione stessa: "Una coscienza scientifica della società che si compiace della propria avalutatività manca la cosa allo stesso modo di quella che si richiama a valori più o meno imposti o arbitrari; se si acconsente all'alternativa, si finisce per cadere in antinomie" (*ibidem*, p. 139).

La conclusione alla quale perviene Adorno è che la conoscenza sociologica non può che essere normativa e valutativa, in quanto possiede già nella sua struttura quello slancio verso il dover essere

(*Sollen*) che traspare mediante la critica sociale dell'esistente, dal momento che la sociologia è innanzitutto teoria sociale critica il cui presupposto è il carattere antagonistico del suo oggetto d'indagine, evidenziando come: "la rinuncia della sociologia ad una teoria critica della società ha il carattere di rassegnazione: non si osa più pensare il tutto perché si deve disperare di trasformarlo" (*ibidem*, p. 142). Infine, l'intervento si conclude auspicando la vera funzione che dovrebbe svolgere la conoscenza sociologica, ossia la demitizzazione della scienza sociale, vale a dire una sua depurazione da qualsiasi pretesa di voler assurgere a conoscenza universalmente valida. Se si volesse fare un confronto tra i due interventi si può facilmente individuare che, nonostante le forti divergenze tra i due autori – le cui origini hanno origine dalla diversa formazione culturale dalla quale provengono, ossia il neopositivismo logico per il primo, l'idealismo ed il marxismo per il secondo – si possono rilevare opinioni convergenti: *in primis*, è evidente che entrambi sono concordi nell'individuare la presenza di una "situazione problematica" all'origine del processo di ricerca, rifiutando qualsiasi logica induttiva che pone invece la base empirica come punto di partenza della metodologia scientifica (e quindi sociologica): tuttavia, il pensatore francofortese mette in guardia il suo interlocutore dal rischio di una sua dogmatizzazione ed assolutizzazione che ne potrebbe scaturire, in quanto il problema è visto soltanto come teorico e gnoseologico, trascurando pertanto la dimensione pratica ed empirica legata all'oggetto d'indagine. Inoltre, un altro punto sul quale può essere constatata una certa "*affinità elettiva*" è la centralità della dimensione critica nella metodologia di ricerca, anche se è concepita in maniera completamente differente, dal momento che il primo la intende come confutazione e falsificazione di un sistema teorico deduttivo mediante il ricorso ad una "*critica oggettiva*", il secondo invece non fa che ricollegarsi al concetto di derivazione hegeliana di "*negazione determinata*", vale a dire come possibilità di un trascendimento della realtà esistente. Un altro aspetto sul quale i due intellettuali sembrano trovare un punto d'intesa è nella critica di quelle teorie della conoscenza di tipo scienziata secondo cui l'oggettività della scienza s'identifica con la correttezza dei

metodi adottati dal ricercatore: in questo modo – notano entrambi – la validità del processo di ricerca si riduce sostanzialmente ad un processo soggettivo fondato su basi esclusivamente solipsiste, poiché tutto si riconduce inesorabilmente all’abilità dello scienziato nell’individuare un metodo d’indagine che pervenga a risultati attendibili. Eppure, anche se le loro conclusioni evitano di approdare a quel relativismo gnoseologico tipico di gran parte della “*sociologia del sapere*” le divergenze epistemologiche emergono in maniera più che manifesta quando il secondo arriva addirittura a rifiutare la categoria stessa di “*oggettività*”, considerata come l’espressione del carattere reificato della struttura della società.

Entrambi, inoltre, sembrano mostrarsi concordi nel sottolineare il carattere contraddittorio della società, ma finiscono per approdare su fronti divergenti poiché il primo vede nella contraddizione il continuo superamento delle certezze a cui è sottoposta la conoscenza scientifica, il secondo invece la concepisce come un elemento strutturale della sociologia stessa, poiché “denuncia una negatività imminente alla totalità sociale, rispetto a quelle “parti” che assume e consuma all’interno di quelle dinamiche coercitive” (Emmanuele Morandi, 2007, p. 122). Infine, *last but not least*, entrambi concordano nel negare alla psicologia lo *status* di scienza sociale fondamentale, rifiutando pertanto qualsiasi psicologismo sociologico, riconoscendosi sull’assunto che i soggetti sono influenzati dalla società, e quest’ultima è, a sua volta, prodotto dell’agire umano. Eppure, nonostante la ricchezza dei contenuti e la molteplicità degli argomenti trattati, “nella discussione è mancata, in genere, quell’intensità che sarebbe stata adeguata alle divergenze effettivamente presenti” (Ralph Dahrendorf, 1961, tr. it. 1972, p. 145); lo stesso Adorno, nella sua lunga introduzione al volume che raccoglie gli interventi che hanno caratterizzato il *Positivismusstreit*, ha dovuto ammettere che “Nessuno dei due riuscì a operare un trapasso alla sociologia in quanto tale. Molte cose che dissero si riferivano alla scienza in generale. Una certa dose di cattiva astrattezza è presente in ogni teoria della conoscenza, anche nella sua critica” (Theodor W. Adorno 1968, cit., p. 10). Oltre alla già sopramenzionata diffidenza che Karl Popper

nutriva nei confronti dei “*francofortesi*” e dei loro orientamenti teorici un altro fattore determinante è stata la scarsa attenzione mostrata da gran parte dei sociologi tedeschi per i contenuti della discussione. Non a caso, molti dei partecipanti hanno lamentato la scarsa attenzione, da parte dei due relatori, verso i problemi metodologici di una sociologia che conduca soprattutto ricerca empirica: lo stesso si potrà dire, come si vedrà nel capitolo successivo, sull’atteggiamento di gran parte della sociologia italiana nei confronti della discussione tra i due intellettuali. Il successivo intervento di Jürgen Habermas, col suo tentativo di fondare una teoria della scienza su basi critico-dialettiche ed orientata in senso socio-antropologico, con la critica a Popper di positivismo e la seguente reazione dell’allievo Hans Albert, darà origine alla vera e propria “*disputa sul metodo*” che passerà alla storia del pensiero sociologico come *Positivismusstreit*.

5. L’“*epistemologia dialettica*” e la critica di Albert

Molti intenti degli autori contemporanei riflettono e ampliano la teoria critica della Scuola di Francoforte riformulata dopo la Seconda Guerra Mondiale da Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas e altri. Essi si occupano più che altro della teoria critica della Scuola di Francoforte pressappoco dal momento in cui la svolta pragmatica è diventata una fonte più ricca di analisi critica e allo stesso tempo socialmente e politicamente più efficace. I vari interessi riguardano la teoria sociale e le basi razionali della comunicazione (Cfr. Joseph Heath, 2001) comprese le questioni fondamentali sollevate dalla svolta pragmatica stessa; di seguito si esaminano le concezioni di autonomia e il sé e anche la teoria politica, concentrandosi sui problemi derivanti dal pluralismo socioculturale. Questi obiettivi da dover descrivere forniscono una panoramica degli ultimi sviluppi della teoria critica della Scuola di Francoforte in quanto questa risponde alle sfide del pragmatismo e del pluralismo sociale (Cfr. William Rehg and James Bohman, 2001. I-III). Tutta una serie di problematiche si spingono ad una discussione dell’approccio habermasiano dell’etica

del discorso (Cfr. William Rehg, 2003, pp. 83-100; 2004, pp. 26-40) e della versione contestualistica della teoria dell'argomentazione (Cfr. William Rehg, 2009) nonché di esiti che concernono aspetti controversi della/nella comunicazione (Cfr. Seyla Benhabib e Fred Dallmayr, 1990) e la dialettica della razionalizzazione in rapporto alla secolarizzazione moderna e alla esistenza di una identità post-tradizionale (Cfr. su questo punto, Jürgen Habermas, 1984, pp. 229-249). Di fatto, riferiti al tempo dello sviluppo della controversia sul metodo nella teoria critica, andrebbe notata la qualificante visione prospettica degli autori implicati, fino, appunto, alle posizioni di Habermas e alla critica contestualizzata di Hans Albert. Descrivere il passato si rende a volte più fruttuoso che leggere il presente.

Infatti, a riprendere il dibattito sui fondamenti logico-gnoseologici delle scienze sociali è Jürgen Habermas, il quale, in un saggio scritto in occasione del sessantesimo compleanno del suo maestro Adorno, ne riprende le argomentazioni principali, portandole ad un maggior livello di complessità epistemologica. Questi introduce il concetto di totalità, elemento mutuato dalla logica hegeliana, inteso, tuttavia, nel senso rigorosamente dialettico in quanto non riducibile alla somma delle sue parti, e non soggetto alle regole della logica formale. Al concetto funzionalistico di “*sistema*”, largamente diffuso nella sociologia orientata secondo i canoni dello Strutturalismo olistico, contrappone il concetto dialettico di totalità: “La differenza fra il sistema e la totalità nel senso che si è detto non può essere indicata direttamente: poiché nel linguaggio della logica formale dovrebbe essere dissolta, nel linguaggio della dialettica tolta e superata” (Jürgen Habermas 1963, tr. it. 1972, p. 154). Il limite principale del concetto di ‘sistema’ consiste nel fatto che esso funge esclusivamente a indicare formalmente la connessione interdipendente di funzioni, quest’ultime interpretabili come rapporti tra variabili del comportamento sociale: in questo modo, esso rimane completamente estraneo al campo di esperienza analizzato, così come le proposizioni che dovrebbero spiegarlo. Quanto ai procedimenti delle scienze empirico-analitiche, l’autore fa notare come queste, insieme alle regole di costruzione di teorie deduttive, possiedano elementi prescrittivi che

impongono di scegliere soltanto quelle proposizioni teoretiche che siano semplificate nel modo più facile possibile in modo da consentire di dedurre ipotesi che abbiano una corrispondenza sul piano empirico. Un tale “*isoformismo*” delle teorie al suo campo di applicazione, tuttavia, presuppone inderogabilmente una corrispondenza delle categorie d’indagine alle strutture della realtà d’indagine:

“Le teorie sono schemi ordinatori che costruiamo liberamente entro una cornice sintatticamente vincolante. Mostrano di poter essere utilizzate per un certo, particolare campo di oggetti, quando la molteplicità reale si accorda con esse” (*ibidem*, p. 155).

Ma il limite principale di un procedimento analitico-deduttivo starebbe nel rischio di trascurare la struttura dell’oggetto, insieme al problema della reificazione: se il metodo della sociologia deve assicurarsi la conformità delle sue categorie all’oggetto, deve però essere consapevole della presenza di relazioni reificate all’interno delle sue strutture teoriche. Nulla di nuovo finora, visto che già il filosofo Adorno aveva messo in luce questo aspetto nella sua dissertazione di due anni prima. A questo punto, com’è possibile l’adeguamento della teoria alla cosa, per consentire al metodo di poter avere una sua validità? La risposta è ovvia: attraverso il metodo dialettico, il quale, inquadrando il rapporto tra teoria ed oggetto all’interno di una riflessione dialettica, stabilisce una connessione con la “naturale ermeneutica del mondo della vita sociale”. In tal modo, a teorie rigorosamente ipotetico-deduttive subentra l’“esplicitazione ermeneutica del senso”, il cui vantaggio principale starebbe nell’elaborazione di teorie più flessibili e quindi maggiormente adattabili all’oggetto che si vuole analizzare. Insieme al rapporto tra teoria ed oggetto muta anche il rapporto tra teoria ed esperienza: mentre un procedimento scientifico di tipo empirico-analitico vede nell’osservazione controllata l’unica base empirica su cui fondare teorie scientifiche intersoggettivamente valide, la teoria dialettica della società, invece, respinge apertamente questa posizione, riconoscendo il ruolo determinante dell’ “esperienza pre-scientifica accumulata”, vale a dire di tutti quei fattori non riducibili in termini osservativi oppure non operazionalizzabili. Richiamandosi all’ultimo Husserl del “pre-scientifico

mondo della vita” (Lebenswelt) ed alla sociologia fenomenologica di Alfred Schutz – fautrice di un concetto di esperienza immune da qualsiasi riduzionismo neopositivistico a “proposizioni protocollari” accertabili sul piano della rilevazione empirica – Habermas rivendica la presenza di elementi soggettivi e pre-scientifici all’interno del processo di ricerca: la società come totalità, pertanto, va intesa come esperienza preliminare che orienta il processo di concettualizzazione e le sue diverse articolazioni. Poiché l’esperienza non può essere tradotta completamente nel linguaggio formale di una connessione ipotetico-deduttiva, il concetto funzionalistico di sistema, tuttavia, non può essere né verificato né confutato empiricamente, in quanto non basterebbe la semplice verifica di un gran numero di ipotesi a dimostrare che la struttura della società sia adeguata alla connessione funzionale che è data *a priori* come l’unico quadro analiticamente possibile: invece, “il concetto dialettico della società come totalità esige che gli strumenti analitici e le strutture sociali siano reciprocamente adeguati, come le ruote di un ingranaggio. L’anticipazione ermeneutica della totalità deve mostrare di possedere un valore non soltanto strumentale, deve, nel corso dell’esplicazione, dimostrarsi esatta – appunto come un concetto adeguato alla cosa stessa, mentre un reticolo predisposto può accogliere, nel migliore dei casi, la molteplicità dei fenomeni” (*ibidem*, p. 158).

Ora, se l’*adaequatio* tra teoria ed esperienza deve avvenire in maniera reciproca all’interno di una teoria dialettica della società che tenga conto dell’esperienza pre-scientifica attraverso una preliminare comprensione ermeneutica del “mondo della vita”, anche il rapporto tra teoria e storia deve essere concepito in una prospettiva totalmente diversa. Infatti i procedimenti analitici tradizionali, sempre secondo Habermas, si limitano soltanto a verificare allo stesso modo le ipotesi nomologiche (indipendentemente dal fatto che siano fenomeni naturali o storico-sociali), attenendosi ad un metodo generalizzante che consente di poter fare delle previsioni sui processi oggettivi; una volta effettuate delle “*prognosi condizionate*”, automaticamente si è in grado di spiegare l’evento stesso, che finisce con l’identificarsi con la spiegazione causale stessa. Lo stesso discorso varrebbe anche per le

scienze storiche: secondo l'epistemologia analitica – di cui Popper, secondo Habermas, ne è un esponente significativo, in quanto non riuscirebbe a rompere completamente il “cordone ombelicale” con l'empirismo logico – lo scopo non è dedurre leggi universali, ma limitarsi soltanto a spiegare i singoli eventi. Ma una teoria sociale critica, che si fa aperta sostenitrice della dipendenza dei singoli fenomeni dalla totalità, non può accettare una simile impostazione epistemologica, legata ancora ad un uso abbastanza restrittivo del concetto di “*legge*” che giunge perfino a negare l'esistenza delle leggi storiche. Infatti, l'ambito di validità delle leggi dialettiche è molto più ampio, in quanto non si limita semplicemente ad individuare singole connessioni tra fenomeni ubiquitari, ma si spinge oltre, dal momento che tende ad individuare quei rapporti di dipendenza dalla totalità della vita sociale; e, anche in questo caso, il richiamo alle tesi adorniane è più che evidente.

Tuttavia, l'elemento di originalità che contraddistingue Habermas dal suo maestro è l'introduzione, all'interno della teoria dialettica, dell'elemento ermeneutico-comprendente: se una sociologia orientata in senso critico-dialettico volesse pervenire a risultati oggettivamente validi, deve necessariamente richiamarsi ad un procedimento ermeneutico, il cui metodo *par excellence* – ossia la “*compreensione*” (*Verstehen*) del senso – se nelle scienze sociali tradizionali di tipo analitico svolge un ruolo puramente euristico, nel caso dell'autore in questione arriva perfino ad assumere una funzione costitutiva, divenendo il fondamento empirico dello stesso procedimento dialettico. Un esempio della applicabilità di questa visione delle/nelle scienze sociali è lo studio dei processi comunitari, laddove andrebbe ricordato che l'autore, comunque, è sempre stato impegnato a stabilire ambiti dove la conoscenza può essere riflessa in maniera da risultare un prodotto della socializzazione (Cfr. Jürgen Habermas, 1968, 1971). Il vantaggio di un procedimento simile è che consente di acquisire le sue categorie dal livello di consapevolezza della situazione che hanno gli attori sociali, stabilendo una connessione con lo “*spirito oggettivo*” (altra categoria di derivazione hegeliana) del “*mondo della vita sociale*”: “Il pensiero dialettico non elimina, semplicemente,

il dogmatismo della situazione vissuta ricorrendo alla formalizzazione, bensì supera, penetra al di sotto del senso soggettivamente presente percorrendo (per così dire) le tradizioni vigenti” (*ibidem*, p. 161).

Ma il metodo ermeneutico puramente soggettivo, nota Habermas, non può pervenire ad una comprensione oggettiva del senso se non tiene conto del momento *clou* della reificazione, pena il rischio di cadere in una sorta di “*ideologizzazione*” della dialettica stessa, dovuta alla tendenza, da parte dell’ermeneutica stessa, a considerare i rapporti secondo il senso soggettivo che essi stessi si attribuiscono. Il richiamo alle tesi del filosofo e sociologo di Francoforte sul Meno non solo è evidente per la centralità attribuita alla reificazione nei processi di concettualizzazione, ma anche al ruolo della sfera speculativa, in quanto istituisce un campo di tensione del possibile e del reale. Perciò la riflessione dialettica, nello stabilire un nesso tra comprensione ermeneutica e spiegazione causale tipica delle scienze analitiche, elimina quella scissione tra teoria e storia tipica della sociologia tradizionale, poiché consente una comprensione oggettiva del senso della storia evitando il rischio di un’ipostatizzazione teoretica e garantendo alle scienze sociali la possibilità di procedere in maniera sia sistematica che storica. Infine, l’autore passa in rassegna uno dei punti cruciali della sua riflessione, ossia l’analisi del rapporto tra scienza e prassi (distinta dalla tecnica, come già detto), indispensabile – a detta dello scrivente – se si vuole comprendere la produzione teorica successiva, soprattutto per quanto riguarda il nesso tra orientamenti gnoseologici ed interessi cognitivi soggiacenti.

Innanzitutto, ad essere contestata è la tesi largamente condivisa dai vari filosofi della scienza – tra questi pure Popper, soprattutto nella sua critica allo “*storicismo*” – secondo cui la storia debba procedere secondo i canoni della scienza sperimentale, ossia limitarsi soltanto alla spiegazione causale di singoli eventi; in questo modo, nota il giovane studioso, la stessa conoscenza storica finirebbe per svolgere una funzione meramente retrospettiva, in quanto non potrà mai essere applicata alla vita pratica. Eppure, all’interno dell’epistemologia scienziata la conoscenza di quelle ipotesi che siano state accertate empiricamente è fondamentale in quanto consentono di

effettuare “*prognosi condizionate*”, le quali, a sua volta, si traducono in raccomandazioni empiriche per una scelta di quei mezzi che siano il più possibile razionali rispetto a determinati fini. Se un discorso simile si applicasse anche nell’ambito della conoscenza sociologica *tout court*, è evidente il rischio di ridurre la sociologia a “scienza ausiliaria ai fini di un’amministrazione razionale” (*ibidem*, p. 163). Il limite principale di una scienza sociale orientata secondo criteri analitici è che le previsioni condizionate (e quindi tecnicamente utilizzabili) possono derivare soltanto da quelle teorie che fanno riferimento a situazioni isolate oppure facilmente ripetibili, ignorando quelle connessioni di interdipendenza più complesse e difficilmente riducibili a teorie che vogliano essere più semplificate e sintetiche possibile; perciò, i sistemi sociali: “sono situati in contesti di vita storica, non appartengono ai sistemi ripetitivi, per i quali sono possibili asserzioni empiricamente esatte” (*ibidem*, p. 164).

Eppure lo stesso Karl Popper – a detta di Habermas – nel voler attribuire alle prognosi condizionate elaborate dalle scienze sociali il compito di un’azione politica pianificata mirata alla realizzazione di una *società aperta* – non sembra voler escludere la possibilità di ricorrere, anche se a fini esclusivamente euristici, ad interpretazioni generali di grandi sviluppi storici, entrando, a questo punto, in contraddizione con la sua critica dello storicismo. All’origine di tutto, nota l’autore, vi sono diversi fattori: innanzitutto, vi è la pretesa, da parte della cosiddetta *tecnologia sociale*, di fondarsi su leggi generali che si considerano neutrali rispetto al divenire storico, oltre al loro tentativo di mantenersi in una dimensione di “*essere*” (*Sein*) rigidamente separata dal “*dover essere*” (*Sollen*). Tradotto in altre parole – e qui si giunge a toccare uno dei punti-chiave delle riflessioni dell’autore – il rapporto tra la scienza e le sue implicazioni pratiche si fonda sulla rigorosa distinzione tra fatti e decisioni, oltre che su una piena corrispondenza fini-mezzi aprioristicamente data. La teoria dialettica ha origine proprio dalla critica di tali assunti epistemologici, sostenendo la presenza di una discrepanza tra problemi pratici e realizzazione dei compiti tecnici, visto che una prospettiva del genere inquadra tale relazione all’interno di una cornice sociologica che pone

l'enfasi sui processi di dominio e manipolazione dei rapporti reificati. Ed è proprio su questi aspetti che insiste la sociologia critica, la cui peculiarità consiste proprio nella capacità di problematizzare sul suo stesso oggetto, evitando in tal modo il rischio, peraltro già paventato da Adorno, di una "feticizzazione della scienza". Il suo compito sarebbe praticamente quello di "esaminare inesorabilmente gli interessi che guidano la conoscenza, per vedere se la loro motivazione è immanente alla scienza, o invece ha solo un carattere immediatamente pratico" (*ibidem*, p. 165).

La dialettica stessa deve costituire il fondamento epistemologico della sociologia critica: se quest'ultima deve sottoporre a critica immanente i procedimenti delle scienze analitico-empiriche, la seconda, invece, deve costringere il razionalismo empirico a riflettere sui limiti dei suoi presupposti teorico-speculativi, in quanto "forma incompleta di razionalizzazione" (*ibidem*, p. 166). Un altro aspetto su cui Habermas focalizza la sua riflessione è legato al concetto di *avalutatività*, inteso però come dualismo di fatti e decisioni, al quale corrisponde la separazione epistemologica tra conoscenza e valutazione, nonché il principio metodologico di limitare l'analisi scientifica alla singola constatazione di uniformità empiriche nei processi naturali e storico-sociali. In effetti, la trattazione di tale concetto non appare in molti contributi moderni sull'autore, i quali preferiscono seguire un'altra direzione (Cfr. ad esempio Stephen K. White, 1989, 1995). Una simile concezione, fa notare l'autore, rischia di farsi portavoce di una prospettiva conoscitiva riduzionistica, in quanto solo la conoscenza scientifica è riconosciuta come l'unica forma legittima ed universalmente valida, escludendo in tal modo i problemi pratici della vita reale dall'attività scientifica ed ignorando – ennesimo richiamo ad Adorno – la problematica *quaestio* della reificazione: "L'avalutatività di ciò che è obiettivato dalla scienza sperimentale è un prodotto di questa reificazione allo stesso modo che lo sono gli stessi valori astratti dal contesto vitale" (*ibidem*, p. 181).

Ma una volta effettuata la scissione tra sfera assiologica e gnoseologica, la prima diviene oggetto delle diverse interpretazioni filosofiche, come l'etica oggettiva dei valori che assegna a quest'ultimi

un'esistenza autonoma in una prospettiva metafisico-trascendentale (vedi la fenomenologia di Max Scheler e Nicolai Hartmann), oppure la filosofia soggettiva dei valori (di cui Max Weber si farà portavoce), fautrice invece di un approccio fideistico-soggettivista, quindi irrazionalista. Eppure, anche se si volessero analizzare i giudizi di valore come se fossero sistemi assiomatici formalizzabili, nota Habermas, la sfera della decisione soggettiva rimane sempre un elemento imprescindibile. A questo punto, ad essere tirato in ballo è Karl Popper, la cui separazione tra conoscenza scientifica e prassi socio-politica, non solo è fortemente criticata in quanto legato ad una prospettiva epistemologica ancora legata ai canoni dell'epistemologia scienziata etichettata come positivista, ma il suo stesso razionalismo critico è considerato una forma di fideismo in quanto pone come fondamento della prassi razionale la fede nella ragione stessa: "Una volta che il positivismo può ammettere la ragione soltanto nella sua forma più particolare (come capacità di maneggiare correttamente regole logico-formali e metodologiche), esso può affermare l'importanza della conoscenza per una prassi razionale solo proclamando la propria "fede nella ragione" (*ibidem*, p. 170). All'origine delle riflessioni popperiane, pertanto, vi è il tentativo di difendere la prospettiva critico-razionalista dalle conseguenze irrazionalistiche della sua giustificazione decisionistica, per questo la sua professione di fede in una prassi politica orientata secondo la sua prospettiva criticista, si fonda sulla tesi – considerata piuttosto ingenua e grossolana – secondo cui gli uomini possono guidare il proprio destino nella misura in cui fanno uso delle tecniche sociali.

Ma la critica al filosofo della scienza austro-inglese non si limita soltanto al problema del dualismo fatti-decisioni: un altro punto-chiave è relativo al cosiddetto "*problema della base*", ossia il controllo empirico delle teorie. Come abbiamo già scritto nel primo capitolo, per Popper la base empirica non può essere il fondamento logico dell'esattezza delle proposizioni scientifiche, pertanto quest'ultime possono essere controllate solo mediante il ricorso ad altre proposizioni: sulla presa di distanza dall'induttivismo verificazionista del Circolo di Vienna, Habermas non ha dubbi; nonostante tutto, fa

notare che la proposta metodologica falsificazionistico-deduttiva porta a delle conseguenze imprevedibili. Se la validità delle proposizioni di base non può essere accertata empiricamente, è ipotizzabile che sia decisa in un contesto dove il criterio della scientificità lascia il campo alla sfera della scelta condivisa, e in questo caso fa notare come tutto il sistema epistemologico popperiano finisca per poggiarsi su una sorta di decisionismo intersoggettivo. Ma se questi riconosce la sfera della condivisione, ciò che ignora completamente è l'inserimento dello stesso processo di ricerca all'interno di un contesto che può essere spiegato soltanto in maniera ermeneutica: se la ricerca è un'istituzione di soggetti dalla cui reciproca interazione scaturisce la validità teoretica di un enunciato scientifico, è deducibile che il metodo dell'osservazione controllata per il controllo della validità delle ipotesi nomologiche presuppone irrimediabilmente una pre-comprensione ermeneutica di alcune regole sociali, perciò è di fondamentale importanza la comprensione preliminare del senso del processo di ricerca stesso, al fine di poter sapere a che cosa si riferisce la validità empirica delle proposizioni di base. Si ha, pertanto, un'interpretazione del processo di ricerca in senso pragmatistico, in quanto la validità empirica di una proposizione teorica dipende dal successo pratico, nonché da quel contesto intersoggettivo dove si forma la pre-comprensione ermeneutica, ignorata sia da Popper che dai filosofi della scienza analitici. In quest'ottica, anche il problema di weberiana memoria della scelta dei mezzi assume una nuova fisionomia, in quanto non deriva più dalla capacità prognostica delle teorie scientifiche, bensì dai metodi di controllo che si applicano all'oggetto d'indagine nel contesto lavorativo, il quale, a sua volta, è regolato proprio dall' "esplicitazione ermeneutica del senso". Un altro errore in cui cade la teoria analitica della scienza è la mancata consapevolezza della connessione tra il processo di ricerca e "mondo della vita sociale", la quale, all'interno di una prospettiva dialettica, è sempre presupposta in senso ermeneutico, così come il legame tra la validità empirica di un assunto teorico di base ed il sistema di aspettative che si definiscono socialmente all'interno di quel contesto, continuando a mantenere quell'atteggiamento di neutralità e purezza speculativa

che la spingono a porre sempre maggiore enfasi sull'avalutatività. Tale principio metodologico è dettato dalla necessità di occultare gli interessi tecnici soggiacenti alle scienze sperimentali, oltre che un prodotto di quella reificazione che le contraddistingue, in quanto vi è la mancata consapevolezza della compenetrazione dialettica tra la loro struttura logico-gnoseologica e la struttura sociale, dominata dai rapporti di scambio.

Anche in questo punto l'ombra del maestro Adorno è più che manifesta, ma Habermas va oltre tale impostazione, dimostrando come all'origine della *Wertfreiheit* vi sia, da parte della teoria della scienza tradizionale, un senso di indifferenza – per non dire di estraneità – nei confronti della prassi del mondo vitale: “Il postulato dell'avalutatività dimostra che i procedimenti analitico-empirici non possono prendere conoscenza del nesso di vita pratico in cui oggettivamente stanno” (*ibidem*, p. 182). I valori, pur restando una componente ineliminabile nella conoscenza scientifica, hanno la loro origine né in un mondo metafisico, né tantomeno in un atto di fede soggettivo, ma nel rapporto dialettico che va instaurandosi tra la sfera descrittiva e normativa, e la mancanza di tale consapevolezza impedisce ad una teoria scientifica di riflettere sul suo oggetto d'indagine, tesi peraltro già sostenuta da Max Horkheimer già nei primi anni Trenta del '900 in polemica con Otto Neurath e la sua Scuola. Ma anche in questo punto Habermas si spinge oltre, identificando l'avalutatività con la validità oggettiva delle asserzioni, precisando, tuttavia, che essa è possibile soltanto limitando l'interesse conoscitivo alla sfera tecnica: richiamandosi alla critica mossa allo schema finezza elaborata da Weber dal sociologo svedese Gunnar Myrdal – secondo cui tale modello esplicativo è del tutto inadeguato alla prassi sociale e che deve essere integrato con un'interpretazione programmatica delle varie prognosi condizionate dalle quali poter trarre raccomandazioni tecniche – l'autore sottolinea la presenza di un legame normativo tra processo di ricerca ed agire pratico nel “*mondo della vita*” che non può non condizionare la formazione delle teorie scientifiche e – in questo caso – sociologiche, nonché il contributo determinante offerto dalla pre-comprensione nella scelta dei principi

teorici che dovrebbero orientare il processo di ricerca. E dove il metodo tradizionale di tipo analitico non riesce ad individuare gli interessi cognitivi di tipo tecnico soggiacenti le teorie formalizzate, il metodo dialettico, nell'attuare una riflessione sugli interessi stessi e concependo l'analisi come autocoscienza critica del processo analizzato, consente l'emancipazione delle scienze sociali dalle forme di controllo tecnocratiche sui processi oggettivati. Conclude l'autore: "Solo così le scienze sociali possono liberarsi dall'illusione gravida di conseguenze pratiche, che il controllo scientifico delle sfere sociali, col risultato dell'emancipazione da una costrizione di tipo naturale, sia possibile, nella storia, nello stesso modo e con gli stessi mezzi di un potere di controllo tecnico scientificamente prodotto che esiste già realmente nei confronti della natura" (*ibidem*, p. 187).

Sempre in quello stesso anno Habermas dà alla luce un secondo saggio – la cui rilevanza è fondamentale in quanto le argomentazioni ivi presentate saranno fortemente criticate da Hans Albert nella controversia – in cui passa in rassegna il rapporto tra teoria e prassi alla luce della razionalità nella società contemporanea, riprendendo alcune delle tematiche già affrontate nel saggio precedente. L'aspetto più rilevante ai fini dell'argomento oggetto di questo lavoro è l'accusa mossa a Popper di positivismo, in quanto fautore di un'epistemologia analitica, di cui Habermas ha evidenziato i limiti. Se la "*filosofia positiva*", espellendo dalla sfera della razionalità qualsiasi elemento soggettivo e degradando la ragione a semplice strumento di controllo empirico delle ipotesi, ha contribuito in maniera decisiva all'isolamento di ragione e decisione, il filosofo della scienza viennese, pur dichiarandosi contrario alle posizioni teorico-gnoseologiche del neopositivismo logico, finisce inevitabilmente nel cadere nelle posizioni scientiste e deterministe tipiche dell'empirismo tradizionale, come dimostra la sua separazione tra conoscenza e valutazione, fatti e decisioni, oltre alla fondazione del razionalismo criticosu una metodologia scientifica che viene estesa anche sul piano della prassi socio-politica: "Il razionalismo nel senso popperiano, limitato positivisticamente, esige in primo luogo che quanti più possibili individui assumano un atteggiamento razionalistico. Questo atteggiamento, sia nel caso che

determini il comportamento nel processo di ricerca o quello nella prassi sociale, si basa su regole di metodologia scientifica. Esso accetta le norme consuete della discussione scientifica, conosce particolarmente il dualismo di fatti e decisioni e i limiti della coscienza valida intersoggettivamente” (Jürgen Habermas 1963, p. 100).

Eppure, ciò che Popper sembra voler ignorare è il fondamento normativo e decisionista su cui poggia tutto il suo apparato epistemologico, nonché il “*contesto oggettivo degli interessi*” che sta alla base della sua metodologia critico-fallibilista, così come il suo ideale di società aperta altro non sarebbe che un’espressione del dominio socio-tecnico. La soluzione avanzata dal filosofo e sociologo di Düsseldorf è semplice: soltanto riaffermando la convergenza di ragione e decisione, di teoria e prassi – peraltro già affermate dalla grande tradizione illuminista settecentesca – la scienza, in quanto forza sociale produttiva, da strumento di controllo a cui è stata rilegata dal positivismo (e quindi, a detta sua, anche da Popper), può divenire una forza emancipatrice, pur mettendo in guardia dal rischio di una possibile razionalizzazione dovuta all’estensione della sfera di influenza, da parte della scienza stessa, a quelle forme di prassi non riducibili al controllo tecnocratico: “Soltanto una ragione che sia consapevole dell’interesse al progresso della riflessione verso l’emancipazione, operante in modo inestinguibile in ogni discussione razionale, ricaverà la forza trascendente della coscienza della propria connessione materialistica” (*ibidem*, p. 103).

L’anno successivo alla pubblicazione dei due saggi di Habermas esce una replica da parte di Hans Albert, allievo di Popper e sostenitore di una metodologia improntata secondo i criteri del razionalismo critico. Pur riconoscendo l’influenza dell’eredità hegeliana e la scarso peso del Neopositivismo nell’epistemologia delle scienze sociali di lingua e cultura tedesca, perviene alla tesi centrale dell’allievo di Adorno, vale a dire il tentativo di superare i limiti metodologici della metodologia empirista attraverso “*la ragione dialettica orientata verso la prassi*” (Hans Albert 1964, tr. it. 1972, p. 192) che sia in grado di superare quella razionalità limitata delle scienze analitiche che si limitano esclusivamente a fornire suggerimenti tecnici per la realizzazione di determinati fini, auspicando in tal modo una

sostanziale convergenza di ragione e decisione, teoria e prassi, conoscenza e valutazione. Eppure, nonostante le nobili intenzioni, tale tentativo mostra i suoi limiti epistemologici, a cominciare dalla distinzione tra il concetto di “*sistema*” e totalità. Richiamandosi alle precedenti riflessioni sostenute da Ernst Nagel sulla spiegazione scientifica, Albert dimostra come quest’ultima, se fosse veramente in grado di trascendere i canoni della logica formale, non solo sarebbe esclusa la possibilità di un’analisi razionale, ma si cadrebbe in una sorta di decisionismo irrazionalista, le cui origini sarebbero da imputarsi all’incapacità, da parte dello stesso allievo di Adorno, di dare una spiegazione adeguata della differenza tra i due concetti: “Per Habermas l’impossibilità di spiegare il suo concetto appare importante soprattutto perché ne deriva, evidentemente, l’impossibilità di spiegare la differenza fra la totalità in senso dialettico e il “sistema” in senso funzionalistico, differenza che egli sembra ritenere fondamentale” (*ibidem*, p. 194). Quanto al rapporto tra teoria ed oggetto, Albert fa notare come la teoria critica della società presupponga automaticamente l’adeguatezza delle proprie teorie all’oggetto d’indagine, in quanto tutta la vita sociale deve essere intesa come parte di quella totalità che determina la ricerca stessa: ciò è possibile soltanto sostituendo il metodo ipotetico-deduttivo con la riflessione dialettica che innesca un circolo ermeneutico che garantisce l’*adaequatio* della teoria alla cosa stessa. In questo modo, nota l’autore: “*al lettore è invece suggerita l’idea che questo tipo di teoria coincide necessariamente e interiormente con la realtà, e quindi non ha bisogno di alcun controllo empirico*” (*ibidem*, p. 195).

Richiamandosi al maestro Popper, egli mostra come le riflessioni del suo “*avversario*” secondo cui all’origine della scienza sociale analitica vi sia un interesse conoscitivo unilateralmente tecnico che conduca inevitabilmente alla falsificazione dell’oggetto sia ancora legate ad un’interpretazione strumentalistica – e quindi restrittiva – delle scienze empiriche: “In tal modo egli (Habermas, n.d.a.) si fa portavoce di un’interpretazione strumentalistica delle scienze reali, e ignora il fatto che il teorico della scienza (Popper, n.d.a.) a cui sono rivolte, nella sostanza, le sue obiezioni, ha già discusso esplicitamente questa interpretazione, cercando di mostrare la sua problematicità” (*ibidem*,

p. 197). Secondo le prospettive epistemologiche del razionalismo critico, “La metodologia delle scienze reali teoriche mira innanzitutto a cogliere leggi, connessioni regolari, a formulare ipotesi informative sulla struttura della realtà e quindi di ciò che effettivamente accade” (*ibidem*, p. 197). L’interpretazione puramente strumentalistica delle scienze umane è un sintomo della tendenza, da parte delle filosofie che si richiamano all’Idealismo di Hegel, ad identificare la logica formale con la razionalità scienziata della scienza, e quella universale della filosofia con la dialettica. Ciononostante, ad un certo punto i due pensatori sembrano essere d’accordo nel riconoscere il ruolo del linguaggio quotidiano e delle conoscenze acquisite nella vita di tutti i giorni nella formazione dei sistemi teorici. Ma la presa di distanza dall’allievo di Adorno sta nel richiamo, da parte di quest’ultimo, a quelli correnti ermeneutico-fenomenologiche troppo spesso accusate di scarsa trasparenza metodologica: nell’introdurre elementi – ritenuti per lo più di scarsa chiarezza concettuale e di dubbia scientificità – quali la “naturale ermeneutica del mondo della vita sociale” e, negando aprioristicamente lo status di teoria scientifica a tutte quelle teorie che non hanno origine da questo procedimento, si fa paradossalmente promotore di una sociologia dialettica fortemente conservatrice. Infatti, nota ancora Halbert: “Alcune delle sue considerazioni fanno nascere il sospetto che Habermas desideri dare la preferenza all’origine rispetto alla prestazione. E in genere il metodo della scienza sociale dialettica fa talvolta un’impressione più conservatrice che critica, anche da altri, numerosi punti di vista questa dialettica appare più conservatrice di quanto non voglia far credere” (*ibidem*, p. 200).

Quanto alla critica alla funzione metodologica dell’esperienza ed il richiamo all’ “esperienza pre-scientifica accumulata” mediante il metodo “comprendente”, Albert ne dimostra la debolezza di fondo, in quanto il problema non si porrebbe *apriori*: lo stesso Popper, con la sua logica deduttiva e falsificazionista, ha messo in discussione il principio verificazionista della “*base empirica*” come fondamento della validità delle teorie scientifiche. Il metodo ermeneutico, inoltre, sembra una tappa obbligata di cui non si può fare a meno: e come se non bastasse, non è neppure in grado di spiegare in che modo funzioni il

meccanismo che dovrebbe favorire l'*adaequatio* tra teoria ed oggetto. Scrive Albert: "Come "l'anticipazione ermeneutica della totalità" si dimostri "esatta nel corso dell'esplicitazione", non è spiegato da Habermas. Sembra comunque chiaro che egli non pensa a un procedimento di controllo nel senso della metodologia da lui criticata" (*ibidem*, p. 203). Tutto questo è un indicatore del carattere restrittivo e limitato della metodologia critico-dialettica, oltre alla tendenza – anch'essa ritenuta un retaggio dell'eredità hegeliana – alla sopravvalutazione dei concetti e la conseguente pretesa di giudicarli al di fuori del contesto teorico di riferimento, pertanto possiederebbe un carattere essenzialista, e quindi facilmente falsificabile sul piano empirico. Sul rapporto tra teoria e storia, Albert sottopone a dura critica la proposta di Habermas, ossia l'unione dialettica tra metodo "*comprendente*" ed analitico-causale che porterebbe alla comprensione della "*totalità concreta*" della società nella sua fase di sviluppo storico: in questo modo non si fa altro che proporre una concezione determinista ed olistica del divenire storico, quindi "*storicistica*" (il richiamo alle tesi del suo maestro è più che palese), oltre a lasciare parecchi punti interrogativi circa l'applicazione di tale metodo. Successivamente, oggetto dell'analisi è il rapporto tra teoria e prassi: tale problematica, nel modo in cui è affrontata da Habermas nel suo saggio del 1963, si limita esclusivamente all'enunciazione di "una filosofia della storia orientata in senso pratico che presenti i caratteri e le garanzie della scienza" (*ibidem*, p. 206), il cui scopo è una "giustificazione oggettiva dell'agire pratico in nome del senso della storia" (*ibidem*, p. 207).

Questi, secondo tale critica, sembra più interessato a legittimare le intenzionalità pratiche sulla base di un dato contesto storico, piuttosto che voler fornire un'interpretazione del divenire storico: ma il suo limite principale sta proprio nell'incapacità di dare una legittimazione anche a quelle azioni che sono il risultato di una decisione arbitraria, facendo passare le loro interpretazioni come oggettivamente valide facendo ricorso alla categoria di totalità. "La totalità – scrive Albert – si rivela in un certo modo come un "feticcio" che serve a far sì che decisioni "arbitrarie" assumano l'apparenza di conoscenze obiettive" (*ibidem*, p. 208). Pertanto, l'accusa di Habermas all'epistemologo

austro-inglese di farsi sostenitore di una concezione positivista dell'avalutatività intesa come dualismo di fatti e decisioni si basa sostanzialmente su un fraintendimento, *idem* come la critica al “*problema della base*”. Come più volte ribadito, questi, in opposizione ai teorici delle *proposizioni protocollari*, sostiene la necessità dell'apparato concettuale della teoria in questione per poter trarre asserzioni di base: la critica habermasiana secondo cui tutto ciò porterebbe ad un circolo vizioso non ha fondamento alcuno, in quanto l'applicazione delle leggi teoriche richiede l'applicazione di un apparato concettuale al quale poter collegare l'applicazione delle leggi stesse, come dimostra il suo celebre “*modello nomologico-deduttivo*” elaborato insieme ad Hempel a partire dagli anni Quaranta del secolo XX. Pertanto, il ricorso alla spiegazione ermeneutica (ironicamente definita il *deus ex machina*) proposto dal filosofo e sociologo di Düsseldorf risulta del tutto pleonastico, così come l'accusa secondo cui lo stesso Popper abbia elaborato una metodologia che trascuri completamente il processo reale della ricerca e le sue funzioni sociali. Comunque va detto che, anche se entrambi sembrano concordi nel riconoscere la presenza, all'interno del metodo scientifico, dei fattori istituzionali e normativi, la differenza è che il primo è più interessato alla soluzione di determinati problemi metodologici, il secondo, invece, sembra interessato maggiormente ad analizzare norme e criteri come stati di fatto sociali: si crea, pertanto, una situazione paradossale, poiché la dialettica, trascurando del tutto gli aspetti logico-procedurali del processo di ricerca in nome della “*mera fatticità*”, finisce per diventare positivista, in quanto si appiattirebbe in maniera acritica sull'esistente. La soluzione avanzata da Albert è la seguente: “Ma la metodologia non ha il compito di assumere dati di fatto sociali, ma quello di illuminare criticamente e ricostruire razionalmente le regole e criteri che sono in questione, in vista di possibili obiettivi, quale, ad esempio, lo scopo di approssimarsi alla verità” (*ibidem*, p. 211).

Anche le critiche mosse dai teorici critici all'avalutatività sono da ritenersi poco credibili: nel loro punto di vista, questa non sarebbe altro che il frutto tangibile di quella reificazione in cui versa la scienza positiva nella sua pretesa di pura neutralità ed obiettività; tali critiche, pertanto, non solo non possiedono alcun nesso con la formulazione

determinata del problema, ma la cosa più grave è che trascurano le più recenti teorie legate a tale principio metodologico, le quali sembrano riconoscere la presenza di fattori normativi e di interessi guida nel processo conoscitivo. Il loro limite principale, in sintesi, si basa sulla loro cieca riluttanza nello scomporre la complessa problematica della sfera assiologica nei suoi momenti particolari e di analizzarli singolarmente, finendo per richiamarsi inevitabilmente all'idea di totalità all'interno della quale ricondurre ogni singolo evento. Messa in discussione è anche la “*critica dell'ideologia*” propugnata da Habermas nel suo saggio sul rapporto tra teoria e prassi, il cui obiettivo sarebbe quello di mettere in luce gli interessi tecnocratici soggiacenti le scienze empirico-analitiche: anche se sotto un certo aspetto sembra concordare sul rischio di una loro “*ricaduta nella mitologia*”, ne prende le distanze circa le origini, le quali non andrebbero individuate in quella razionalità tipica della conoscenza scientifica (tesi perlopiù già sostenuta da Adorno e Horkheimer nella loro celebre opera del 1947).

Quindi, l'habermasiana “*critica dell'ideologia*”, nel suo tentativo di “emancipazione della coscienza dalla cattività dogmatica” attraverso il superamento del dualismo di ragione e decisione, s'imbatte nel dilemma tra dogmatismo/fondazione dal quale sembra non trovare alcuna via d'uscita: essa sarebbe, pertanto, “una forma mascherata di ragione impegnata, una dialettica impedita” (*ibidem*, p. 219), così come non reggerebbe la critica di fideismo mossa a Popper. Quest'ultimo, infatti, esclude per motivi logici qualsiasi tentativo di auto-fondazione del razionalismo critico, riconoscendo la presenza di una decisione di fondo. Ma lo stesso Albert fa notare che non tutte le decisioni corrispondono ad atti di fede: vi sono decisioni “alla cieca” di cui non si ha conoscenza delle possibili conseguenze che ne potrebbero scaturire, e decisioni attuate nella piena consapevolezza. Questo aspetto è carico di conseguenze e gravido di implicazioni che si stagliano dal punto di vista del versante filosofico e sociale. Tuttavia, sembra che Habermas voglia ignorare tutta questa serie di fattori, così come la critica al “razionalismo ampio e comprensivo” sembra più mossa dall'esigenza di voler fornire una legittimazione alla sua epistemologia orientata verso la prassi piuttosto che

dall'esigenza di istituire una discussione razionale intorno ai problemi metodologici. Ciò mostra il carattere dogmatico e giustificazionista della metodologia critico-dialettica: "L'esigenza di una legittimazione, che ispira anche la filosofia della storia praticamente orientata di Habermas, fa apparire rispettabile quel ricorso a dogmi che può essere mascherato solo dalla dialettica" (*ibidem*, p. 223).

Le conclusioni alle quali perviene Albert sono le seguenti: Habermas dà un'interpretazione piuttosto restrittiva del rapporto tra teoria-prassi, e ciò è dovuto sia alla sua incapacità – per via dell'oscurità espositiva delle sue argomentazioni – di indicare la situazione problematica, sia per la sua interpretazione strumentalistica delle scienze dello spirito che lo spingono ad una critica dell'ideologia intesa ancora in senso positivistico, e quindi priva di alcun riferimento alla realtà sociale. Problematica, inoltre, è la critica del dualismo fatti-decisioni, per una serie di motivi: in primis, perché non sembra ammettere la possibilità di una molteplicità di connessioni tra le due sfere, in secundis, perché la soluzione avanzata – ossia l'unità di ragione e decisione – in quanto possibile soltanto ricorrendo al metodo dialettico, finisce per annullare i diversi livelli dell'argomentazione entro la categoria della totalità, la quale, nonostante le sue pretese di onnicomprensività, non è in grado di fornire soluzioni adeguate alle singole problematiche: "Il culto dialettico della ragione totale è troppo ambizioso per accontentarsi di soluzioni "particolari". Poiché non ci sono soluzioni che soddisfino le sue pretese, è costretto ad accontentarsi di allusioni, indicazioni generiche e metafore" (*ibidem*, p. 227; inoltre Cfr. William Rehg, 1997, pp. 358–377). Alla teoria dialettica – il cui carattere dogmatizzante impedisce di fornire soluzioni reali – Albert contrappone quindi un modello di razionalità critica in cui la soluzione dei problemi metodologici è possibile soltanto mediante il ricorso ad argomentazioni critiche, poiché la scienza non è immunizzata contro qualsiasi tentativo di dogmatizzazione, poiché essa stessa è impresa umana: pertanto, il metodo dialettico non potrà mai fornire soluzioni convincenti al problema del rapporto tra teoria e prassi, ma soltanto "maschere sotto le quali si nascondono problemi irrisolti" (*ibidem*, p. 227). Questa è la sfida che l'allievo di Popper lascia in eredità alla più moderna teoria critica della società.

IV. Considerazione intermedia

1. Repliche di Habermas e controdeduzioni di Albert

A livello di considerazione intermedia possiamo ricorrere inizialmente alla esemplificazione di alcune delle risposte dirette di Habermas alle critiche mosse a suo tempo da Albert, comparse in un suo saggio dello stesso anno e, alla cui origine vi sarebbe un grosso fraintendimento. Per prima cosa, il filosofo di Düsseldorf tende a precisare che la sua critica non è rivolta contro il processo di ricerca delle scienze sperimentali e della sociologia *tout court*, ma contro la loro interpretazione “*positivistica*” che nega di pari passo qualsiasi legame con la dimensione storico-sociale: “Confido nella forza dell’autoriflessione: se noi riflettiamo su quello che avviene nel processo di ricerca, giungiamo a capire di muoverci sempre già dentro l’orizzonte di una discussione razionale che è molto più ampio di quanto il positivismo ritenga lecito” (Jürgen Habermas, 1964, tr. it. 1972, p. 230). Peraltro, anche il giudizio su Popper si baserebbe su un malinteso di fondo: pur riconoscendo a costui il merito di essersi emancipato dalle grossolane ed approssimative prospettive teorico-epistemologiche del neopositivismo logico, Habermas ne individua il limite principale, ossia la ferma riluttanza nel riconoscere la presenza degli interessi conoscitivi di natura tecnocratica soggiacenti le scienze empiriche: “Popper non riconosce l’interesse conoscitivo di carattere tecnico tipico delle scienze empiriche, anzi, respinge decisamente le concezioni pragmatiste” (*ibidem*, p. 231).

Di fatto, un fraintendimento di fondo vi sarebbe anche all'origine delle critiche mosse da Albert alle argomentazioni principali emerse nella discussione, ossia: a) sulla funzione metodologica dell'esperienza nelle scienze analitiche; b) sul problema della base empirica nella formazione delle teorie scientifiche; c) sul rapporto tra asserzioni metodologiche ed empiriche; e c) sulla separazione tra fatti e criteri. Sul primo aspetto, l'allievo di Adorno sembra essere d'accordo col suo interlocutore circa la presenza di esperienze non regolamentate secondo i canoni logico-sperimentali, facendo ampiamente notare che gli stessi criteri impiegati dalle scienze esatte nell'esperienza non sono indipendenti dalla base empirica. Ma la contraddizione emergerebbe perché lo stesso Popper, pur criticando aspramente le posizioni gnosologiche del neopositivismo logico, sembra voler presupporre una piena autonomia epistemologica dei dati reali rispetto alle teorie che dovrebbero descriverli: "Popper confida troppo ciecamente nell'autonomia dell'esperienza organizzata nel procedimento di controllo; crede di potersi sbarazzare del problema dei criteri di questa organizzazione perché nonostante il suo atteggiamento critico condivide tuttavia, in ultima istanza, un pregiudizio positivistico fortemente radicato" (*ibidem*, p. 234). Altro "residuo positivistico" presente nell'epistemologia fallibilista è l'accettazione della teoria della verità come corrispondenza tra dati empirici e "*proposizioni protocollari*", oltre alla connessa rinuncia ad analizzare gli eventuali legami che potrebbero instaurarsi tra le teorie scientifiche ed i fatti stessi: tali posizioni sarebbero in piena contraddizione con la logica deduttiva e criticista. Ma la cosa più grave è che in tal modo – avverte Habermas – vi è il rischio – peraltro già messo in luce dal suo maestro – di una loro "feticizzazione" ed ipostatizzazione ontologica: "I fatti sarebbero così considerati per quello che sono: come alquanto di prodotto. E si vedrebbe che il concetto di fatto nel positivismo è un feticcio che si limita a fornire l'apparenza dell'immediatezza a ciò che è invece mediato. Popper non risale fino alla dimensione trascendentale, ma questa regressione è la conseguenza logica della sua critica" (*ibidem*, p. 235).

La discussione sul secondo aspetto, invece, parte da una critica mossa alla celebre analogia formulata dallo stesso Popper nella celebre

opera del 1934 tra formazione delle teorie scientifiche e procedimento giudiziario tipico del mondo anglo-sassone: come ribadito più volte in questo lavoro, la validità di un'ipotesi deduttiva non può essere garantita dalle proposizioni di base, la cui accettazione o rifiuto si basa inesorabilmente su una decisione intersoggettiva effettuata secondo determinate regole, le quali – dal canto loro – finirebbero per avere un fondamento istituzionale, non logico-formale. Se all'origine di tutto vi fosse un comune accordo finalizzato al controllo delle previsioni, allora – a rigor di logica – si sarebbe in grado di cogliere il senso della ricerca stessa. Ma come è possibile? La risposta di Habermas è piuttosto semplice, per non dire scontata: solo richiamandosi ad una comprensione preliminare di matrice ermeneutica gli obiettivi della ricerca stessa risulterebbero facilmente individuabili. Per rafforzare questa tesi, egli non esita a richiamarsi alle argomentazioni del neopragmatismo americano, sostenendo apertamente che tutto ciò sarebbe possibile soltanto mediante un'interpretazione pragmatistica del procedimento scientifico, secondo cui le teorie pervengono alla conoscenza del mondo reale sotto la guida di un interesse finalizzato ad assicurare un agire controllato che a sua volta porti a risultati concreti. Scrive l'autore: "L'interpretazione pragmatistica fa dipendere l'universalità logica dalla generale attesa di un certo tipo di comportamento. Lo scopenso che esiste fra asserzioni universali da un lato, il numero per principio finito delle osservazioni e delle corrispondenti asserzioni esistenziali singolari, dall'altro, si spiega pragmatisticamente con la struttura dell'agire controllato mediante il suo risultato, che è sempre guidato dall'anticipazione di un comportamento regolare" (*ibidem*, p. 239). Ma c'è di più: un *modus operandi* di questo tipo mostrerebbe come in realtà la teoria della falsificazione presenti non pochi limiti gnoseologici, visto che il controllo della validità di una proposizione di base non avviene più facendo ricorso a sistemi teorici confutatori, ma secondo la propria efficacia pragmatica. C'è da precisare, infine, che il carattere descrittivo delle teorie scientifiche non è affatto messo in discussione, ma ciò non implica che debbano essere intese come pure e semplici riproduzioni della realtà. In sostanza: "Il valore descrittivo delle informazioni

scientifiche non può essere contestato: ma non deve essere inteso nel senso che le teorie riproducano fatti e relazioni tra fatti. Il contenuto descrittivo vale solo in riferimento a prognosi di azioni coronate da successo in situazioni definite” (*ibidem*, p. 241).

L’analisi del terzo aspetto – vale a dire il rapporto tra asserzioni metodologiche ed empiriche alla luce della giustificazione critica e della dimostrazione deduttiva – serve nuovamente ad Habermas a mostrare come in realtà la logica della conoscenza scientifica elaborata da Popper sia in realtà ancora legata ai canoni dell’empirismo tradizionale, come dimostra il suo rapporto di implicazione deduttiva tra asserzioni formali ed empiriche. Ma l’aspetto più importante sul quale l’autore si sofferma in maniera piuttosto dettagliata è la riduzione popperiana della critica a metodo di controllo operante secondo le regole della logica assiomatica: in questo modo si corre il grave rischio di concepire la discussione critica come semplice analisi formale del linguaggio il cui scopo sarebbe solo ed esclusivamente l’individuazione di nessi deduttivi tra sfera logico-metodologica ed empirica. La soluzione avanzata dal giovane teorico francofortese non può essere che il richiamo alla tradizione ermeneutica: solo quest’ultima, sembra in grado di trascendere il rigido schematismo tipico dei sistemi deduttivi di asserzioni e di esaminare quelle relazioni logiche non deduttive introducendo la possibilità di un nesso tra asserzioni teoriche ed atteggiamenti pratici. Egli inoltre si richiama alle tesi sostenute dal filosofo della scienza Morton White secondo cui le decisioni metodologiche implicano sempre aspetti di natura etica e che possono essere giustificate razionalmente soltanto attraverso l’argomentazione critica tipica della retorica. La metodologia del filosofo della scienza viennese, sarebbe, alla luce della critica habermasiana, soltanto “una giustificazione critica della stessa critica” (*ibidem*, p. 245), incapace di andare oltre la rigida connessione causale e logico-deduttiva di proposizioni teoriche.

Lo stesso Albert, inoltre, nel richiamarsi al filosofo della scienza statunitense William Bartley nel dimostrare – sul piano logico – la rinuncia del razionalismo critico a fondare sé stesso, va incontro ad una serie di difficoltà insormontabili, dal momento che, una volta

introdotto il criterio della “*revisione*” per garantire la forma dell’argomentazione, rischierebbe, una volta applicato tale criterio, di affossare completamente proprio la *revisione a posteriori* di criteri utilizzati in precedenza. Il modello di giustificazione critica avanzato da Habermas, allora, sarebbe possibile soltanto richiamandosi ad un modello di razionalità comprensiva che non stabilisca aprioristicamente relazioni di pura deduzione, ma che sia in grado di estendere la propria sfera argomentativa anche sul piano della libera discussione intersoggettiva finalizzata alla realizzazione di una decisione socialmente condivisa. Egli afferma che: “L’argomentazione si distingue dalla pura deduzione in quanto mette sempre in discussione i principi secondo cui procede. In questo senso non è possibile fissare, a priori, limiti e condizioni che definirebbero l’ambito di validità di ogni possibile critica” (*ibidem*, p. 247). Le argomentazioni di Bartley (fatte proprie da Hans Albert) non possono essere accettate perché solo mediante la discussione critica è possibile elaborare criteri in base ai quali poter distinguere i fatti dalla produzione teorica.

Infine, il quarto ed ultimo punto preso in considerazione è il dualismo tra fatti e criteri, ossia tra leggi naturali e norme culturali: eppure, lo stesso autore non intende affatto negare tale distinzione, ma ciò che mette fortemente in discussione è più che altro il modo di concepirla in senso “*positivistico*”, prospettiva alla quale Popper sembrerebbe ancora legato, in quanto riconduce tale dicotomia alla tesi realista secondo cui i dati reali esistono indipendentemente dalle nostre argomentazioni, nonché alla teoria della verità intesa come corrispondenza. Paradossalmente, nota il giovane studioso della Scuola di Francoforte, questi non riesce a sottrarsi all’idea che esista una connessione dialettica tra asserzioni descrittive, normative e critiche (tesi peraltro sostenuta da Horkheimer già nei primi anni ’30 del ’900). Qualsiasi descrizione, spiegazione e rappresentazione della realtà possiederebbe già *in nuce* elementi critico-normativi: nulla di nuovo, insomma, se Habermas non inquadrasse la discussione critica all’interno di una razionalità comprensiva il cui fondamento epistemologico sarebbe quella “naturale ermeneutica del linguaggio quotidiano” dalla quale scaturirà, negli scritti degli anni successivi,

l'agire comunicativo fondato sulla comunicazione intersoggettiva non distorta dalle forme tecniche di dominio. Il ruolo della critica, pertanto, consisterebbe proprio nel superamento del dualismo di fatti e criteri per creare una certa continuità con la discussione razionale che rischierebbe di spezzarsi in singole decisioni e deduzioni: "Non appena discutiamo un problema con lo scopo di raggiungere un consenso razionale e non coatto, ci muoviamo in questa dimensione della razionalità comprensiva che comprende in sé il linguaggio e l'azione, le proposizioni e gli atteggiamenti, come propri momenti. La critica è sempre il passaggio da un momento all'altro" (*ibidem*, p. 252).

In sintesi, per Habermas: solo una critica orientata secondo "la naturale ermeneutica del linguaggio quotidiano" è in grado di instaurare un rapporto di implicazione non deduttiva tra criteri orientativi e dati di fatto empirici. Una volta chiarite queste posizioni, l'autore propone una base di intesa su cui poter creare una discussione senza ulteriori equivoci linguistici, ossia una duplice riflessione sulla connessione esistente tra processo di ricerca e mondo della vita sociale che determina le condizioni storico-sociali della/nella conoscenza, e sul fatto che quest'ultima sia condizionata da un interesse soggiacente, nel caso delle scienze analitiche, di tipo tecnico, come si legge in questo passo: "La dimensione in cui si forma questa connessione del processo della vita sociale non appartiene né alla sfera dei fatti né a quella delle teorie; è al di qua di un dualismo che ha senso solo per le teorie della scienza sperimentale" (*ibidem*, p. 253). Habermas delega a quella che un tempo era chiamata "critica dell'ideologia" il compito di smascherare la falsità delle pretese di neutralità e purezza speculative fortemente rivendicate dalle scienze empirico-analitiche; ed anche la sociologia è coinvolta in questo processo demistificatorio, facendo così notare come la *communis opinio* di intenderla come scienza empirica del comportamento precluda la possibilità di una sua auto-riflessione sul suo oggetto d'indagine e trascuri la dimensione della discussione intersoggettiva col grave rischio di un inaridimento della comunicazione linguistica stessa. Se quindi la sociologia non voglia ridursi a "scienza dell'amministrazione" al servizio della

società tecnocratica non dovrebbe rinunciare a interpretazioni storicamente orientate, e quindi non deve assolutamente sottrarsi a quella rete dialettica in cui è inserito il contesto comunicativo attraverso il quale gli individui sociali creano la propria identità.

Il richiamo della scienza sociale al metodo dialettico è sempre condizione imprescindibile, in quanto non solo consentirebbe di attribuire all'esperienza un significato linguistico senza far necessariamente ricorso ai canoni della logica deduttiva, ma consentirebbe anche l'analisi della logica formale dal punto di vista dell'auto-riflessione: "Il pensiero non s'impiglia nella dialettica perché disprezzi le regole della logica formale, ma perché le osserva con particolare ostinazione – anche sul piano dell'autoriflessione, anziché interrompere ogni forma di riflessione" (*ibidem*, p. 257). Questa soluzione, definita dall'autore come "strategia dell'aggiramento", in quanto si pone come obiettivo principale il superamento di quegli orientamenti epistemologici ancora legati ai parametri del vecchio ed ormai obsoleto empirismo tradizionale, lascia in Albert non poche perplessità, come dimostra l'articolo pubblicato l'anno successivo in risposta alle tesi dell'allievo di Adorno. Sin dalle prime pagine si legge come quest'ultimo non abbia fatto altro che riproporre sotto nuove vesti la precedente critica alle scienze empirico-sperimentali del suo saggio sull'epistemologia dialettica, così come il suo richiamo al neopragmatismo non servirebbe altro che a dare un tentativo di attribuire un fondamento logico-epistemologico ad una scienza sociale dialettica che vorrebbe superare il razionalismo criticopopperiano: "Il mio discorso è diretto comunque contro la pretesa che la concezione che egli sviluppa sia adatta a risolvere problemi che la concezione di Popper non può risolvere" (Hans Albert 1965, tr. it. 1962, p. 263).

Una volta esplicitate le sue intenzioni, l'autore passa nuovamente in rassegna i quattro punti-chiave della discussione, mostrando come le critiche mosse dal suo interlocutore al maestro Popper siano in realtà prive di fondamento. Innanzitutto, sulla funzione metodologica dell'esperienza, il richiamo all'esperienza pre-scientifica colta attraverso il metodo ermeneutico starebbe a mostrare come la sua metodologia sia fortemente conservatrice in quanto legata ad un'idea

di esperienza che abbia la funzione metodologica di ostacolare la correzione di eventuali errori: “il modo di concepire la formazione della teoria che egli critica non ha bisogno di porre nessun genere di restrizione relativamente al tipo di esperienza ammesso, mentre la concezione che egli stesso sostiene rende obbligatorio il ricorso all’ermeneutica naturale” (*ibidem*, p. 264). Peraltro, andrebbe detto che se in Habermas l’ermeneutica costituisce una tappa obbligata a cui non si può rinunciare, Albert propone come soluzione un confronto continuo tra asserzioni teoriche e dati empirici, che consentirebbe l’esposizione delle prime alla critica mediante argomentazione razionale: per lui, “Le condizioni di controllo devono sempre tener conto del senso del contenuto della teoria di cui di volta in volta si tratta; non le sono affatto imposte “dall’esterno”. Abbiamo solo il diritto di attenderci che una teoria sia sottoposta a un controllo quanto più rigoroso possibile, ciò significa, naturalmente: utilizzando le possibili condizioni di controllo che corrispondono alle sue ipotesi, e giudicando della sua validità in connessione con questi tentativi di controllo” (*ibidem*, p. 265). Un altro limite della critica dialettica alla funzione metodologica dell’esperienza è che questa, enfatizzando particolarmente l’attenzione su quelle esperienze che non possono essere tradotte in termini operativi empiricamente accertabili quali sentimenti, emozioni (e via dicendo), tuttavia non specifica quale tipo di asserzioni andrebbero utilizzare per controllarle. Ma il fatto più grave è che nell’ipostatizzazione di tali esperienze pre-scientifiche di chiara derivazione husserliana a criteri universali di controllo, la metodologia dialetticamente orientata finirebbe per cadere nel baratro dell’irrazionalismo: “Se queste fossero veramente elevate a istanza critica, non saprei allora quale significato metodologico ciò potrebbe avere, se non quello di premiare le strategie di immunizzazione. Si può supporre che anche Habermas potrebbe difficilmente accettare un irrazionalismo di questo genere” (*ibidem*, p. 266).

Un altro aspetto sul quale Albert si sofferma in maniera piuttosto dettagliata è che l’eccessiva enfasi posta sulla sfera emotiva elevata a possibile istanza di controllo lascia pensare che Habermas si richiami apertamente a concezioni normativiste della/nella metodologia

delle scienze sia naturali che sociali, in quanto avverte la necessità di dare alle asserzioni di tipo normativo un riconoscimento universale. Inoltre, a dimostrarsi prive di fondamento sono le critiche di “tradizionalismo” e “dogmatismo” che questi muove a Popper, nonostante entrambi siano d’accordo nel criticare i presupposti teoretici dell’empirismo logico. Il richiamo di quest’ultimo alla tradizione non implica necessariamente una sua infallibilità; anzi, proprio perché non possiede alcun valore fondativo essa è confutabile come tutte le altre teorie. Quanto alle critiche di positivismo, ossia di aver fatto proprie le idee secondo cui vi sia indipendenza epistemologica dei fatti dalle teorie e la verità intesa come corrispondenza, nulla sarebbe di più insensato, nel senso che Popper – secondo il suo allievo – ha sempre preso le distanze dall’idea della pura datità, vedendo i fatti come prodotto di un comune accordo tra linguaggio e realtà, così e come l’accettazione di una prospettiva realista non deve implicare deduttivamente un’idea di verità come corrispondenza, visto che è intesa come “*ideale regolativo*” irraggiungibile ed alla cui approssimazione si giunge attraverso la continua rimozione delle ipotesi congetturali.

Questi elementi, secondo l’autore, non costituiscono i veri fondamenti sui quali poggia la teoria della scienza popperiana, la cui struttura portante andrebbe invece individuata sia nella possibilità che nell’applicazione di una teoria a determinate situazioni reali, affinché le “*proposizioni di base*” adeguate a quest’ultime contraddicano la teoria stessa, e quindi possano garantire la possibilità che si evidenzino casi contrari, che è già presupposta soprattutto laddove la teoria possiede un dato contenuto informativo. Nel secondo punto di discussione l’autore difende l’analogia tra formulazione delle teorie scientifiche e procedimento giudiziario anglo-sassone dalle critiche del suo “*rivale*”: questi non avrebbe fatto altro che confondere sia l’accettazione delle asserzioni di base con l’applicazione di una teoria, che le leggi teoretiche con l’applicazioni delle leggi stesse. Il linguaggio delle teorie delle scienze sperimentali non si riduce ad un sistema formalizzato di postulati ed assiomi, ma possiede già *in nuce* delle regole di applicazione che trovano la loro determinazione operativa nelle regole di misurazione: “Altrettanto poco può essere

considerato come circolo il fatto che l'accettazione delle asserzioni di base sia parte dell'applicazione di una teoria. I procedimenti che determinano la loro accettazione si riconducono a regole che appartengono bensì alla teoria, ma non sono affatto identiche con le leggi teoretiche che si tratta di applicare" (*ibidem*, p. 272). Perciò, la tanto decantata "esplicitazione ermeneutica del senso" risulterebbe completamente superflua, perché il senso della ricerca è sempre già dato per scontato nel farsi dell'indagine, così come non avrebbe alcuna utilità l'interpretazione neopragmatista, alla cui origine vi sarebbe l'esigenza di razionalizzare un elemento metafisico ed irrazionale quale la dialettica, nonché di rendere plausibile sul piano metodologico una scienza sociale dialettica, la quale, nella sua pretesa di cogliere i legami tra "totalità concreta" e processi vitali oggettivi mediante il ricorso a leggi storiche, non sarebbe altro che una filosofia storicista che riduce tutta la conoscenza scientifica alla sfera della "*prassi*" di derivazione marxiana. Tale prospettiva riduzionista mostra paradossalmente il suo aspetto positivista perché pretende di evitare i problemi legati alla logica ed alla metodologia dell'indagine per richiamarsi direttamente alla "conformità all'oggetto", come dimostra l'analisi del problema della giustificazione.

In poche parole, il richiamo di Habermas stesso alla prospettiva neopragmatista servirebbe soltanto a superare la distinzione tra sfera logico-metodologica ed empirica ed il sistema delle proposizioni deduttive su cui si fonderebbe la logica dell'argomentazione critica: "Il nucleo del procedimento che è riconoscibile nel confronto della scienza sociale "positivisticamente limitata" con quella dialettica mi pare consistere, di fatto, nel tentativo di rendere plausibile, con argomenti ermeneutici, un'interpretazione strumentalistica delle scienze reali, per conquistare così spazio per un'impresa che nasconde sotto la maschera della conoscenza i suoi tratti che trascendono, di fatto, la conoscenza stessa (*ibidem*, p. 275). Eppure, Albert sembra concordare con Habermas circa la presenza di un'"autolimitazione positivista" che caratterizza gran parte dei procedimenti scientifici delle/nelle scienze empiriche. Tuttavia, ne prende le distanze in quanto la soluzione avanzata da quest'ultimo non farebbe altro che appesantire

la struttura epistemologica delle scienze sociali con sistemi proposizionali di tipo ideologico-normativo la cui funzione rigorosamente pratica finisce col contrastare la pretesa stessa di superare le restrizioni “positivistiche”. A dimostrarsi priva di argomentazioni valide è la critica che lo stesso Habermas fa alla teoria della falsificazione secondo cui l’affermazione di un’incertezza sulla verità delle ipotesi congetturali contrasta con le loro applicazioni tecniche; in pratica, lo stesso Popper ha dimostrato più volte che teorie falsificate possono trovare tranquillamente la propria attuazione sul piano tecnologico. Inoltre, la stessa questione dell’incertezza di principio non gioca un ruolo cruciale nel conciliare la prospettiva falsificazionista con la concezione di “approssimazione alla verità”, in quanto la soluzione avanzata da Habermas secondo cui devono essere considerate empiricamente vere tutte le ipotesi che possono orientare un’azione controllata senza essere mai state messe in discussione non introduce nulla di nuovo alle argomentazioni popperiane.

Successivamente, ad essere difesa è la teoria della verità come corrispondenza, sostenendo che come è stata formulata da Popper non si richiama affatto ad una teoria della riproduzione, in quanto riconosce non solo il carattere descrittivo delle teorie scientifiche, ma anche la loro capacità di formulare orientamenti per l’agire futuro: “È piuttosto la riduzione della conoscenza scientifico-sperimentale operata da Habermas, che corrisponde alla tradizione positivista” (*ibidem*, p. 279)

Il problema della giustificazione, ossia il rapporto tra asserzioni metodologiche ed empiriche, ne è la dimostrazione evidente. Albert fa notare al suo diretto interlocutore Habermas come tale problematica possa essere studiata ed analizzata in maniera del tutto indipendente dalla sua efficacia in senso pratico, in quanto vi è differenza tra relazione logica tra asserzioni dello stesso livello e tra asserzioni e la sfera del loro oggetto. Da un lato, però, egli riconosce che l’accordo tra asserzioni ed empiria presuppone dei criteri, ma che questi dovrebbero essere giustificati mediante fondazione epistemologica. Ma tutto questo non potrebbe essere ammesso, in quanto lo stesso razionalismo critico, in nome del fallibilismo metodologico, rifiuta

qualsiasi pensiero giustificatorio che lasci irrisolta la dicotomia tra dogma e regresso all'infinito. Ed è proprio in virtù di tali argomentazioni che l'accusa di dogmatismo viene fatta cadere: "L'alternativa tra dogmatismo e fondazione secondo cui è evidentemente orientata l'argomentazione di Habermas è esposta a una grave obiezione, quella che il ricorso a fondamenti positivi ha esso stesso il carattere di un atteggiamento dogmatico" (*ibidem*, p. 282). Il merito di Popper, secondo il suo allievo, sarebbe praticamente quello di esser riuscito a risolvere il problema (peraltro irrisolto dallo stesso Habermas) della fondazione stessa, e che il suo criticismo è in grado di superare il dilemma di un orientamento teoretico giustificazionista tra dogmatismo e regresso all'infinito.

Anche le riflessioni sull'argomentazione razionale come alternativa al criterio della "rivedibilità" mostrano i loro limiti. Innanzitutto, Bartley non sottrae nulla a tale criterio, e non spiega come rinunciarvi significhi automaticamente rinunciare alla logica, quindi al razionalismo stesso. Pertanto, "chi la dichiara inaccettabile dovrebbe piuttosto mostrare come si può rinunciare alla logica e tuttavia usare argomenti critici" (*ibidem*, p. 285). Infine, a rendersi del tutto priva di qualsiasi attendibilità sarebbe la critica secondo cui Popper stesso si sarebbe fatto sostenitore del rigido schematismo dualista fatti-valori: all'origine di tutto vi sarebbe in realtà un fraintendimento, perché la logica criticista ammette l'esistenza di questo problema, ma tuttavia con l'obiettivo di superarlo, come dimostra il fatto che più volte lo stesso Popper ha ammesso la presenza di una dimensione etico-normativa nella conoscenza scientifica, e dimostrando come la tesi avallata dai francofortesi secondo cui tra dimensione descrittiva e normativa vi è un rapporto dialettico porti in realtà ad un irrigidimento dogmatizzante del rapporto stesso, escludendo definitivamente la discussione critico-argomentativa. Per cui: "Il dualismo di fatti e criteri non è comunque superato dalle considerazioni di Habermas. Ciò che Habermas stabilisce sono anche e soltanto connessioni, la cui esistenza, in sé stessa, non è stata contestata da nessuno" (*ibidem*, p. 289). E, a questo punto, Albert tira – in maniera piuttosto lapidaria e concisa – le seguenti conclusioni: "Il tentativo di dimostrare la

presenza di limitazioni positivistiche nel razionalismo critico a mio giudizio non è riuscito. Fondamentali fraintendimenti da parte mia non ne riesco ad accertare. Neanche risultano, dalla replica di Habermas, i vantaggi di una concezione dialettica” (*ibidem*, p. 290).

Albert sembrerebbe sostenere che al giorno d’oggi il metodo dialettico risulterebbe ormai anacronistico e superato e, il tentativo di rivitalizzarlo innestando elementi provenienti dalla tradizione ermeneutica ed addirittura dal neopragmatismo, figlio di quella filosofia analitica tanto vituperata dai teorici critici francofortesi, non farebbe altro che affossarne l’elemento critico ed accentuarne la dimensione teologico-dogmatica. Le riflessioni sugli interessi-guida della/nella conoscenza scientifica mediante un’imprecisata e poco definita metodologicamente “chiarificazione ermeneutica” e la presenza della dimensione normativa mostrano apertamente i loro limiti, in quanto la prima non è in grado di rispecchiare le reali limitazioni delle scienze sperimentali perché legata ad una loro interpretazione limitativa e restrittiva, la seconda, invece, proponendo nuove norme dogmaticamente vincolanti, finisce per cadere in una forma di dogmatismo, quindi del tutto incompatibile con la prospettiva del razionalismo critico. Anche la teoria della società storicamente orientata, nel suo scopo di tradursi operativamente in una “critica dell’ideologia” che conduca alla chiarificazione della coscienza pratica dei gruppi sociali, non svolgerebbe altro che una funzione legittimista e giustificatoria di una nuova metafisica storicista difficilmente analizzabile per via delle oscurità terminologico-concettuali e della mancanza di chiarezza espositiva da parte di Habermas stesso, il cui tentativo di superamento del positivismo tradizionale richiamandosi sia alla dialettica che al neopragmatismo è destinato inevitabilmente a fallire, come si può trarre dalle seguenti conclusioni: “Che le sue manovre dialettiche attraverso il Neopragmatismo lo abbiano portato alle spalle del Positivismo, è un’affermazione di cui sono propenso a dubitare, tanto più che a questo proposito egli ha caricato la sua dialettica di concezioni che per parecchi rispetti soggiacciono esse stesse nelle restrizioni che egli deplora nei suoi avversari” (*ibidem*, p. 296). Infine, “la domanda in che cosa consista veramente la dialettica, quali vantaggi possieda

rispetto ad altre condizioni e di quali metodi si serva, nella sua replica non ha trovato alcuna risposta. Si può comunque supporre che essa sia un insuperabile strumento per dominare connessioni complesse, anche se il segreto del suo funzionamento è rimasto finora nascosto” (*ibidem*, p. 296). Sul carattere “*storicista*” dell’epistemologia habermasiana (e per questo falsificabile empiricamente) insisterà, invece, in maniera particolare Harald Pilot in un intervento che difficilmente può collocarsi all’interno del dibattito in questione, come vedremo nel paragrafo successivo. La sua versione rimanda più che altro alla critica della formulazione di teorie sociali generali contrapposte alla società modernizzata nonché a risultanze implicite nell’individuo che, attraverso una formulazione critica più recente, Habermas riconduce ad istanze democratiche che hanno perciò un fine strutturale nella storia della/nella pratica quotidiana nonché nella differenziazione tra ‘fatti’ e ‘norme’ (Cfr. Charles Taylor, 1989; Iris Marion Young, 1990; Lutz Wingert, 1993; Georgia Warnke, 1999; René vom Schomberg e Kenneth Baynes, 2002).

2. Critica e “*filosofia della storia*”

A conclusione della “lunga e sorprendente discussione” nel 1968 (tre anni dopo la pubblicazione della replica di Albert ad Habermas) esce un intervento di Harald Pilot, altro esponente del razionalismo critico promosso da Popper; un autore, per la verità, poco ricordato nella critica passata e anche presente. Tuttavia va detto che, ai fini di un’analisi dei temi affrontati durante il secondo *Methodenstreit*, questo suo contributo svolge sì una funzione piuttosto marginale, vuoi perché scritto in un momento in cui la discussione stessa andava già perdendo influenza e *vis* polemica, vuoi per la scarsa attenzione rivolta ai problemi che vi sono stati trattati e per la quasi assenza di punti di riferimento ai precedenti interventi. Eppure, lo scritto merita una particolare attenzione per una ragione fondamentale; in quanto riprende e rielabora in maniera più approfondita le critiche albertiane mosse alla teoria della scienza critico-dialettica di Habermas, alla

luce – si faccia attenzione su questo punto – delle pubblicazioni immediatamente successive alla controversia metodologica in cui passa in rassegna il rapporto tra conoscenza scientifica, logica delle scienze sociali ed interessi-guida soggiacenti, e quello tra concettualizzazione teorica e prassi politica. Il contributo è quindi importante ai fini di una certa ricollocazione delle tesi dei teorici della Scuola di Francoforte. Harald Pilot (docente allora presso la facoltà di filosofia dell'università di Heidelberg) si soffermava particolarmente sull'idea secondo cui fine ultimo della teoria sociale critica habermasiana sarebbe stata l'elaborazione di “una filosofia della storia orientata dalla prassi” che era in grado di analizzare le condizioni storiche e sociologiche che rendano possibile la prassi rivoluzionaria; ma ciò era possibile soltanto ricorrendo alla critica immanente dei procedimenti epistemologici delle/nelle scienze empirico-analitiche. Una prospettiva teoretica di questo tipo – notava l'autore – non poteva distruggere i criteri della controllabilità empirica, come dimostrano le diverse tesi a sostegno di tale argomentazione. Innanzitutto, il ricorso – da parte dell'allievo di Adorno – al concetto di dialettica contingente servirebbe soltanto per raggirare le obiezioni mosse dall'epistemologia analitica (di cui Hans Albert farebbe parte) alla tesi secondo cui la “negazione determinata” di una società contraddittoria consentirebbe di dedurre raccomandazioni empiriche per l'agire sociale. Questo principio – ereditato direttamente dalla filosofia hegeliana – non sarebbe neppure la conseguenza di una contraddizione, bensì la sua soluzione, dal momento che fa riferimento esclusivamente ad intenzionalità teoriche, non a dati di fatto reali, e le sue conclusioni normative hanno origine soltanto da premesse dello stesso tipo, non descrittive, poiché esulerebbero dalle regole metodologiche della teoria della scienza analitica, perciò sarebbe impossibile il controllo empirico di quelle proposizioni che si riferiscono all'intenzionalità stessa, tra cui la stessa “negazione determinata”. È evidente che sul piano della logica formale la “filosofia della storia praticamente orientata” sarebbe irrealizzabile in quanto verrebbero meno i canoni della logica stessa, soprattutto il principio di non-contraddizione di aristotelica memoria (il richiamo di Pilot alle critiche popperiane

alla dialettica degli anni '30 è più che evidente). Le conclusioni a cui perviene sono le seguenti: “Ora, se le regole metodologiche della teoria analitica della scienza valgono per tutte le proposizioni empiriche, ma escludono il controllo empirico delle interpretazioni, è allora impossibile controllare empiricamente le proposizioni che si riferiscono a intenzionalità, e quindi alla “negazione determinata”: la filosofia della storia praticamente orientata sarebbe impossibile” (Harald Pilot 1968, tr. it. 1972, p. 302).

Ma c'è di più. Lo stesso Habermas, in alcuni punti, vorrebbe dimostrare come fin dal principio le stesse ipotesi deduttive possiedano in nuce una dimensione assiologica che rivendica una propria superiorità perfino sulle regole metodologiche, come dimostrerebbe la tesi secondo cui alla base dei procedimenti scientifici di tipo nomologico-deduttivo vi sarebbe un interesse conoscitivo di tipo tecnocratico che si contrappone soltanto in parte all'interesse all'emancipazione, poiché gli è subordinato. Da ciò scaturisce che le regole metodologiche della teoria della/nella scienza analitico-deduttiva possono essere limitate alle prescritte condizioni dell'interesse emancipatorio stesso, il quale contraddice quello tecnocratico in quanto quest'ultimo pretende che siano elaborate teorie generali dell'agire sociale che ostacolino il processo di emancipazione, essendo queste incapaci di cogliere la specificità dei dati-di-fatto sociali, ossia la componente intenzionale dell'agire stesso. Perciò, visto che ogni ipotesi relativa all'agire sociale presuppone sempre una propedeutica comprensione delle norme orientative che attribuiscono un significato all'azione stessa, quest'ultime non possono essere spiegate secondo il modello di spiegazione deduttivo, bensì comprese intersoggettivamente attraverso la “naturale ermeneutica del mondo della vita sociale”. Se le proposizioni facenti riferimento alla sfera normativa possono sfuggire ai meccanismi del controllo empirico, sarebbe a questo punto opportuno elaborare altre regole di controllabilità. Ma se le cose stessero realmente in questo modo, Habermas, stando alla critica di Pilot, finirebbe per cadere in una sorta di circolo vizioso dal quale non troverebbe alcuna via d'uscita; per cui sorgerebbe l'interrogativo: “Ma come si può dimostrare l'esistenza di un “orientamento

assiologico” delle scienze sociali empiriche, e come ne deriva il programma critico di Habermas?” (*ibidem*, p. 304).

Il secondo aspetto di questa questione riguarda proprio la presenza della dimensione assiologica nelle teorie scientifiche, la quale si manifesterebbe in tre ambiti, ossia: a) la scelta dei campi di ricerca; b) l'accettazione delle “proposizioni di base” mediante decisioni intersoggettive formulate dalla comunità scientifica; c) la precomprensione che presuppone qualsiasi traduzione in termini operativi dei concetti teorici. Sul primo punto, tutte le epistemologie analitiche sembrano concordi nel riconoscere la dipendenza della scelta degli ambiti di ricerca da decisioni di valore, e fin qui sembra esserci una sostanziale convergenza con la teoria della scienza dialetticamente orientata dell'intellettuale di Düsseldorf. Ma sul secondo punto, invece, quest'ultimo sostiene che le teorie empiriche possono riferirsi alla realtà soltanto attraverso la presenza di un interesse-guida soggiacente, e che da queste possono essere estrapolate quelle proposizioni facenti riferimento a realtà direttamente osservabili: ma questi, nota l'autore, non sembra affatto porsi il problema del rapporto tra dati empiricamente constatabili e proposizioni teoriche relative ad essi. La soluzione sembra venire da Popper, il quale, come già noto, propone di sostituire il tradizionale principio di induzione di origine proto-positivista con un procedimento deduttivo che colloca il contenuto empirico dei diversi enunciati teorici secondo i diversi gradi di controllabilità: maggiore è il controllo, tanto superiore è il suo contenuto empirico, nonché la possibilità di dedurre le eventuali conseguenze che ne potrebbero scaturire. All'origine dell'accettazione oppure del rifiuto di un enunciato teorico vi è sempre una decisione di fondo stimolata dall'esperienza immediata del ricercatore, così come la tanto decantata “oggettività” delle scienze empiriche presuppone aprioristicamente sempre la presenza di una componente normativa che rende possibili sia la validità intersoggettiva che l'intreccio tra dimensione descrittiva e critico-normativa. La stessa “obiettività” scientifica, inoltre, trova il suo fondamento anche nel contesto sociale di riferimento, oltre che nelle regole socialmente condivise dalla comunità degli scienziati, la quale si pone in rapporto diretto con l'esperienza stessa della ricerca:

“L’oggettività della ricerca empirica implica dunque una componente normativa, che sola rende possibile la validità intersoggettiva e l’avalutatività, le determinazioni strutturali normativa e descrittiva sono, per la loro validità, inseparabilmente congiunte tra loro” (*ibidem*, p. 307). Nell’ambito delle scienze sociali, invece, le ipotesi fanno riferimento alla sfera dell’intenzionalità teorica, dal momento che l’agire sociale si struttura attraverso il significato che i soggetti attribuiscono alle proprie intenzioni ed è sempre regolato dalle norme: la stessa “esperienza immediata” nella ricerca sul campo presenta al suo interno una componente prescrittiva che non può essere tradotta in mere constatazioni empiriche. Tuttavia, quando l’allievo di Adorno ed Horkheimer sostiene che nelle scienze sociali tradizionali le ipotesi deduttive devono far riferimento a realtà fattuali pienamente comprensibili corre il grave rischio di limitarne la loro universalità, così come l’argomentazione secondo cui nella ricerca empirica la comprensione (il *Verstehen* di ascendenza weberiana) dovrebbe fare esclusivamente riferimento ai fatti sociali stessi rischierebbe di provocare la paralisi della ricerca stessa, dal momento che ignorerebbe la possibilità di un’analisi delle relazioni tra i dati stessi. Quale alternativa propone invece l’autore? Partendo dall’assunto che l’agire sociale sia guidato dalle regole e che quest’ultime possono essere determinate soltanto facendo riferimento ad un comportamento futuro non ancora direttamente osservabile empiricamente, si fa sostenitore di una teoria dell’azione sociale che sia in grado di effettuare previsioni sui comportamenti futuri stabilendo un nesso tra la dimensione empiricamente accertabile ed intenzionale. Inoltre, quest’ultima può essere colta mediante ipotesi linguistiche la cui funzione sarebbe di effettuare un legame tra le norme espresse in termini di potenziali tipologie di comportamento ed i risultati dell’azione effettiva. Ma tali ipotesi esigono sempre delle regole di corrispondenza, le quali, pur facendo riferimento al linguaggio quotidiano, dovrebbero tradurre tali strutture intenzionali in significati facilmente comprensibili: ma tutto ciò è possibile solo mediante la precomprensione, la quale svolge una funzione preliminare nella traduzione dei concetti teorici in termini operativi. Inoltre, un simile approccio non può limitare

la validità delle ipotesi relative a relazioni tra dati di fatto sociali. Habermas, invece, enfatizzando il ruolo della “chiarificazione ermeneutica” nella metodologia sociologica, fa dipendere le ipotesi dalla precomprensione stessa, rischiando di sottoporre il processo di operazionalizzazione ad una grave deformazione ideologica che rischierebbe di compromettere i risultati della ricerca stessa: “Ma questa precomprensione non può limitare la validità delle ipotesi relative a relazioni di fatti sociali senza esprimersi insieme nella loro struttura logica. Se la precomprensione limita la validità delle ipotesi, una ipotesi può anche essere respinta secondo le regole metodologiche della teoria analitica della scienza” (*ibidem*, p. 311).

A mostrarsi prive di fondamento sono anche le riflessioni tra linguaggio e prassi: secondo l'allievo di Adorno, se non si presuppone l'esistenza di un vincolo tra le due dimensioni le regole non potrebbero essere spiegate perché il linguaggio resterebbe chiuso nelle sue stesse regole. Ma quello che Habermas sembrerebbe ignorare è che il linguaggio stesso può essere spiegato, e da ciò non deve scaturire necessariamente un rapporto di implicazione: esso si pone invece in relazione diretta con l'azione e la comunicazione, creando quel sistema di norme di cui gli attori sociali sono parte integrante. Ma ciò che Pilot contesta particolarmente al suo interlocutore è che le regole non dipendono soltanto dal contesto relazionale e comunicativo, ma anche dai precedenti processi di interiorizzazione delle norme. La stessa comprensione diventa un processo di apprendimento che realizza una forma di socializzazione virtuale che trasforma le norme acquisite precedentemente: “Ma poiché questa a sua volta è determinata dalle norme realmente interiorizzate, la comprensione può attuarsi solo come progressiva integrazione del sistema di norme che si tratta di comprendere in quello interiorizzato attraverso la socializzazione passata. Le norme interiorizzate dei processi di socializzazione passati determinano la comprensione di nuove norme, e sono trasferite in queste” (*ibidem*, p. 313). Anche le critiche habermasiane all'ermeneutica pura (così come intesa da Hans-Georg Gadamer) lasciano parecchie perplessità, dal momento che, se da un lato danno per scontate le regole dell'epistemologia analitica, dall'altro invece la

critica a quest'ultime presuppone aprioristicamente una ermeneutica purificata dalle deformazioni ideologiche: sul piano dell'argomentazione logica, è evidente che tali affermazioni si escludano a vicenda. Un altro punto sul quale Habermas lascia molti punti in sospeso è la presenza dell'interesse conoscitivo emancipatorio quale *condicio sine qua non* della sua critica in generale: ma egli – secondo l'autore – non spiega in base a quali criteri ed a quali modalità consentirebbe di criticare le epistemologie tradizionali, né dimostra come esso sia superiore a quello tecnocratico, venendosi a creare in una situazione paradossale, come dimostra il seguente passo: “La critica di Habermas al procedimento empirico-analitico presuppone quindi che l'interesse conoscitivo emancipatorio sia almeno una condizione necessaria dell'oggettività empirica, e, di conseguenza, che nella conoscenza empirica riuscita esso sia già realmente attuato” (*ibidem*, p. 316).

Il carattere restrittivo ed unilaterale di tale presupposto fa sì che le sue pretese di analizzare le ipotesi deduttive utilizzando come criteri distintivi la “validità emancipatoria” da un lato e la “validità ideologicamente determinata” dall'altro portino ad un affossamento dei procedimenti delle scienze analitiche a favore di una prospettiva epistemologica utopista ed irrazionalista: “Ma questa non è soltanto una condizione di possibile critica alle teorie empiriche, ma anche condizione della filosofia della storia praticamente orientata. Poiché l'interesse all'emancipazione pone solo un punto di vista, e non un campo” (*ibidem*, p. 317). Successivamente, a divenire bersaglio della critica è l'idea secondo cui la comunicazione linguistica “libera da dominio” conduca ad una società libera dalla razionalità scienziata e tecnocratica: l'autore nota come il tentativo di far scaturire l'idea dell'emancipazione dalle condizioni strutturali del linguaggio comporti in realtà un rapporto necessario con la prassi, ma in questo modo sembra ignorare che il linguaggio stesso contribuisca a quel processo di deformazione ideologica della società tanto combattuto da Habermas. Perciò, la conclusione alla quale perviene Pilot è che la tanto decantata emancipazione non può avviare una prassi critica – sia sul piano teorico-epistemologico che empirico – perché essa

stessa rischia di esporsi alle trappole dell'ideologia, oltre a ribadire l'imprescindibilità della riflessione critica attraverso la quale si analizzano le ipotesi controllate sottoposte a controllo sperimentale. E come se non bastasse, l'autore fa notare come l'idea stessa di interpretazione in senso dialettico finisca per diventare una deformazione ideologica: "Dialettica non dovrebbe essere solo l'interpretazione del presente, ma anche l'anticipazione dell'emancipazione futura. Una filosofia della storia il principio regolativo della quale dovesse dimostrarsi dialettico in questo modo, esigerebbe una dialettica della ragione utopica. È essa possibile?" (*ibidem*, p. 322).

La risposta, ovviamente, non può essere che negativa: la dialettica stessa – ossia il principio costitutivo che rende la "filosofia della storia orientata dalla prassi" una sorta di metafisica storicistica – proprio perché considerata ideologia in quanto prodotto delle deformazioni ideologiche prodotte dalle forme di dominio presenti nella struttura sociale, trascina la teoria critica della società in una sorta di regressione infinita nello Scetticismo. La soluzione avanzata da Pilot è la seguente: "Mi pare che il movimento delle regressioni scettiche possa essere arrestato solo se il principio regolativo della filosofia della storia è determinato insieme come interesse oggettivo e come interesse all'oggettività: come reale anticipazione del dialogo libero da dominio nella discussione degli scienziati" (*ibidem*, pp. 323 – 324). E ancora: "L'atteggiamento scientifico dei ricercatori ha bisogno di garanzie istituzionali: e queste implicano un interesse praticamente orientato, un interesse politico della scienza. È vero che tale "contraddizione" fra il dialogo libero da dominio dei ricercatori e i rapporti sociali non può avere carattere dialettico – ma perché preoccuparci della dialettica?" (*ibidem*, p. 324). Parlare dunque di dialettica risulterebbe non solo superfluo e privo di fondamento, ma si correrebbe il rischio di rigettare completamente la logica formale. Come ha scritto Hans Albert nella sua nota conclusiva: "Una dialettica che ritiene fare a meno della logica appoggia – mi pare – una delle caratteristiche più pericolose del pensiero tedesco, probabilmente in pieno contrasto con le intenzioni che lo accompagnano: la tendenza all'irrazionalismo" (Hans Albert 1969, tr. it. 1972, p. 329). L'intervento conclusivo

di Harald Pilot – di cui la nota di Albert ne costituisce la naturale conclusione – non brilla particolarmente per originalità, né tantomeno contribuisce a dare nuova linfa vitale mediante l'introduzione di nuove prospettive teoretiche e metodologiche ad una controversia che andava ormai progressivamente perdendo spessore e visibilità all'interno del panorama intellettuale e culturale tedesco. A dimostrazione dello scarso peso di tale contributo né è il richiamo alle critiche mosse da Popper ed Albert alle argomentazioni dei teorici critici, di cui egli non fa altro che ripetere in maniera pedissequa, finendo per accanirsi contro l'idea di “filosofia della storia orientata verso la prassi” elaborata da Habermas ma – si faccia particolare attenzione a questo punto – al di fuori del *Methodenstreit*. Infine, *last but not least*, le proposte epistemologiche avanzate da questo studioso finiscono per irrigidire le posizioni avanzate dai razionalisti critici, il cui atteggiamento di diffidenza intellettuale mostrato verso le categorie concettuali della teoria sociale critica non consentirà né quel continuo confronto tra i diversi orientamenti, né tantomeno la possibilità di elaborare diverse strategie metodologiche che vadano oltre i canoni della logica della ricerca tradizionale.

3. Sociologia e critica dei fondamenti

Già all'indomani della pubblicazione delle relazioni di Popper ed Adorno, Ralf Dahrendorf espresse il proprio rammarico nei confronti della discussione, in quanto “entrambe le relazioni parlano veramente molto poco dei problemi metodologici di una sociologia che conduce prevalentemente ricerche empiriche, almeno nella sua prassi quotidiana” (Ralf Dahrendorf, 1961, trad. it. 1972, cit., p. 151). E come se non bastasse, la controversia stessa, invece di trattare dei fondamenti logico-epistemologici delle scienze sociologiche, “è stata oggettivamente dominata, per la maggior parte del tempo, non da Popper né da Adorno, ma da un terzo uomo evocato da quasi tutti gli autori, e contro il quale i due relatori si allearono – è vero – senza riserve. A questo terzo uomo i suoi amici e nemici

diedero nomi diversi: “metodo positivo”, “positivismo non metafisico”, “empirismo”, ricerca empirica” etc.” (*ibidem*, p. 147). Anche lo stesso Adorno, nella sua lunga introduzione scritta in occasione della pubblicazione degli interventi che hanno caratterizzato la controversia, sembra voler concordare con il sociologo Dahrendorf: “Che non ci sia stata, in effetti, una discussione polemica, con argomenti e contro-argomenti contrapposti, è un fatto che non dipende solo dalle intenzioni concilianti dei relatori: che si sono innanzitutto sforzati di rendere incommensurabili le rispettive posizioni teoriche” (Theodor W. Adorno, 1968, cit., p. 9).

Dello stesso parere sembra essere lo stesso Popper, il quale, in un saggio scritto all’indomani della pubblicazione del volume che raccoglie i vari interventi che hanno caratterizzato la disputa sul metodo (e pubblicato soltanto nell’edizione inglese), esprime il proprio disinteresse (per non parlare di vero e proprio snobismo intellettuale) nei confronti delle tematiche affrontate, ritenute insignificanti ai fini del progresso della conoscenza scientifica. In questo breve intervento, il cui titolo (*Ragione o rivoluzione?*) rimanda in maniera assai polemica al celebre scritto di Marcuse del 1941 (autore col quale ingaggerà, intorno agli anni ‘70 del secolo XX un’aspra polemica politico-filosofica circa la possibilità di un superamento dello *status quo* politico), il filosofo della scienza austro-inglese vuole soprattutto precisare come le ventisette tesi espresse nella sua relazione al Congresso sociologico di Tubinga non abbiano stimolato quel dibattito sui fondamenti teorico-metodologici delle scienze sociali né tantomeno attirato l’interesse dei suoi interlocutori, a cominciare da Adorno stesso e dalla sua Scuola. Le varie argomentazioni – a detta di Popper – sarebbero cadute nel vuoto, e non si sarebbe mai pervenuto a quel confronto di idee in cui speravano Dahrendorf e gli altri relatori: e come se non bastasse, esse fornirono ad Habermas l’input per accusarlo di positivismo, suscitando l’immediata reazione dell’allievo Hans Albert. Ed anche questi sono una serie di motivi per cui lo stesso Popper ha preferito astenersi totalmente dalla discussione: come già sottolineato in precedenza, verso la Scuola di Francoforte e gli orientamenti teorico-gnoseologici, ha mantenuto un atteggiamento di diffidenza

e distacco, definendo le sue opere come oppio degli intellettuali (espressione mutuata direttamente dal filosofo e sociologo liberale Raymond Aron) e la loro filosofia come irrazionalistica e “distruttrice dell’intelligenza” (Karl Raymund Popper 1969, tr. it. 1995, p. 96). Inoltre, per un autore che ha sempre fatto della chiarezza espositiva e della semplicità argomentativa il proprio cavallo di battaglia il carattere oscuro, sibillino ed enigmatico delle riflessioni degli intellettuali francofortesi ed il loro continuo e costante richiamo ad autori quali Hegel e Marx – fortemente criticati per il loro storicismo sin dalle opere dell’esilio neo-zelandese – l’atteggiamento da assumere non può essere che refrattario e riluttante verso qualsiasi confronto. Ed è per questo che si rifiuta di entrare nel merito della discussione – ritenuta aprioristicamente infondata – rifiutando le ragioni per cui la sua teoria della scienza possa essere considerata positivista e difendendo apertamente le sue posizioni circa il carattere confutatorio e congetturale della conoscenza scientifica e l’importanza della metafisica nella formazione delle teorie scientifiche stesse: “L’epistemologia positivista è inadeguata perfino come analisi delle scienze naturali, le quali non sono, in realtà, “attente generalizzazioni a partire dall’osservazione”, come in genere si crede, ma essenzialmente imprese speculative e ardite” (*ibidem*, p. 107).

Ma a prendere le distanze dai *topoi* della discussione in maniera ancora più intransigente lo farà in un articolo successivo, scritto come replica alle critiche di Habermas, dove definisce il *Positivismusstreit* stesso “una danza sulle uova di una irrilevanza quasi grottesca” (Popper 1974, tr. it. 1989, p. 402) ed accusando i teorici critici di formulare concetti banali ed ovvi in maniera difficile ed articolata, *en pendant* con la filosofia oracolare tipica dell’Idealismo hegeliano alla quale essi si richiamano in maniera più o meno indiretta. Ma Popper non è l’unico a sostenere la tesi secondo cui il secondo *Metho-denstreit* non sia nato sotto una buona stella e precocemente destinato a spegnersi, come dimostra anche la secca stroncatura che ne fa il già menzionato Friedrich Jonas: “Lo scontro tra la cosiddetta sociologia positivista e la cosiddetta sociologia dialettica non ha condotto fino ad oggi nessuno dei due contendenti a compiere un passo reale

in avanti verso la conoscenza, ma è servito soltanto ad irrigidire il contrasto fra due possibili punti di vista metodologici ugualmente astratti” (Hans Jonas 1968, cit., p. 618). Se la prima si fonda quindi sull’assolutizzazione del metodo, la seconda invece pone l’oggetto d’indagine nella sua storicità ad una dimensione ipostatizzata: in questo modo, nota l’autore, nessuno dei due schieramenti fornisce contributi effettivi alla ricerca sociale empirica *stricto sensu*, finendo per irrigidirsi in maniera assai intransigente dietro le loro argomentazioni che sembrano quasi assumere il carattere di dogmi metafisici. Ciò costituisce una sorta di regresso a quella vetusta (ed ormai superata) contrapposizione di ottocentesca memoria tra chi vede la sociologia come “sociografia”, ossia come scienza della misurazione dei fenomeni sociali mediante tecniche mutate dalle scienze naturali, e chi invece come “filosofia della storia e della cultura” sorta dalle ceneri del pensiero teologico-dogmatico. Conclude lo storico della sociologia Jonas: “Quanto più saggio sarebbe resistere alla tentazione di sprepare le nostre energie per litigare sul vero o sul migliore metodo di ricerca in sociologia” (*ibidem*, p. 619).

Anche questa critica si dimostra piuttosto grossolana e sbrigativa, dal momento che non tiene conto sia della molteplicità dei fattori in gioco che della complessità epistemologica delle argomentazioni trattate, riducendosi ad un’interpretazione assai riduzionista che si limita soltanto a focalizzare l’attenzione sull’accentuazione degli aspetti più speculativi e metafisici anziché su quelli strettamente metodologici. Eppure, nonostante i vari detrattori, c’è chi ha visto nella disputa sul metodo delle connotazioni positive, facendo particolarmente riferimento alla rinascita culturale ed intellettuale in atto nella Germania federale nel secondo dopoguerra, come dimostrano le constatazioni della studiosa ungherese Agnes Heller, allieva di Lukàcs ed esponente di quel filone di orientamento marxista meglio conosciuto come Scuola di Budapest. Essa colloca l’origine del dibattito nella pubblicazione, avvenuta nel 1957, della relazione di Adorno sul rapporto tra sociologia e ricerca empirica, in cui la critica alle astrattezze teoriche dello Strutturalismo parsoniano e la quantofrenia tipica di una sociologia empirica altamente formalizzata che

pone il metodo in una condizione di superiorità rispetto all'oggetto d'indagine è vista come il rifiuto dell'assimilazione passiva delle tendenze sociologiche americane ed il tentativo di germanizzazione di una teoria e metodologia sociologica che non si riducano a pura e semplice emulazione delle scuole anglo-sassoni d'oltreoceano. La critica dell'empirismo sociologico statunitense, pertanto, "consente di confermare, oltre le già menzionate tendenze, che l'emancipazione dall'America e la comparsa di una sociologica radicata nella tradizione tedesca costituiscono un traguardo consentito" (Agnes Heller 1978, tr. it. 1978, p. 9). E non solo: un altro merito è quello di "(aver) saputo creare un radicale apparato categoriale, le cui esplicitazioni teoriche valgono praticamente" (*ibidem*, p. 8), nonché di aver favorito l'ascesa, nel mondo intellettuale ed accademico germanico, di una nuova "sfera pubblica teoretica", come dimostra l'affermazione di studiosi del calibro di Jürgen Habermas ed Hans Albert, i quali hanno avuto l'occasione di affacciarsi nel panorama filosofico e sociologico tedesco (ed anche europeo) proprio grazie alla controversia sul positivismo. Tuttavia, se è innegabile che quest'ultima abbia contribuito all'affermazione di una nuova generazione di studiosi, è pur vero che ha messo in luce le ambiguità e le contraddizioni della vecchia, tra questi Adorno stesso, come dimostrerebbe la sua lunga introduzione dove egli analizza le conseguenze sociali del positivismo, identificato con la sociologia empirica americana à la Lazarsfeld. Secondo la Heller, "Adorno comprende la funzione sociale del positivismo tanto chiaramente, quanto poco comprende le stesse teorie da lui criticate. Assumendo la tesi della contraddittorietà logica, egli dichiara che l'oggetto in discussione può essere in sé contraddittorio – e ciò significa che egli non vuole comprendere, in senso teoretico, le proposte dei suoi avversari" (*ibidem*, p. 15). E, nonostante tutto, quest'analisi mostra come l'allieva di Lukàcs sembri più interessata a mostrare le ambiguità dell'ultima produzione speculativa del filosofo e sociologo della Scuola di Francoforte e le divergenze con la seconda generazione piuttosto che ad analizzare i punti salienti della controversia stessa: "C'è da notare che il grande influsso esercitato da Adorno discende dal carattere della nuova

sfera pubblica tedesca teoretica, per quanto egli in persona non vi appartenga. L'uomo che ha personalmente avviato il punto di svolta, ha percepito tale novità soltanto in modo emotivo e non teoretico" (*ibidem*, pp.15-16). Ciononostante, ella sembra essere l'unica tra i vari autori presi in considerazione a cogliere – seppur in maniera piuttosto limitata, dal momento che il grosso della sua analisi si pone esclusivamente in relazione alla ripresa dell'attività intellettuale tedesca all'indomani della Seconda Guerra Mondiale – le potenzialità sia teorico-speculative che metodologiche delle tematiche trattate all'interno della controversia, mostrando per lo più una certa sensibilità verso le riflessioni sulla nuova sfera pubblica teoretica.

Anche Rolf Wiggershaus dedica particolare attenzione al dibattito, utilizzando una prospettiva sotto certi aspetti molto simile a quella della Agnes Heller, poiché la sua analisi mette in relazione la disputa metodologica con quell'orizzonte più ampio che vede contrapposti i diversi orientamenti sociologici e metodologici nell'ambito accademico tedesco-Occidentale. Anche se egli, tuttavia – anche in virtù di storico della teoria critica – dedica particolarmente spazio alle tesi di Habermas, dal momento che vuole dimostrare come esse siano di fondamentale importanza per comprendere la produzione speculativa successiva, di sicuro evita di cadere nel *cliché* ampiamente condiviso secondo cui il *Positivismusstreit* sia da considerarsi totalmente irrilevante ai fini della conoscenza e della metodologia sociologica. A questo punto, il lettore si starà ponendo il seguente interrogativo: ma cosa s'intende per positivismo? Se da un lato – come abbiamo visto in precedenza – per la Heller s'identifica con l'empirismo sociologico statunitense, dall'altro, invece, pur premettendo di evitare di identificarlo nella sua accezione classica (ossia facente riferimento al movimento filosofico ottocentesco), deve essere considerato in un prospettiva meta-concettuale, ossia come una sorta di contenitore all'interno del quale vanno inserite tutte quelle teorie della conoscenza scientifica che privilegiano la dimensione metodologica e logico-assiomatica rispetto a quella della critica e della concettualizzazione e definizione del proprio oggetto d'indagine: ma in tal modo, non si rischierebbe di far risultare il Neopositivismo logico, il

fallibilismo popperiano, la sociologia empirica nord-americana come facce di una medesima medaglia? Che tra neopositivismo e sociologia americana vi sia un forte legame, è stato dimostrato da più autori, anche se bisogna riconoscere la presenza di differenze significative tra i diversi orientamenti. Ad esempio, un gravissimo errore sarebbe quello di mettere sullo stesso piano Popper e gli studiosi del Circolo di Vienna, nonostante nei precedenti paragrafi abbiamo mostrato come Habermas ne abbia individuato delle analogie di fondo. In realtà, il *Methodenstreit* è molto più che una semplice contrapposizione tra prospettive logico-metodologiche antitetiche: in fondo, è l'espressione più tangibile di quella dicotomia che ha caratterizzato tutta la filosofia del Novecento, ossia quella tra analitici e "continentali". La crisi dell'idealismo speculativo ottocentesco e la diffusione della logica matematica e della "psicologia del pensiero" avrebbero contribuito ad un dualismo paradigmatico in cui "una filosofia "scientifica" si contrappone a una filosofia "storica", una filosofia descrittiva ed "esatta" si contrappone a una filosofia valutativa, problematica, critica" (Franca D'Agostini 1999, p. XXVII).

PARTE SECONDA

V. Estetica e immanentismo della/nella dialettica

1. Un carattere frammentario

Le prerogative iniziali della Scuola di fornire una risposta convincente ai problemi della civiltà contaminata si fortificano negli anni in cui soprattutto il filosofo Theodor Wiesengrund Adorno matura interessi che rimandano ad un incessante impegno nello studio della “teoria estetica”. Adorno si occupa di trovare nell’esame dell’estetica la dimostrazione che certi legami socialmente diffusi possano essere interpretati come agenti autonomi della cosiddetta ‘modernità’, di fronte all’espressione dell’arte la quale nasconde un procedimento dialettico che sta alla base della sua medesima formulazione. Per Adorno, per cui l’implicito punto di partenza sarebbe che la situazione delle avanguardie moderne tenderebbe a rinforzare la tendenza all’astrazione, all’adozione della rappresentazione e dei concetti di illustrazione dell’arte che, in ultima analisi, tenderebbe da sé a mostrare sempre di più legami sociali autonomi, trovandovi tuttavia una autonomia del tutto insoddisfacente, a causa del rapporto dell’arte con una società sempre più inumana e, rispetto ad un processo poco chiaro. Adorno ritiene in sostanza che l’arte dovrebbe essere abbastanza autonoma, ma allo stesso tempo dovrebbe collegarsi nell’ambito di questa autonomia, più strettamente, con le condizioni sociali (le forze produttive), anche se non attraverso la mera rappresentazione o esprimendo, ad esempio, pratiche magiche. Se l’arte è

nella sua stessa autonomia confortevole, essa tende a confermare le pratiche sociali disumane; nell'arte quindi, c'è sempre qualcosa che è resistente, ma non come una semplice critica che viene formulata, ma come una sublimazione estetica.

In particolare, va detto subito che la metafora di Adorno per le opere d'arte si applica letteralmente all'ultima opera filosofica su cui il filosofo ha lavorato: "Il frammento è l'intrusione della morte nell'opera. Distruggendolo, toglie a lui la macchia della sua apparenza". Il testo della *Teoria estetica*, come era nell'agosto 1969 e come fu pubblicato dai redattori nel modo più fedele possibile, è quello di un lavoro ancora in corso, di un lavoro pacificamente frammentario; non un libro che avrebbe impressionato Adorno più di tanto e in questo modo o nell'altro. Pochi giorni prima della sua morte, aveva scritto in una lettera che la versione finale "avrà ancora bisogno di uno sforzo disperato". Da ciò, secondo la spiegazione di Adorno, "in sé tutto è già presente, come si dice". Vogliamo dire che l'operazione finale in sospenso che il filosofo sperava di completare entro la metà del 1970 avrebbe sì portato numerosi cambiamenti all'interno del testo, e anche dei tagli; questo periodo era quindi riservato all'incorporazione di quei frammenti che ora sono ristampati ma sempre come una cosa tralasciata; in tal modo, anche la prima introduzione sarebbe stata sostituita da una nuova. Dopotutto, Adorno avrebbe trovato molto da migliorare, da par suo, sui dettagli linguistici. Così l'opera nel suo complesso è rimasta un tronco in aggiunta alla *Dialettica negativa* e proiettata in modo che solamente Adorno potesse venirne a capo: dopo che l'opera "frammentaria matura e al lavoro come espressione di" – come espressione di quella critica del sé chiuso – potesse rappresentare un modo sistematico che la filosofia di Adorno ha profondamente motivato. In effetti, il discorso sull'opera pesa troppo facilmente contro la distruzione di cui il testo medesimo della *Teoria estetica* testimonia. Il termine frammento è usato da Adorno in un doppio senso. Vuol dire una volta una cosa produttiva: le teorie, che sono sistematicamente intese, devono essere suddivise in frammenti, al fine di rilasciare il loro contenuto di verità. Ma niente del genere si dovrebbe applicare alla *Teoria estetica*.

Alcune considerazioni sulla vita lavorativa giornaliera di Adorno serviranno a chiarire molti aspetti che rimandano alla composizione della teorizzazione estetica. E, ovviamente, altri aspetti rimarranno ancora oscuri, come quelli che avevano innescato il discorso sin dal principio. Infatti, va detto che Adorno riprese – dopo l'esilio – la sua carriera di insegnante all'università di Francoforte nel semestre invernale 1949/50 e nell'estate del 1950 tenne una Scuola di estetica. Fanno testo anche alcune conferenze sull'estetica, tenute da Adorno nel semestre invernale del 1958-9 (Cfr. Theodor W. Adorno e Eberhard Ortland, 2017, p. 34 e sg.) le quali costituiscono la base della sua successiva teoria, nel senso che rappresentano una dichiarazione indipendente e spesso rivelatrice del suo pensiero sull'estetica alla fine degli anni '50 del XX secolo. In particolare, le lezioni coprono una vasta gamma di argomenti, da un'intensa analisi del lavoro di Georg Lukács a una riflessione sostenuta sulla teoria dell'esperienza estetica, dall'esame di opere di Platone (v. trattazione del bello in *Fedro*), Kant, Hegel, Schopenhauer, Kierkegaard e Walter Benjamin, a una discussione degli ultimi esperimenti di John Cage, attestanti il virtuosismo e l'ampiezza dell'impegno del filosofo. Andrebbe notato che presumibilmente, queste lezioni riprendono quelle tenute inizialmente dal filosofo tedesco sulla dialettica nello stesso periodo, le quali potevano vertere sui sistemi filosofici presentati dai grandi nomi del panorama moderno del pensiero, laddove Adorno poteva discutere sulle connessioni con Platone e Kant, concentrandosi sullo sviluppo più sistematico della dialettica nella filosofia di Hegel e sulla sua relazione con Karl Marx, oltre a elaborare la propria concezione del pensiero dialettico come risposta critica a questa tradizione. Il legame tra gli scritti sull'estetica e quelli sulla dialettica è abbastanza evidente e costituisce un importante collegamento per la tesi che sosteniamo in questa sede, soprattutto nello studio del forte retaggio esercitato dalla Scuola di Francoforte durante gli anni a venire. Le prime lezioni di Adorno saranno consegnate nel semestre estivo del 1958 (Cfr. Theodor W. Adorno, 2017, p. 15 e sg.) e consentiranno allo stesso di esplorare e sondare le significative difficoltà e le sfide che questo modo di pensare poneva nel contesto culturale e intellettuale del periodo post-bellico.

In questo contesto egli sviluppava la tesi di una relazione complementare tra approcci positivisti o funzionalisti, in particolare nelle scienze sociali, e chiedeva il rinnovo di modi di pensiero ontologici e metafisici che tentavano di trascendere l'astrattezza dell'esperienza sociale moderna facendo appello a categorie filosofiche definite "regressive". Pur fornendo un resoconto di molti temi centrali del pensiero hegeliano, egli alludeva anche a tutta una serie di altre figure filosofiche, letterarie e artistiche di importanza centrale per la sua concezione della teoria critica, in particolare Walter Benjamin e l'idea di una costellazione di concetti come modello per una "dialettica aperta o fratturata" oltre i limiti del metodo e del sistema. Le conferenze sono percorse da vivaci aneddoti e ricordi personali che permettono al lettore di intravedere ciò che è stato descritto come il "laboratorio" del pensiero del filosofo di Francoforte sul Meno. Una ventina di conferenze che Adorno ha tenuto nel 1958 costituiscono la prima articolazione completa del suo pensiero (Cfr. Theodor W. Adorno e Christoph Ziermann, 2017). La sfida a cui risponde è quella di strappare il pensiero concettuale dalle sue tendenze narcisistiche, come delineato nella *Dialettica dell'Illuminismo*. "Sofferenza e felicità", insisterà l'autore, devono essere riconosciuti come "la sostanza immanente della dialettica": in tal modo, lo sforzo di Adorno di trasformare il pensiero dentro-fuori rivelando l'origine affettiva del suo potenziale trasformativo, rimane il suo retaggio più duraturo".

Comunque, per tutto il tempo, Adorno rimane profondamente legato al contesto circostante, offrendo una finestra sugli scontri artistici, intellettuali e politici che hanno modellato la vita nella Germania del dopoguerra. Le lezioni del 1958-59 sull'estetica si rivolgono ad una vasta gamma di studenti e studiosi nelle scienze umane e sociali, così come a chiunque sia interessato allo sviluppo della teoria critica. In esse Adorno lotta, ad esempio, per dare un senso alla musica di John Cage, offrendo una serie virtuosa di variazioni sulla sua tesi centrale che, nell'arte, sperimentiamo la ragione "nella forma della sua alterità", come una "particolare resistenza alla razionalità strumentale che domina le nostre vite." Molte di queste tematiche preparano quindi il culmine di una vita di indagini che produce gradualmente la *Teoria*

estetica (Cfr. Theodor W. Adorno, Robert Hullot-Kentor, 1998), e anche una difesa del modernismo che è paradossale nella medesima difesa dell'illusione. Adorno riprende spesso il problema dell'arte in un giorno in cui "è ovvio che nulla riguardo all'arte è ovvio". Nel corso della sua discussione, Adorno rivisita continuamente concetti come il sublime, il brutto e il bello, dimostrando che concetti come questi sono serbatoi di esperienza umana. Queste esperienze, alla fine, sono alla base dell'estetica, poiché nella formulazione di Adorno "l'arte è la storia sedimentata della miseria umana".

Negli anni seguenti il filosofo ha letto altri articoli sullo stesso argomento, più recentemente in due parti nell'estate del 1967 e nell'inverno del 1967-68, quando gran parte della teoria estetica era già stata scritta. Quando fu fatto il piano per un libro sull'estetica, era impossibile accertarlo con certezza. Occasionalmente, Adorno ha parlato di questa impresa come di una delle opere che "ho spinto prima di me per tutta la vita". Le registrazioni destinate all'estetica da scrivere furono stilate almeno dal giugno 1956, cioè prima delle conferenze sull'estetica del 1958-59 di cui si è parlato. Il desiderio dell'amico Peter Suhrkamp, morto nel 1959, di ottenere un'estetica per la sua casa editrice, contribuì probabilmente alla concretizzazione del progetto adorniano. Aspetto ancora più importante da segnalare è quello per cui andrebbe ricordato che il progetto di una teorizzazione è stato concepito per integrare le sue idee in estetica, cioè come una teoria da spiegare, che è stata precedentemente esposta in numerose opere materiali sulla musica e sulla letteratura. Questi argomenti erano spesso accettati come lavori di 'apertura', se non come lavori rapsodici. Il primato del pensiero sostanziale nella filosofia di Adorno può aver oscurato la visione dell'unità della sua coscienza filosofica. Nel senso di Adorno, le opere materiali sull'arte non sono "applicazioni, ma momenti integrali della stessa teoria estetica". Quindi, il 4 maggio 1961 Adorno iniziò a dettare una prima versione della teoria estetica, che era divisa in paragrafi relativamente brevi. Il lavoro fu presto interrotto a favore della dialettica negativa. Dopo che questo fu terminato nell'estate del 1966, Adorno intraprese il 25 Ottobre 1966 una nuova versione dell'estetica. La

divisione in paragrafi divergeva in capitoli. Un grande sforzo è stato dedicato alla schematizzazione, cioè alla disposizione dettagliata del libro. Alla fine del gennaio 1967, circa un quarto del testo stesso era già inserito nel dettato grezzo. L'intero anno 1967 è poi servito a continuare il dettato. Come se di passaggio, Adorno scrisse opere come l'introduzione a Durkheim e la prefazione alla selezione di poesie di Rudolf Borchardt. Secondo una nota di diario, *Theesthetic Theory* fu conclusa il 25 dicembre 1967, "nella cruda dettatura"; tuttavia, la voce sembra essere stata prematura, perché l'8 gennaio 1968, una lettera recita ancora: "La bozza approssimativa è quasi finita" e il 24 gennaio finalmente si legge: "Nel frattempo ho completato la prima versione del mio grande libro estetico". La versione di dettatura comprende, oltre l'introduzione di sette capitoli con la "situazione" dei titoli: "Qual è stata l'arte o alla preistoria", il "materialismo", il "nominalismo", "società", "slogan" e metafisica".

Ora, va ricordato che il testo del 1961 arrivò fino a pochi paragrafi nella nuova versione. Ma anche questi possono difficilmente essere riconosciuti come dei saggi comparsi nella loro ultima versione, che contiene la costituzione finale del volume, così e come viene accettato nelle edizioni più moderne che abbiamo utilizzato. Adorno ha scritto sulla preparazione della versione stampata definitiva in relazione al primo dettato: "Solo allora iniziava l'attività principale, vale a dire la direzione definitiva; le seconde versioni sono sempre il passo cruciale per me, i primi sono solo materia prima, o (...) sono un auto-inganno organizzato che mi guida nella posizione di critico dei miei affari". Di fatto, dopo la conclusione del primo dettato, il lavoro si era fermato. Adorno si è poi rivolto a dei lavori a sfondo sociologico, come la conferenza introduttiva al 16° giorno della celebrazione della società sociologica tedesca e l'introduzione all'antologia *The Positivism Controversy in German Sociology*; allo stesso tempo è stato scritto un libro sul compositore austriaco Alban Marie Johannes Berg. Tali distrazioni dall'argomento principale a sfondo decennale si presentavano sempre come una sorta di correttivo salutare; a ciò si aggiungevano, tuttavia, le discussioni con il movimento di protesta studentesca e un crescente utilizzo di controversie politiche

universitarie. Se alcuni dei primi erano inclusi nei *Marginalia on Theory and Practice*, questi ultimi divoravano solo il tempo e il lavoro che poteva apparire infruttuoso. Solo all'inizio di settembre 1968 il lavoro sull'estetica sarebbe potuto continuare. Innanzitutto, l'intero testo era stato fornito con annotazioni critiche, che hanno preparato la correzione effettiva. Ciò consisteva in una rielaborazione scritta a mano dell'ormai trascritto in dattiloscrittura, in cui nessuna frase rimaneva invariata, quasi nessuna delle parti rimaneva nel suo posto originale; furono quindi aggiunti innumerevoli passaggi, alcuni dei quali furono rigorosamente cancellati. Nel corso di questa operazione, con la quale Adorno dette mano al suo lavoro l'8 ottobre 1968, la divisione capitolare fu nuovamente abbandonata. Fu sostituita da un testo ininterrotto, che doveva essere strutturato solo per mezzo di spartizioni particolari e che fu completato il 5 marzo 1969. Tre capitoli della versione precedente rimanevano fuori dal testo principale; due di loro – “slogan” e “situazione” – sono stati anche corretti nel mese di marzo, mentre la revisione dell'ultimo capitolo – metafisica – è stata completata il 14 maggio. Nelle settimane seguenti furono fatti numerosi inserimenti, che avrebbero trovato il loro posto all'interno del testo principale attraverso la terza operazione, e in alcuni casi avrebbero sostituito dei passaggi che non soddisfacevano Adorno. L'ultimo testo datato porta la data del 16 luglio 1969.

La forma di presentazione del lavoro giornaliero di Adorno, che probabilmente renderà la sua ricezione molto più difficile, non deriva unicamente dal carattere estremamente frammentario della *Teoria estetica*. Peraltro, la natura frammentaria è l'intervento della morte in un'opera, prima che avesse pienamente realizzato la sua medesima forma. È essenziale per la filosofia di Adorno nel suo complesso non dare un senso alle distruzioni della morte che consentivano un accordo con loro. Mentre lavorava alla seconda versione, Adorno si trovò di fronte a compiti che non aveva previsto. Questi, riguardano sia la disposizione del testo che soprattutto le questioni relative alla relazione tra rappresentazione e rappresentazione. Adorno scriveva: “È interessante notare che lavorando fuori dal contenuto dei pensieri devo imporre determinate conseguenze per la forma che mi aspet-

tavo da molto tempo, ma che ora mi sorprendono. È semplicemente che dal mio teorema che non c'è nulla di filosofico in "prima" e ora segue anche che non si può costruire una connessione argomentativa nella solita sequenza di passi, ma quello deve assemblare l'insieme di una serie di sub-complessi, che sono ugualmente equilibrati e concentricamente disposti, nello stesso stadio; la costellazione, non è la conseguenza, essa deve dare l'idea. In un'altra lettera, si dice delle difficoltà nella visualizzazione della *Teoria estetica*, laddove si afferma che "(...) il libro è una conseguenza quasi indispensabile della prima stesura, e dopo si dimostra così incompatibile che una disposizione nel senso tradizionale, così e come ho perseguito fino ad ora (anche nella *Dialettica negativa* perseguita), risulta essere impraticabile. Il libro deve essere quindi scritto concentricamente, per così dire, in parti equilibrate e paratattiche, disposte attorno a un centro, che si esprimono attraverso la loro costellazione". I problemi della forma paratattica della/nella rappresentazione, rappresentati nell'ultima versione della *Teoria estetica*, senza che Adorno si accontenti di essa, sono oggettivamente condizionati: un'espressione della posizione del pensiero all'oggettività. La paratassi filosofica cerca di rendere giustizia al programma di pura contemplazione di Hegel non distorcendo le cose con l'atto della violenza della preformazione soggettiva, ma piuttosto parlando il loro discorso senza parole e caratterizzando il non identico.

In lavori corrispondenti, come il saggio su Hölderlin, Adorno ha presentato le implicazioni del metodo sequenziale, ha notato con il suo metodo che si riferisce più strettamente ai testi estetici del compianto Hölderlin. Una teoria, tuttavia, che vuole rendere l'individuo instabile, per fare ammenda all'irripetibile, non concettuale, ciò che identifica il pensiero inflitto su di esso entra inevitabilmente in conflitto con l'astrattezza a cui è tuttavia costretto come una teoria. L'estetica di Adorno è determinata dal suo contenuto filosofico per formare una rappresentazione paratattica, ma questa forma è aporetica; essa, infatti, richiede la soluzione di un problema la cui definitiva insolvibilità nel *medium* della teoria per Adorno era fuori dubbio sin dall'inizio. Allo stesso tempo, tuttavia, la forza vincolante

della teoria rimane legata al fatto che il lavoro giornaliero e lo sforzo di pensiero non rinunciano alla soluzione dell'insolubile. Di fronte ad un tale paradosso, lo sforzo ricettivo potrebbe anche avere un modello. Le difficoltà che si oppongono al *poros*, l'accesso diretto al testo della *Teoria estetica*, non avrebbero potuto cancellare ogni ulteriore revisione, ma indubbiamente quelli che si manifestano in uno sarebbero stati completamente articolati e quindi diminuiti dal lavoro di revisione di Adorno. Con la terza operazione, attraverso la quale la *Teoria estetica* aveva trovato la sua forma vincolante, Adorno voleva iniziare subito dopo il suo ritorno dalla sua ultima vacanza. Il testo della *Teoria estetica* comprenderebbe l'omissione di alcuni dei passaggi della/nella versione di dettatura che non erano inclusi nella seconda operazione; anche se Adorno non li ha esplicitamente cancellati, devono essere considerati da lui respinti. Un certo numero di frammenti più piccoli che sono rimasti non corretti, tuttavia, sono stati inclusi da lui tra i paralipomeni per motivi di concisione. Il correttivo, ma dato dalla prima introduzione di Adorno, fu stampato come un'appendice. Sono state preservate le peculiarità dell'ortografia. La punteggiatura finale segue ancora in gran parte il ritmo del discorso e avrebbe indubbiamente approssimato le solite regole per la supervisione di Adorno, che è rimasta invariata. Il manoscritto, che era diventato difficile da leggere per lo stesso Adorno, a causa delle sue correzioni, significava che occasionalmente le formulazioni anacolutiche o ellittiche avrebbero dovuto fermarsi. Al di là di tali interventi grammaticali, sembrerà imperativo che gli editori dovessero astenersi dal fare congetture, non importa quante volte fossero suggerite dalla ripetizione, occasionalmente dalle contraddizioni. Innumerevoli frasi e passaggi che gli editori ritenevano fossero i cambiamenti di Adorno i quali sono stati adottati invariati.

Ora, il contenuto filosofico della "teoria estetica" non comprende in fondo una trattazione etica del fatto stesso per cui l'arte possa essere negata. Adorno cerca soltanto di ammettere un nesso con questa problematica nei suoi saggi sui valori nell'arte senza però affrontare il problema più direttamente. Infatti, a livello etico le teorie della negazione utopistica e quelle del formalismo estetico presentano

diverse analisi della/nella relazione, ad esempio, tra fatti e valori, la quale troverebbe ampio spazio nell'esame sociologico dell'arte e/o in una prospettiva di sociologia della conoscenza. Ciò significa che a livello estetico queste teorie presentano diverse posizioni di realismo ed espressione nell'arte, alle quali fare corrispondere alcuni seri tentativi di rappresentazione estetica, per così dire. Fondamentalmente per la teoria etica, fatti e valori sono strettamente collegati e ogni espressione estetica deve essere realistica, mentre nella negazione della teoria etica e/o di qualsiasi etica che viene dal formalismo estetico, fatti e valori non sono così strettamente collegati, e l'espressione artistica non deve essere così realistica. Poiché le teorie sono etiche ed estetiche, la dualità fatto / valore non può essere risolta in un isolamento dal problema dell'espressione realistica / non realistica, o viceversa. Nella dimensione estetica voluta inizialmente dal filosofo Adorno, queste questioni etiche ed estetiche si compenetrano. Ne segue il dibattito sugli aspetti etici delle teorie che si trasforma in una disputa apparentemente irrisolvibile sulla natura, appunto, dei fatti e dei valori. E, in questo senso, sarebbe superfluo che lo stesso Adorno si ponesse a monte il problema. Il dibattito sull'aspetto estetico delle teorie si trasforma così in una disputa apparentemente irrisolvibile sulla natura dell'espressione artistica. Ma quando le questioni di fatti e valori e l'espressione realistica contro la non realistica sono collegate, entrambe le serie di questioni sembrano più risolvibili. Possiamo dire che né Adorno o, ad esempio, Herbert Marcuse né gli altri estetisti della Scuola marxista di Francoforte sono soliti parlare esplicitamente del legame tra estetica e etica come sembrerebbe ribadire anche il nostro filosofo Adorno. Eppure il lavoro dello scrittore contemporaneo della Scuola di Francoforte sull'etica, Jürgen Habermas, può essere utilizzato per aiutare a sbloccare il dibattito sull'etica nella più antica estetica scolastica marxista di Francoforte. Di fatto, Habermas rimane il più famoso scrittore contemporaneo di etica sociale con radici nelle teorie posteriori alla prima guerra mondiale e nel marxismo. Il suo interesse dominante per lungo tempo è stato l'etica; da questo punto di vista ha spesso giudicato l'etica del marxismo e della teoria della Scuola di Francoforte al massimo come un aspetto problematico

o sbagliato nel peggiore dei casi. Eppure l'estetica di pensatori come Herbert Marcuse, Theodor Wiesengrund Adorno e Walter Benjamin, così come György Lukacs, Ernst Bloch, Lucien Goldmann e Hans Mayer rappresentano una sorta di riserva non sfruttata ma importante per intraprendere e allargare il discorso estetico.

Per operare un tale avvicinamento è necessario ispirarsi, come detto, ad autori come Habermas, che hanno cercato di creare una migliore etica nella tradizione della teoria culturale e sociale della Scuola marxista e in quella di Francoforte. In particolare, la critica di Habermas al naturalismo imperante dei precedenti tentativi di trovare un'etica nel marxismo o nella teoria della Scuola di Francoforte può anche essere affrontato da una prospettiva estetica. Il naturalismo nell'etica, la convinzione che l'etica possa essere basata sui fatti e su come le persone sono incorporate nella società, ha come realismo estetico parallelo, la visione che l'arte è la migliore funzione che rappresenta la società in cui gli individui sono incorporati. A questo naturalismo Jürgen Habermas si è costantemente opposto e ha difeso il suo punto di vista morale, cioè una prospettiva astratta sull'etica che per lui deve subire qualsiasi rinnovo dall'etica sociale e sostanziale, cioè marxista e/o quella della Scuola di Francoforte (Cfr. Jürgen Habermas, 1987, pp. 51-75, 106-131, 294-327). Il risoluto non-naturalismo di questa prospettiva ha forti affinità con le grandi prospettive non realistiche presenti nella Scuola marxista e nella teoria estetica, cioè ancora nella teoria della negazione e nel formalismo estetico. Al contrario, un libro come *The Historical Novel* (1969) mostra che l'estetica realistica di Lukacs tenderebbe a incorporare l'arte nella società, basandosi su un'etica naturalistica, fortemente influenzata da Marx e Hegel.

Tuttavia, soprattutto a livello di inserimento dell'estetica della/ nella Scuola marxista di Francoforte sul piano di un dibattito etico, il discorso ci porterebbe lontano da Adorno, il quale evita di approfondire i rapporti tra fatti e valori, anche da un versante semplicemente realistico. La sua concezione evade da una rappresentazione dell'arte che assuma forme di estraneità di fronte al mondo. Come abbiamo visto, a livello etico, la subordinazione realistica e utopica

e la negazione coinvolgono diverse analisi della/nella relazione di fatti e valori. A livello estetico tutto ciò coinvolge diverse posizioni sul realismo e sull'espressione nell'arte. Per l'estetica dell'estraneità, i valori trovati nell'arte sono circoscritti da quanto realisticamente viene descritto presso la situazione del sé e del mondo. Pertanto, l'estetica dell'estraneità è legata all'etica naturalistica. L'essere umano ordinario e l'artista, entrambi molto simili, lo sono dato i loro compiti etici ed estetici dalle loro situazioni concrete nel mondo, dal quale non possono essere e/o considerarsi come troppo distanti. Sono dati loro dei compiti etici da una raccolta di evidenze di natura etica, che, ad esempio, Lukacs, seguendo Hegel, ha definito come insieme di "pratiche etiche" (Cfr. György Lukacs, 1969, p. 40). In contrasto, secondo la teoria della negazione utopistica e il formalismo estetico, i valori in cui l'arte è piuttosto autonoma dai fatti realisticamente rappresentati, possono essere definiti a livello di assunti estetici. Questi sono vere e proprie teorie estetiche in cui è proprio il compito dell'arte di rappresentare il mondo come rifiutato o opposto e trasformabile alla luce di ideali fantasiosi, utopistici. È spesso in opposizione al mondo quello etico, laddove l'armonia è raggiunta. Il realismo, tuttavia, non è un compito primario. L'espressione è un compito primario, ma è espressione del sé come potrebbe essere, non il sé come è definito dall'età. Corrispondente a questa estetica di fondo è un conto dell'azione etica in opposizione o rifiuto del mondo. Sebbene l'opposizione della/nella teoria della negazione sia raggiunta nel regno dell'arte, e non nel regno dell'azione etica, ancora, azione opposta e l'arte opposta è vista come analoga e serve come una ispirazione reciproca. La negazione nell'arte è quindi strettamente legata alla negazione dell'etica, perché entrambe richiedono un cambiamento e una azione condotte alla luce di ideali che non sono ancora incorporati nel mondo e che quindi si oppongono almeno a una parte significativa dello stato presente del mondo e del sé. Quindi l'arte e l'azione sono simili in entrambi i casi del loro opporsi allo stato attuale dell'esistenza. L'espressione, per la teoria della negazione, comporta quindi l'opposizione al dominio nel mondo sociale attuale e non dipende così fortemente – anzi a volte, come nelle fantasie

surreali, non del tutto – dalla rappresentazione realistica di quel mondo. Quindi, la teoria della negazione differisce dalla teoria estetica, il che implica che la corretta espressione implichi il realismo. Inoltre, questi diversi “atteggiamenti nei confronti di...”, come direbbe Adorno, implicano che la relazione tra realismo ed espressione corrisponde a diversi atteggiamenti nei confronti di relazione tra fatti e valori. In contrasto con la teoria di incorporamento dell’espressione, che enfatizza l’espressione del sé così com’è e sottolinea anche il ruolo dei fatti e la descrizione realistica e naturalistica del sé e il mondo, la teoria della negazione enfatizza l’espressione del sé come dovrebbe essere. L’estetica della negazione vede dunque l’arte come una sorta di presentazione di immagini che negano almeno parte del mondo esistente e di sé (Cfr. Herbert Marcuse, 1978).

Tutto questo suggerisce che la necessità di una sintesi di negazione, formalismo e teorizzazione estetica si pone in congiunzione con la questione di come l’arte possa essere etica nel mondo moderno. Ma va detto che dal versante, ad esempio, della filosofia morale, Adorno risponde in ogni caso al tipo di sollecitazioni che si sono scatenate, lungo il percorso della sua vita, in maniera antecedente alla trattazione del tema dell’arte. Fanno testo i suoi interessi sviluppati in diciassette conferenze tenute a maggio-luglio 1963, sul tema: “se la buona vita è una possibilità reale nel presente” (Cfr. Theodor Wiesengrund Adorno, Thomas Schröder, Rodney Livingstone, 2002). Queste lezioni (sviluppate da un registratore che il filosofo chiamava “l’impronta digitale della mente vivente”) presentano un Adorno in qualche modo diverso e più accessibile ai temi etici da parte di colui che compose la prosa perfettamente articolata e quasi incredibilmente perfetta delle opere pubblicate nel corso della sua vita. Qui possiamo seguire il pensiero di Adorno nel processo di formazione (parlava da brevi note), dotato della spontaneità e dell’energia della/nella parola. Le lezioni si concentravano principalmente su Kant, “un pensatore nel cui lavoro la questione della moralità è più nettamente in contrasto con altre sfere dell’esistenza”. Dopo aver discusso su alcune delle categorie kantiane della filosofia morale, Adorno considerava altri problemi apparentemente più immediati, come la

natura delle norme morali, la bella vita e la relazione tra relativismo e nichilismo. Nel corso delle lezioni, Adorno affrontava anche una vasta gamma di argomenti, tra cui: teoria e pratica, etica come cattiva coscienza, il carattere repressivo, il problema della libertà, la dialettica in Kant e Hegel, la natura della ragione, la legge morale, la psicoanalisi, l'elemento dell'assurdo, la libertà e la legge, la tradizione protestante della moralità, Amleto, l'autodeterminazione, la fenomenologia, il concetto di volontà, l'idea di umanità, *The Wild Duck* e la critica di Moretz del filosofo Friedrich Wilhelm Nietzsche.

Ma la dimensione abbastanza "cauta" della filosofia morale si distanzia non di poco dalla trattazione dell'estetica, in quanto essa mostra il suo compenetrante bisogno filosofico di spiegazione del mondo. Sono, tuttavia, le teorie dell'arte come incorporamento della/nella realtà, come negazione della/nella realtà, e come il raggiungimento della distanza formale, delle risposte esclusive a questa serie di domande; o, piuttosto, sono modi diversi, ma forse alla fine modi compatibili di rispondere all'idea che l'arte potesse solo rappresentare il mondo nella misura in cui questo è capace di essere trasformato. È vero che affermando ciò, i critici del radicamento possono impiegare così tanto tempo a contemplare l'arte del mondo nella misura in cui essa è incorporata; questi ultimi, non vedono mai come l'arte trascende passato e presente. Ma i critici negatori e il formalista possono negare il mondo così tanto che non vedono mai alcun modo di collegare passato e presente, cioè i futuri disegni di arte e utopia. In tal modo, la gamma dell'arte è circoscritta dai confini di una visione del mondo appropriata alla società nella quale è stata creata.

Per Adorno, l'arte avrebbe il suo principale concetto nella costellazione dei momenti che cambiano storicamente; essa blocca, per così dire, la definizione. La sua essenza non è quindi deducibile dalla sua fonte, né da segnali di ordine prettamente etico, come se il primo fosse un substrato sul quale tutto ciò che è stato costruito è collassato non appena è stato scosso. "La convinzione che le prime opere d'arte siano le più alte e più pure è l'ultimo romanticismo (...) Il tentativo di sussumere la genesi storica dell'arte sotto lo stesso motivo ontologicamente edificato perderebbe la sua forza necessaria in modo

disparato, nella misura in cui la teoria manterrebbe nulla nelle loro mani che l'intuizione certamente rilevante che le arti in ogni identità ininterrotta di arte possono essere classificate (...). La definizione di che cos'è l'arte, è sempre segnata da ciò che era una volta, ma legittimata solo da ciò che è diventata, aperta a ciò che vuole diventare e forse diventa. Scrive Adorno nella sua *Teoria estetica*: "Mentre la sua differenza deve essere determinata dal semplice empirismo, cambia qualitativamente in se stessa; alcune questioni, le cose di culto, ad esempio, sono trasformate dalla storia in arte che non era; alcune cose che erano arte non sono più. La domanda posta dall'alto, se un fenomeno come il cinema è arte o no, non porta da nessuna parte. Il divenire dell'arte rimanda il suo concetto a ciò che non contiene. La tensione tra ciò che ha guidato l'arte e il suo passato circostrive le cosiddette questioni costituzionali estetiche. L'arte è interpretabile solo dalla sua legge del moto, non da invarianti. È determinata in proporzione a ciò che non è. La sua abilità specifica deriva dall'altra: il contenuto, solo questo soddisfaceva qualsiasi esigenza di estetica materialistico-dialettica. Si definisce da ciò che la separa da ciò che è diventata; la legge di movimento è la propria legge di forma. È solo in relazione al suo altro, è il processo con esso. Assiomaticamente, per un'estetica riorientata, l'intuizione sviluppata dal defunto Nietzsche contro la filosofia tradizionale è che ciò che è stato realizzato può anche essere vero. La visione tradizionale e demolita di essa verrebbe rovesciata: la verità è unica. Ciò che accade nell'opera d'arte come sua stessa legalità, è il prodotto tardivo dell'evoluzione interiore della tecnologia e della posizione dell'arte nel mezzo della progressiva secolarizzazione; ma, senza dubbio, le opere d'arte sono diventate opere d'arte solo negando la loro origine. Non è un rimprovero per la vergogna della loro antica dipendenza da magie, servizi e divertimenti, come peccato originale, una volta che hanno annullato retroattivamente ciò da cui provenivano. La musica da tavolo dei liberati non è ineluttabile, né il venerabile servizio da tavolo all'uomo, che si è liberato dall'arte autonoma. Il loro spregevole tintinnio non migliora, perché la parte travolgente di tutto ciò che oggi raggiunge le persone come arte riecheggia l'eco di quella fregatura.

Negando la loro origine, sono diventati opere d'arte" (Theodor W. Adorno, 2016, vol. VII, p. 3720 e sg.).

Il filosofo Adorno sembra affermare la sua intenzione di studiare la libertà nell'espressione resa autentica dall'arte, laddove egli incontra lo sviluppo di certi concetti che esamina. Egli scrive: "Perché l'assoluta libertà nell'arte, pur sempre un particolare, entra in contraddizione con lo stato perenne della schiavitù nel tutto. In questo il luogo dell'arte è diventato incerto. L'autonomia acquisita dopo essersi scrollata di dosso la sua funzione culturale e le sue immagini residue attirò l'idea dell'umanità. È stato frantumato, meno la società è diventata umana. Nell'arte, in virtù della loro stessa legge del movimento, i costituenti che erano nati dall'ideale dell'umanità svanivano. La loro autonomia probabilmente rimane irrevocabile. Tutti i tentativi di ripagare l'arte attraverso la funzione sociale di ciò che dubita e in cui dubitava hanno fallito. Ma la loro autonomia inizia, per esprimere un momento di cecità. Adatta all'arte di ogni età; nell'età della loro emancipazione, essa oscura a vicenda, nonostante, se non a causa di ciò, l'ingenuità, che, secondo l'intuizione di Hegel, non può più sfuggire a loro. Essa si combina con l'ingenuità della seconda potenza, l'incertezza sul perché estetico. Incerto se l'arte è ancora possibile; se, dopo la loro perfetta emancipazione, non hanno dissotterrato e perso le varie precondizioni" (*Ibidem*, p. 3723).

In un passaggio cruciale della filosofia e dell'estetica di Adorno si nota che Hegel ha storicamente descritto il processo della filosofia come un crescente auto-avvento della mente e del concetto, e infine del soggetto. Esiste lo spirito prima delle/nelle sue cessioni (intuizione = arte, immaginazione = religione), Così, attraverso il lavoro concettuale, viene sempre più a se stesso e diventa identico a se stesso (termine = filosofia). Quest'ultimo è un processo identitario e dialettico e può dal pensiero dialettico ottenere la sua propria definizione. In altre parole, il termine comprende ciò che sta resistendo (come i fenomeni sensuali) e entrambi si annullano a vicenda nella sintesi concettuale (unità di differenza). Adorno quindi segue il pensiero dialettico sia storicamente che sistematicamente. Una forma d'arte, uno stile artistico emerge dalla precedente definizione e l'arte stessa

è in connessione dialettica con la realtà empirica. Adorno trova la riconciliazione dialettica, come in Hegel, che non ha più luogo. Il non identico non sale in termini identici (socialmente questa identità non è liberazione, ma costrizione), ma rimane come una forza opposta che non si adatta e non può essere accettata. Qui esattamente, secondo Adorno, “il posto dell’estetica è”. In pratica, Adorno vorrebbe contrastare il vincolo identitario del sistema con l’estetica. Egli non può abolire il vincolo dell’identità, ma apre la possibilità di non identità. “L’identità estetica è di aiutare il non-identico, che è il vincolo di identità nella realtà soppressa. “L’arte non crea quindi alcuna libertà o compensazione, ma al meglio l’opzione di non identica”.

In tal modo la teoria di Adorno si basa sulla filosofia di Hegel. Il non-identico viene descritto dal filosofo principalmente come una forma che non si adatta e respinge il formalismo. La forma artistica funziona sempre sul sociale e sulle condizioni correlate, come le tecniche attuali. “Le opere scolpite, sono rimproverate formalisticamente, sono realistiche nella misura in cui sono realizzati in se stesse e in virtù di questa realizzazione anche in rapporto al contenuto di verità, il contenuto spirituale del rendersi conto, piuttosto che semplicemente farne a meno”. La verità (del non-identico) arriva cioè nella forma, nell’autonomia, nell’opera d’arte e produce sempre enigmi che non si dissolve. “La zona di indeterminazione tra l’irraggiungibile e il realizzato la rende un mistero. Questo è anche logico, se si tratta di non-identici, la cui indisponibilità stessa fa parte dell’opera d’arte. L’opera d’arte, tuttavia, è rivolta anche ai non-identici in questa direzione, e cioè sulla verità. È sempre una mediazione tra il sensuale e lo spirituale. Lo spirituale può essere compreso solo in termini, anche se le opere stesse non lo sono, concettuali. “Nel loro movimento verso la verità, le opere d’arte richiedono proprio questo concetto, che tengono lontano da loro per amore, appunto, della verità”. E in effetti, sosterebbe Adorno: guarda se guardi le opere d’arte moderne, esse non appaiono nell’intuizione, ma invece spesso presentano concetti filosoficamente codificati. Nessuna verità quindi e nessuna arte esistono senza una mediazione spirituale presente nell’opera d’arte, ma esistono soltanto attraverso la filosofia che le rende tangibili.

Il filosofo Georg Wilhelm Friedrich Hegel la prima volta prende posizione contro il sentimentalismo in estetica, che alla fine non si vuole leggere in sé, ma nei suoi effetti, cioè nei contenuti dell'opera d'arte. Scrive Adorno: "La forma successiva di questo sentimentalismo è il concetto di umore, che ha il suo significato storico. Niente potrebbe descrivere meglio l'estetica di Hegel come buona e cattiva della/nella loro incompatibilità con il momento dell'umore o dell'umore nell'opera d'arte (...) Ciò giova all'oggettività dell'opera d'arte oltre al suo effetto così come alla sua mera facciata sensuale. Il progresso che fa con esso, tuttavia, è pagato da qualcosa di estraneo all'arte; oggettività attraverso qualcosa di materiale, un eccesso di materialità, per così dire. La dialettica dell'arte è limitata ai generi e alla loro storia in Hegel, ma non è abbastanza radicale nei confronti della/nella teoria del lavoro creato. Che il bello della natura sia sterile della/nella determinazione dello spirito, lo porta a ridurre in un cortocircuito ciò che in arte non è spirito per intenzione. Il correlato è la reificazione. Il correlato del fare assoluto è sempre fatto come un oggetto fisso. Hegel, secondo Adorno, fraintende la natura insignificante dell'arte, che a sua volta conta come il suo concetto contro il mondo empirico delle cose. Lo sposta polemicamente alla bellezza naturale come alla sua cattiva vaghezza. Ma proprio in questo momento, la bellezza naturale possiede qualcosa che, quando si perde nell'opera d'arte, lascia che rimbalzi nell'ambito della mera fattibilità. Colui che non è in grado di realizzare nell'esperienza della natura quella separazione di oggetti d'azione che costituisce l'estetica non è capace di esperienza artistica. Infatti, Hegel pensava che la bellezza dell'arte ha origine nella negazione della bellezza naturale, e questo potrebbe essere quella di trasformare in modo che quell'atto che sempre crea la coscienza di bellezza unica, deve essere completato nella esperienza immediata; se non è già postulato, esso dovrebbe essere ciò che lo costituisce. La concezione della bellezza artistica comunica quindi con la bellezza naturale: entrambi vogliono restituire la natura attraverso la perdita della loro semplice immediatezza" (*Ibidem*, p. 3735 e sg.).

Ora, va ricordato che la prospettiva hegeliana di una possibile estinzione dell'arte è in accordo con il suo divenire realtà. Chi avesse

pensato come un fugace momento neppure imputando lo spirito assoluto, in linea con la duplice natura del suo sistema, avrebbe portato ad una conseguenza che non avrebbe mai disegnato: Il contenuto dell'arte non è nella dimensione della sua vita e morte, sostiene il filosofo di Francoforte. La rivolta dell'arte, posta teleologicamente nella sua "attitudine all'oggettività", il mondo storico, è diventata la sua medesima rivolta contro l'arte stessa; quindi è lecito essere spinti oziosamente a profetizzare se questa sopravvive o meno. Il pessimismo culturale reazionario non potrebbe essere represso dalla critica della/nella cultura: che, come il filosofo Hegel aveva contemplato, l'arte avrebbe potuto entrare seriamente nell'era della sua rovina. L'intendimento di Adorno ricalca quasi il momento in cui si afferma che "l'estetica non ha potere sul fatto che diventi il necrologio dell'arte; ma non le è permesso di interpretare e in genere di dichiararne la fine, abbandonarsi al passato e, indipendentemente da quale titolo, traboccare nella barbarie, che non è migliore della cultura che ha guadagnato la barbarie in rappresaglia per il suo barbaro danno (...) L'arte può ora essere abolita, abolirsi, scomparire o continuare disperatamente, ma non necessariamente discendere" (*Ibidem*, p. 3736). L'intendimento stesso poteva sopravvivere all'arte in una società che sarebbe stata veramente libera dalla barbarie della/nella cultura. Non solo le forme ma innumerevoli sostanze per Adorno sono già morti: "La letteratura sull'adulterio, che riempie la parte vittoriana del XIX e all'inizio del Ventesimo secolo, è poco più direttamente riconducibile alla risoluzione del nucleo familiare dell'alta borghesia e all'allentamento della monogamia (...) Allo stesso modo, l'autenticità di Madame Bovary, una volta rimpicciolita dal suo contenuto, ha da tempo superato questo e il suo declino. Questo, ovviamente, non deve condurre all'ottimismo filosofico della fede nello spirito invincibile. Il contenuto materiale può anche, per di più, abbattere la sua caduta. Obsolete sono l'arte e le opere d'arte, perché non dipende da queste la sola formazione della loro autonomia in cui si è ratificata la divisione sociale del lavoro e quella di dividere non solo l'arte (...) Il suo stesso termine è aggravato dal fermento che lo abolisce e che ratifica l'accordo sociale di uno

spirito diviso e scisso, non solo l'arte, ma anche uno di questi estranei, opposti" (*Ibidem*).

Per Adorno, essenziale per la rifrazione estetica è ciò che è rotto; ed è immaginazione ciò che essa immagina. Questo si applica in anticipo per la convenienza immanente. In relazione alla realtà empirica, l'arte sublima il principio prevalente del suo conservare all'ideale dell'ipotesi dei suoi prodotti; uno dipinge, secondo le parole di Schönberg, un'immagine, non ciò che rappresenta. Di per sé, ogni opera d'arte cerca a quindi l'identità con se stessa, che nella realtà empirica viene violentemente imposta su tutti gli oggetti in contrapposizione al soggetto e quindi trascurata. Di fatto, l'identità estetica dovrebbe aiutare il non-identico, che sopprime il vincolo dell'identità nella realtà. Solo attraverso la separazione della realtà empirica che consente all'arte di modellare la necessità di una relazione tra il tutto e le parti, l'opera d'arte diventa la seconda potenza. Le opere d'arte sono immagini residuali del vivere empiricamente nella misura in cui sono date loro, di ciò che sono negate all'esterno e quindi liberate da ciò a cui la loro esperienza percettiva, diretta, le indirizza. Mentre la linea di demarcazione tra arte ed empirismo non deve essere offuscata, e per lo meno dall'eroismo dell'artista, le opere d'arte hanno vita *sui generis*. Anche la loro produzione può essere considerata un artefatto.

Le opere d'arte sono comunque delle cose che tendono a gettare le proprie cose. Tuttavia, nelle opere d'arte, l'estetica e le cose non sono sovrapposte in strati, così che il loro spirito si eleva sopra una base solida. È essenziale per le opere d'arte che la loro struttura tangibile, in virtù della sua natura, la renda non-materiale; la loro materialità è il mezzo della loro sospensione. Entrambi sono mediati in sé stessi; lo spirito delle opere d'arte si stabilisce nella sua cosa, e la sua cosa, l'esistenza delle opere, scaturisce dalla sua mente. Nella forma, le opere d'arte sono finora le cose che l'oggettivazione, si danno un sé, uno in sé e in se stessa determinata, simile a quella che ha il suo modello nel mondo empirico delle cose e che in virtù della loro unità lo spirito sintetizzante; sono spiritualizzati solo dalla loro reificazione, le loro cose spirituali e materiali sono forgiate insieme,

il loro spirito, attraverso il quale trascendono, è allo stesso tempo il loro mortale. In loro, l'hanno sempre avuto; l'inevitabile riflessione rende la propria cosa. In tal modo si ribadisce che: "Il personaggio principale dell'arte è così impostato su limiti ristretti". Soprattutto nell'arte del tempo, nonostante l'oggettivazione dei loro testi nel momento del loro apparire, la loro non-creatura sopravvive. Il fatto che una musica o un dramma siano scritti porta in sé una contraddizione, il sensorio potrebbe osservare che i discorsi degli attori sul palco suonano così sbagliati perché devono dire qualcosa come se pensassero spontaneamente mentre è loro attraverso il testo. Ma l'oggettivazione, ad esempio, di note e di testi drammatici non deve essere richiamata nell'improvvisazione. Ancora, in tal modo si afferma che: "La crisi dell'arte, aumentata per scuotere la sua possibilità, colpisce allo stesso modo i suoi poli: il loro significato e, infine, il contenuto spirituale, e l'espressione e quindi il momento mimetico". Entrambi dipendono l'uno dall'altra: nessuna espressione senza significato, senza il mezzo di spiritualizzazione; senza senso senza il momento mimetico: senza il carattere linguistico dell'arte che sembrerebbe morire nel momento presente.

Eventi importanti riproducono sempre nuovi strati, invecchiamento, freddo, morte, al cospetto delle opere d'arte. Che esse come artefatti, le produzioni umane non vivano direttamente come gli umani, è una tautologia. Ma l'accento sul momento dell'artefatto nell'arte è meno per la sua produzione che per la sua natura, non importa come sia avvenuta. Vivi sono come parlare, in un modo che è negato agli oggetti naturali e ai soggetti che li hanno creati. Parlano per mezzo della comunicazione di tutti gli individui in essi. Quindi contrastano con la distrazione di semplici esseri. Ma come artefatti, prodotti del lavoro sociale, comunicano anche con gli empiristi che li rifiutano, e da essi traggono il loro contenuto. Secondo Adorno: "l'arte nega le determinazioni empiriche categoriali e tuttavia contiene l'essere empiricamente nella sua stessa sostanza. Opposto a empirismo attraverso il momento di forma – e l'insegnamento di forma e contenuto non può essere afferrato senza il loro distinzione – in modo che il posizionamento è in qualche modo trova comunemente nel fatto che

l'estetica è il sedimentato di contenuti (...) Tuttavia, la comunicazione delle opere d'arte con l'esterno, con il mondo da cui sono benedetti o sfortunati, avviene attraverso la non comunicazione; semplicemente si rivelano guasti. Sarebbe facile immaginare che il loro impero autonomo non abbia più nulla in comune con il mondo esterno degli elementi presi in prestito, che entrano in un contesto completamente diverso. Tuttavia, la banalità della storia spirituale è innegabile, che lo sviluppo di metodi artistici di comportamento, come di solito sintetizzato sotto il concetto di stile, corrisponde al sociale. Anche il più sublime opera d'arte acquista certa posizione sulla realtà empirica uscendo della magia, non è una polemica per tutti, ma sempre ancora una volta concretamente inconscia (...)” (*Ibidem*, p. 3737).

Va precisato ora che se le opere d'arte possono realizzarsi come “monadi senza finestre”, questo può anche significare che il rapporto estetico della/nella produzione, si manifesta in tutto ciò in cui la forza produttiva si trova incastonata e su cui opera; questi ultimi sono “sedimenti o impronte del sociale”. Il duplice carattere dell'arte come mondo autonomo e come *fait social* comunica continuamente con la zona della sua stessa autonomia. In tale relazione con l'empirismo salvano, neutralizzano ciò che una volta le persone vivevano in modo letterale e ininterrotto nell'esistenza, e ciò che fuoriusciva da questo spirito particolare. Partecipano così “all'illuminazione perché non mentono”: esse non fingono la letteralità di ciò che parla da loro. In realtà, tuttavia, sono delle risposte alla forma interrogata di ciò che viene dal di fuori, e sono il mondo oggettivo, di fronte a cui sono imparentati. Gli antagonismi irrisolti della/nella realtà ritornano così alle opere d'arte come i problemi inerenti la loro forma. Questo e, non lo “scatto di momenti oggettivi”, definisce il rapporto dell'arte con la società. Le tensioni nelle opere d'arte si cristallizzano puramente in queste sembianze e colpiscono il vero essere attraverso la loro emancipazione dalla facciata fattuale dell'esterno. Arte, mitiga l'empiricamente esistente, si riferisce alla posizione in base alla tesi hegeliana che, secondo Adorno, contraddice Kant; tutto questo sembra essere la critica del principio dell'arte per l'arte, che, nella negazione astratta, rende lo spirito dell'arte la sua onniscienza.

La libertà delle opere d'arte, la cui autocoscienza è orgogliosa di sé e senza la quale non lo sono, è l'illusione della propria ragione. Tutti i loro elementi li collegano a ciò che sono abbastanza fortunati da sfiorare e minacciano di affondare di nuovo in qualsiasi momento. In relazione alla realtà empirica, ci ricordano che, secondo Adorno, nello stato di salvezza "tutto è come è" e tuttavia tutto è completamente diverso. Inequivocabilmente l'analogia con la tendenza della profanità invita a secolarizzare il dominio sacro fino a renderlo evidente; in tal modo, l'area sacra è, per così dire, reificata, limitata dai pali, perché il suo stesso momento di menzogna attende la secolarizzazione e la sua evocazione. Secondo questo, il puro concetto di arte non sarebbe che lo scopo di un'area una volta per tutte, ma in ogni caso prima si è stabilito, in un equilibrio momentaneo e fragile, più che il semplice paragone psicologico dell'io e dell'identico. Il processo di repulsione deve sempre essere rinnovato. Ogni opera d'arte per Adorno è un momento; ogni esordio riuscito, pausa momentanea del processo, mentre si rivela all'occhio perseverante. Se le opere d'arte sono risposte alle loro stesse domande, allora è più probabile che esse facciano domande. La tendenza non ancora compromessa dall'educazione a percepire l'arte dall'estetica o dal pre-estetico non è semplicemente un residuo barbaro o "un'angoscia della coscienza di coloro che tendono a regredire". Qualcosa nell'arte viene ad incontrarlo. Se viene percepito rigorosamente esteticamente, allora non viene percepito esteticamente. Solo dove l'altro dell'arte è sentito come uno dei primi strati dell'esperienza, è quello di sublimare, risolvere i pregiudizi materiali, senza che l'autocoscienza dell'arte diventi indifferente.

Infine, va detto che l'identità delle opere d'arte con la realtà esistente è anche quella della sua forza. E la sintesi attraverso l'opera d'arte non è semplicemente gradita ai suoi elementi; ripete, il modo in cui comunicano tra loro, nella misura in cui un pezzo di alterità a turno. Anche la sintesi ha il suo fondamento nel lato non materiale, materiale delle/nelle opere, in ciò che impegna, non solo in se stesso. Questo combina il momento estetico della forma con la non violenza. Nella sua differenza dall'essere, l'opera d'arte si costituisce

inevitabilmente in relazione a ciò che non è un'opera d'arte e ciò che la rende prima l'opera d'arte. In tal modo, l'arte è l'antitesi sociale della/nella società, non dedotta direttamente da essa. La costituzione del suo distretto corrisponde a quella di un uomo interno come lo spazio della sua immaginazione: in primo luogo esso "partecipa alla sublimazione". Per Adorno, è quindi plausibile estrapolare la determinazione di ciò che è da una teoria della/nella vita psichica. Lo scetticismo contro le teorie antropologiche degli invarianti raccomanda proprio la psicoanalisi. Egli sostiene in un altro passo: "Ma è psicologicamente più produttivo che estetico. Le sue opere d'arte sono essenzialmente come delle proiezioni dell'inconscio di coloro che hanno prodotto, e si dimentica la forma di categorie sulla ermeneutica". Secondo il tenore delle monografie psicoanalitiche, l'arte dovrebbe essere quindi in grado di far fronte affermativamente alla negatività dell'esperienza. Per loro, il momento negativo non è più il marchio di quel processo repressivo che, naturalmente, entra nell'opera d'arte. Le opere d'arte sono perciò i sogni ad occhi aperti della psicoanalisi; questa li confonde con i documenti, trasferendoli così al sogno, mentre allo stesso tempo li riduce, in compenso per la sfera straordinaria, a elementi rozzamente materiali, rimanendo stranamente dietro la stessa dottrina di Sigismund Schlomo Freud del "lavoro dei sogni". Il momento della finzione delle opere d'arte, come quello di tutti i positivisti, è sovrastimato dalla presunta analogia con i sogni. Il proiettivo nel processo di produzione degli artisti è solo un momento e difficilmente decisivo in relazione alla struttura; idioma I materiali hanno il loro stesso peso, in particolare il prodotto stesso, "di cui l'analista ha poco da sognare" (Cfr. *Ibidem*).

La domanda della psicoanalisi accende, per così dire, quello che era una volta. Le opere d'arte emanano dal mondo empirico e producono una loro natura opposta, come se anche questo fosse un essere. Con ciò tendono ad affermare a priori, per quanto possano essere tragedia. I cliché della riflessione riconciliatrice, che si diffonde dall'arte alla realtà sono ripugnanti non solo perché parodiano il concetto enfatico dell'arte attraverso il loro abbigliamento borghese e lo collocano tra gli eventi consolatori. Toccano la ferita dell'arte

stessa. Attraverso la loro inevitabile rinuncia dalla teologia, da destra intatta alla verità della salvezza, una secolarizzazione che l'arte non avrebbe mai si dispiega, si condannarono a donare l'essere ed esiste una domanda che, nel suo far sperando in qualcosa d'altro, rafforza l'incantesimo di ciò che l'autonomia dell'arte "vuole liberarsi da". Tale autoaffermazione è di per sé sospettata dal principio di autonomia: perdendo la totalità, in un round, autonomo, questa immagine si trasmette al mondo, questo è nell'arte e ciò che produce. In virtù del suo rifiuto dell'empirismo – e questo è il suo termine, non solo la fuga – è una legge intrinseca che sancisce la sua supremazia. Helmut Kuhn ha in un trattato, per la gloria dell'arte, attestato che ognuna delle sue opere è lode. La sua tesi sarebbe vera se fosse critica. Di fronte a ciò che la realtà ha avuto origine, la natura affermativa dell'arte, la sua inevitabile, è diventata insopportabile. Deve voltarsi contro ciò che costituisce il suo stesso concetto, e quindi diventa incerto per la fibra più estrema. Non è, tuttavia, che può essere respinto dalla sua negazione astratta. Attaccando ciò che l'intera tradizione ha ritenuto garantito come il suo strato di base, cambia qualitativamente, a sua volta diventa un altro. Ed è in grado di farlo perché, attraverso la sua forma, ha trasformato i tempi attraverso la realtà meramente esistente, esistente, nonché nella forma degli elementi dell'esistente. Così poco è da portare alla formula generale della consolazione come a quella del suo opposto.

Sta di fatto che le ricadute teoriche sulle formulazioni 'di periodo' adorniane si concentrano sulla reale condizione moderna del capitalismo, dinanzi ai processi che rispecchiano l'andamento collettivo della ragione strumentale, almeno in maniera da rispecchiare le critiche mosse sin dal principio nell'opera *Dialettica dell'Illuminismo*. Infatti, come è più o meno noto, la società capitalistica comprenderebbe per Adorno e, specialmente nella *Dialettica* già citata, delle caratterizzazioni indicate come veramente disumane, laddove la cultura può presentarsi sotto il primato dell'economia e degli interessi di utilizzo, per cui, egli sostiene: "La cultura oggi batte tutto con somiglianza". Peraltro, in un saggio sull'industria culturale il filosofo intenderà affermare che sembra esistere solo un pluralismo della/nella creazione

artistica e culturale, ma in realtà nella società moderna è la diversità che è organizzata solo all'interno del sistema degli interessi industriali culturali. Una sorta di 'usura' arriva e si mostra come evidente, ma in realtà l'opposizione al sistema e il vincolo di identità non è possibile; quindi, l'estetica non sarebbe una compensazione del sociale, il che mostra delle contraddizioni, fino al punto di affermare che nell'arte si trova così un'appropriazione del sociale, invece, ma nei termini e nelle possibilità dell'arte, il che non potrebbe essere semplicemente derivato dal sociale. Perciò, va detto che Adorno espone sin dall'inizio quella che può essere definita una nuova filosofia della coscienza. La sua filosofia vive, pericolosamente ma anche fruttuosamente, in prossimità di un'ascetica rabbia morale puritana, un attaccamento ad alcuni elementi nella struttura e nel vocabolario del marxismo, e la sensazione che la sofferenza umana sia l'unica cosa importante e faccia sciocchezza di tutto il resto. Adorno è un pensatore politico che desidera portare un cambiamento radicale. È anche un filosofo, con un gusto per la metafisica, che si pone normalmente nella tradizione filosofica Occidentale. In questo senso le sue opere più rappresentative includono la *Teoria estetica*, il saggio su Gustav Mahler, *il gergo dell'autenticità (Jargon der Eigentlichkeit)* e *Dialettica negativa* (Cfr. Theodor W. Adorno, Jay M. Bernstein, 2001, I, III).

Effettivamente il quadro si presenta abbastanza compromesso, soprattutto nei confronti della definizione della libertà in rapporto all'estetica. In via preliminare, secondo Adorno "È diventato ovvio che nulla riguardo all'arte è più evidente, né nel suo rapporto con il tutto, né nel suo diritto ad esistere. La perdita di azioni non riflesse o non problematiche non è compensata dall'infinito aperto di ciò che è diventato possibile, che il riflesso affronta. L'espansione si presenta in molte dimensioni come un restringimento. Il mare dell'inimmaginabile, a cui i movimenti artistici rivoluzionari si avventurarono intorno al 1910, non vinse la fortuna avventurosa promessa. Invece, il processo innescato in quel momento ha divorato le categorie in nome del quale è stato avviato. Sempre più vennero trascinati nel vortice del nuovo tabù; ovunque gli artisti erano meno contenti del regno della libertà appena conquistato, e di quello subito

cercarono di nuovo un ordine preteso, quasi mai praticabile (...) Perché l'assoluta libertà nell'arte, pur sempre un particolare, entra in contraddizione con lo stato perenne della schiavitù nel tutto. In questo il luogo dell'arte è diventato incerto (...) L'estetica oggi non ha potere sul fatto che diventi il necrologio dell'arte; ma non le è permesso di interpretare e in genere di dichiararne la fine, abbandonarsi al passato e, indipendentemente da quale titolo, traboccare nella barbarie, che non è migliore della cultura che ha guadagnato la barbarie in rappresaglia per il suo barbaro danno (...) L'arte può ora essere abolita, abolirsi, scomparire o continuare disperatamente, ma non necessariamente discendere" (Theodor W. Adorno, 2016, vol. VII, p. 3728 e sg.).

La determinazione di un anelito di libertà sopporta il suo lento e graduale definirsi, così e come l'arte stessa può essere definita al cospetto della formulazione dell'identità e dinanzi al profilarsi di circostanze inconscie. Scrive il filosofo Adorno: "Essenziale per la rifrazione estetica è ciò che è rotto; immaginazione ciò che essa immagina. Questo si applica in anticipo per la convenienza immanente. In relazione alla realtà empirica, l'arte sublima il principio prevalente del suo conservare all'ideale dell'ipotesi dei suoi prodotti; uno dipinge, secondo le parole di Schönberg, un'immagine, non ciò che rappresenta. Di per sé, ogni opera d'arte cerca l'identità con se stessa, che nella realtà empirica viene violentemente imposta su tutti gli oggetti in contrapposizione al soggetto e quindi trascurata (...) L'identità estetica dovrebbe aiutare il non-identico, che sopprime il vincolo dell'identità nella realtà. Solo attraverso la separazione della realtà empirica che consente all'arte di modellare la necessità di una relazione tra il tutto e le parti, l'opera d'arte diventa la seconda potenza. Le opere d'arte sono immagini residuali del vivere empiricamente nella misura in cui sono date loro, di ciò che sono negate all'esterno e quindi liberate da ciò a cui la loro esperienza percettiva, diretta, le indirizza. Mentre la linea di demarcazione tra arte ed empirismo non deve essere offuscata, e per lo meno dall'eroismo dell'artista, le opere d'arte hanno vita *sui generis*" (*Ibidem*, pp. 3740 e sg.).

Ora, nel processo di produzione artistica, gli impulsi inconsci sono l'impulso e il materiale tra molti altri. Entrano nell'opera d'arte trasmessa dalla legge della forma; infatti secondo Adorno: "La tesi psicoanalitica, ad esempio, secondo cui la musica è una difesa contro la paranoia imminente, è accettata clinicamente, ma non dice praticamente nulla riguardo al grado e al contenuto di una singola composizione. La teoria psicoanalitica dell'arte precede l'idealista, che mette in luce, che non è esso stesso artificiale nell'interno dell'arte. Aiuta a far uscire l'arte dall'incantesimo dello spirito assoluto. Vuole rendere l'idealismo volgare d'arte con rancore verso la loro realizzazione del tutto e quelli della loro integrazione (...) dove decodifica il personaggio sociale, che parla di un'opera e in cui l'autore di essa si manifesta in molti modi, fornisce ai membri una concreta mediazione tra la struttura della forma e quella sociale. Ma essa stessa diffonde un incantesimo legato all'idealismo; quello di un sistema assolutamente soggettivo di segni, validi per impulsi istintuali soggettivi. Decodifica i fenomeni, ma non corrisponde al fenomeno dell'arte. Le opere d'arte non sono altro che fatti per la teoria, ma le mancano la sua obiettività, la sua coerenza, il suo livello di forma, i suoi impulsi critici, la sua relazione con la realtà non psichica e infine la sua idea di verità. Il pittore che, sotto il patto di sincerità tra analisti e analisti, ha deriso le brutte incisioni di Vienna, con cui ha sporcato le pareti, ha spiegato questo o quello che non era altro che aggressività da parte loro. Le opere d'arte sono incomparabilmente meno un'immagine e una proprietà dell'artista (...) Solo i dilettanti rendono tutto nell'arte, inconscio. La loro sensazione pura ripete i *cliché* malandati. Nel processo di produzione artistica, gli impulsi inconsci sono l'impulso e il materiale tra molti altri (...)" (*Ibidem*, pp. 3741 e sg.).

2. Teoria psicoanalitica e dialettica (musicale)

Il rapporto tra la teorizzazione estetica e la teoria critica della società esaminato da molti autori in funzione della teoria dell'estetica rapportata al mondo empirico, come lo si vede in Adorno,

conduce alla mera rappresentazione dei momenti critici nei quali la frammentarietà della concezione sull'arte può agire in funzione energizzante per gli aspetti nascosti nell'esame sociologico della realtà pensata, laddove è diventato ovvio che nulla riguardo all'arte è più evidente, né nel suo rapporto con il tutto, né nel suo diritto ad esistere (Cfr. James Hellings, 2014, p. 113 e sg.). Riprenderemo questa concezione da Adorno stesso. La perdita di azioni non riflessive o non problematiche non è compensata dall'infinito aperto di ciò che è diventato possibile, che il riflesso di esso stesso affronta. L'espansione del pensiero si presenta in molte dimensioni come un suo restringimento. Il mare dell'inimmaginabile, a cui i movimenti artistici rivoluzionari si avventurarono intorno agli inizi del secolo XX, non vinse la fortuna avventurosa promessa. Invece, il processo innescato in quel momento ha divorato le varie categorie in nome del quale è stato avviato. Sempre più vennero trascinati nel vortice del nuovo tabù; ovunque gli artisti erano meno contenti del regno della libertà appena conquistato, di quello subito cercarono di nuovo un ordine preteso, quasi mai praticabile. Questa serie di considerazioni, le quali derivano a monte dal pensiero di Adorno, riportano il discorso nella assimilazione della/nella dialettica negativa intesa in stretto rapporto con la teoria psicoanalitica dell'arte, così e come mostrato dal filosofo nella sua intenzione più o meno conciliante con la filosofia negativa professata, in verità, dalla Scuola di Francoforte. Sta di fatto che il nesso tra la dialettica negativa e la concezione dell'arte soggiacciono in rapporto alla conclamata continuità che la produzione artistica assume proprio nel panorama di studi sul pensiero e sull'estetica moderna, così e come mostrerebbero certe testimonianze di eventi risolutivi in rapporto alla produzione artistica e creativa stessa. Farebbe testo, ad esempio, la posizione di autori come Guy Debord, morto nel 1994, il quale pubblicando il suo testo *Society Of The Spectacle* ammetteva tra gli sconvolgimenti sociali degli anni '60 del '900 fino all'oggi, che potesse esistere un nuovo modo di decidere e di fare fronte alle trasformazioni dei vari dibattiti sulla forma della modernità, del capitalismo e della vita di tutti i giorni, mostrando che in tutto ciò che è successo negli ultimi decenni, il cambiamento

più importante sta proprio nella continuità dello spettacolo e dell'opera d'arte. Molto semplicemente, il dominio dello spettacolo sarebbe riuscito a far crescere un'intera generazione modellata alle sue leggi. Le straordinarie nuove condizioni in cui è vissuta questa intera generazione costituiscono un riassunto esauriente di tutto ciò che, d'ora in poi, lo spettacolo vieterà; e anche tutto ciò che permetterà (Cfr. Guy Debord, 2002).

Adorno tende a concepire la natura dell'arte dentro il suo medesimo sviluppo, che è anche l'ammissione di un mondo inconsapevole, così e come esso si realizza in un inconscio e/o in un inconscio collettivo. Adorno scruta il processo di fattibilità della/nella creazione artistica nella sua essenzialità estetica e considera la potenzialità innescata nel processo dalla psicoanalisi, la quale non rappresenta esattamente un vero e proprio salto in avanti. Infatti, si potrebbe affermare che la tesi psicoanalitica, ad esempio, secondo cui la musica è una difesa contro la paranoia imminente, è accettata clinicamente, ma non dice assolutamente nulla riguardo al grado e al contenuto di una singola composizione. La teoria psicoanalitica dell'arte precede in questo l'idealista, che mette in luce, che non è esso stesso artificiale nell'interno dell'arte. Aiuta a far uscire l'arte dall'incantesimo dello spirito assoluto. Vuole prendere l'idealismo volgare d'arte con rancore verso la realizzazione di tutto quello che dipende dalla loro integrazione (...) dove decodifica il personaggio sociale, che parla di un'opera e in cui l'autore di essa si manifesta in molti modi, fornisce ai membri una concreta mediazione tra la struttura della forma e quella sociale. Ma esso stesso diffonde un incantesimo legato all'idealismo, quello di un sistema assolutamente soggettivo di vari segni, validi per impulsi istintuali soggettivi. Decodifica i fenomeni, ma non corrisponde al fenomeno dell'arte. Le opere d'arte non sono altro che fatti per la teoria, ma le mancano la sua obiettività, la sua coerenza, il suo livello di forma, i suoi impulsi critici, la sua relazione con la realtà non psichica e infine la sua idea di verità. Secondo Adorno: "Il pittore che, sotto il patto di sincerità tra analisti e analisti, ha deriso le brutte incisioni di Vienna, con cui ha sporcato le pareti, ha spiegato questo o quello non era altro che aggressività da

parte loro. Le opere d'arte sono incomparabilmente meno un'immagine e una proprietà dell'artista (...) Solo i dilettanti rendono tutto nell'arte inconscio. La loro sensazione pura ripete i *cliché* malandati. Nel processo di produzione artistica, gli impulsi inconsci sono l'impulso e il materiale tra molti altri (...)” (*Ibidem*, pp. 3742)

Alcune parti caratteristiche entrano nell'opera d'arte trasmessa dalla legge della forma; il soggetto letterale che ha realizzato il lavoro non sarebbe stato altro che un cavallo dipinto. Le opere d'arte non sono il *test* tematico di appercezione dei loro autori. Uno degli aspetti colpevoli di tale divertimento è il culto che la psicoanalisi guida con il principio della/nella realtà: ciò che non obbedisce è sempre “fuga”, l'adattamento alla realtà diventa il *summum bonum*. La realtà fornisce quindi troppe ragioni reali per fuggire, piuttosto che un'indignazione sulla fuga trasportata da una ideologia armoniosa; anche psicologicamente, l'arte sarebbe meglio legittimata di quanto la psicologia riconosca. L'immaginazione è infatti anche una fuga, ma non del tutto: ciò che trascende il principio della realtà per un superiore è sempre meno. Secondo Adorno: “Distorto è l'immagine dell'artista come il tollerato: incorporato nella divisione della società del lavoro nevrotica. Negli artisti di alto rango, come Beethoven o Rembrandt, la coscienza più forte della realtà combinava l'estraniamento reale; il primo sarebbe un argomento degno nella psicologia dell'arte. Dovrebbe decifrare l'opera d'arte non solo come uguale dell'artista, ma come diseguale, come lavoro su una resistenza. L'arte ha radici psicoanalitiche, poi quella di immaginazione in quella di onnipotenza? Ma c'è anche un desiderio in lei di creare un mondo migliore. Questo libera l'intera dialettica, mentre la visione dell'opera d'arte come un linguaggio puramente soggettivo dell'inconscio non la raggiunge nemmeno” (*Ibidem*).

Per Adorno esiste un momento in cui per la teoria artistica freudiana da intendersi come uno dei compimento dei desideri, l'antitesi è kantiana. Il primo momento del giudizio del gusto dall'analisi del bello è il piacere disinteressato. L'interesse è chiamato dunque “piacere, che associamo all'idea dell'esistenza di un oggetto”. Non è chiaro se l'“idea dell'esistenza di un oggetto” si riferisca all'oggetto

trattato in un'opera d'arte, come il suo materiale o l'opera d'arte stessa; la bella modella nuda o la dolce melodosità dei suoni musicali, che può essere *kitsch*, ma anche un momento integrale di qualità artistica. “L'accento sull'immaginazione deriva dall'approccio succintamente soggettivo di Kant, che implica tacitamente la qualità estetica”, in accordo con la tradizione razionalista di Moses Mendelssohn in particolare, cercando così l'effetto dell'opera d'arte sul suo osservatore. Kant si pone come rivoluzionario nella *Critica del Giudizio* che, senza andare al di là del raggio del vecchio impatto estetico, limitandole contemporaneamente da critica immanente, come un totale di soggettivismo kantiano, ha il suo peso specifico in virtù della sua intenzione, con l'intento di “tentare il salvataggio dell'obiettività stessa con analisi dei momenti soggettivi”. Il disinteresse si allontana quindi dall'effetto immediato che il piacere cerca di conservare e prepara la rottura della sua supremazia. Infatti, a malapena di ciò che Kant chiama interesse, il piacere diventa così indefinito che non è più adatto a nessuno scopo del bello. La dottrina del piacere disinteressato è povera di fronte al fenomeno estetico; lo ha ridotto alla bellezza formale, che è altamente discutibile nel suo isolamento, o ai cosiddetti oggetti naturali sublimi. La sublimazione alla forma assoluta trascurata nelle opere d'arte manifesta lo spirito, nel cui segno appare sublimato. Per Kant un giudizio su un oggetto di piacere, sebbene non interessante, ma tuttavia interessante, suscita un interesse, anche se basato su nessuno dei segni, testimonia onestamente e involontariamente questo fatto. Kant separa il sentimento estetico – e quindi, secondo la sua concezione, virtualmente l'arte stessa – dal desiderio, sul quale si è mirata l' “idea dell'esistenza di un oggetto”; il piacere di una tale idea “ha sempre allo stesso tempo una relazione con la capacità del desiderio”.

Il filosofo Adorno sembra sottolineare che Immanuel Kant fu il primo a raggiungere la conoscenza, che da allora è rimasta inalterata, sottolineando che il comportamento estetico è libero dal desiderio immediato. Questo legame sarebbe gravido di conseguenze. Peraltro, andrebbero intese delle esplicitazioni che sono presenti in alcuni corsi di lezioni tenute da Adorno sul filosofo tedesco, con

spunti ripresi nella *Dialettica negativa*. La veduta di Adorno di Kant forma parte integrante della sua filosofia, poiché sostiene che la via d'uscita dalle contraddizioni kantiane è di mostrare la necessità del pensiero dialettico che lo stesso Kant ha respinto. Questo, a sua volta, permette ad Adorno di criticare il pensiero anglosassone degli scienziati positivisti, così e come lo pone in maniera opposta ad ogni sorta di filosofia dell'esistenzialismo (Cfr. Theodor W. Adorno, Rolf Tiedemann, 2002). Tuttavia, il motivo kantiano della più specifica teoria psicologica dell'arte non è completamente estraneo a questa posizione critica. In particolare, per Freud le opere d'arte non sono direttamente il soddisfacimento del desiderio, ma trasformano la libido insoddisfatta primaria in energia socialmente produttiva, che ovviamente, è il valore sociale dell'arte, cioè le prestazioni erogate con una validità pubblica indiscussa. Va detto inoltre che Kant abbia enfatizzato la differenza tra arte e desiderio, e quindi abbia separato una parte dalla realtà empirica, molto più energeticamente di Freud; egli non idealizza semplicemente il processo: la mera separazione della sfera estetica dall'empirismo costituisce l'arte. Kant ha questa sorta di costituzione, a sua volta, una storica, trascendente immobilizzato e equiparato nella semplice logica natura dell'artistico, indifferente per i componenti soggettivamente istintivi della/nella tecnica o trasformati nella loro forma matura. La teoria della sublimazione di Freud è diventata molto più imparziale nel carattere dinamico dell'arte. Ma ha certamente realizzato una posizione inferiore rispetto a quella di Kant, cosa questa che attira la curiosità di Adorno. Si ammetta in ciò l'essenza spirituale dell'opera d'arte, nonostante tutto risulti una preferenza per l'intuizione sensibile, dalla distinzione di estetica dalla pratica e dal comportamento. In tal modo, l'adattamento freudiano dell'estetica, per esempio, alla dottrina dell'istinto, d'altra parte, sembra essere contrario a tutto questo; le opere d'arte sono sublimati in poco altro come vicarie di impulsi sensoriali che li rendono irriconoscibili possibilmente attraverso un qualche tipo di attività, come il sogno. Kant ha non solo il contatto con lo psicologismo filosofico, ma ammette che quest'ultimo è consentito da una certa comunanza che supera la differenza tra la costruzione del

soggetto trascendentale; qui, noterà Adorno, il ricorso a un mondo empiricamente psicologico esiste già; Kant e Freud sono quindi in linea di principio orientati soggettivamente tramite l'approccio negativo o positivo del desiderio. Per entrambi, l'opera d'arte è in realtà solo "in relazione a chi" la guarda o a "chi la produce". Anche Kant utilizza un meccanismo a cui è soggetta la sua filosofia morale, e ammette il fatto per cui è più necessario che l'individuo sia ontico che essere compatibile con l'idea del soggetto trascendentale.

La scena di tutta la critica del giudizio è costituita, senza che essa venga attuata, e quindi ciò che è stato progettato come un ponte tra la ragione pura teorica e pratica è allogeno a entrambi. Adorno cerca in questo senso di ammettere un certo interesse per la definizione della "totalità estetica", la quale ha bisogno di alcune precisazioni. A dire il vero, infatti, il tabù proibisce l'arte – e nella misura in cui questa è definita, obbedisce a un tabù, in modo che le definizioni sono tabù razionali – che si oppongono all'oggetto in modo animalesco, per impossessarsi del proprio corpo. Ma il potere dei tabù corrisponde a quello dei fatti che lo riguardano immediatamente. Nessuna arte esiste se non che non neghi il momento in cui si respinge. Il disappunto deve essere unito dall'ombra del più selvaggio interesse, se deve essere più che semplicemente indifferente, e ci sono molte indicazioni che la dignità delle opere d'arte dipenda, ovvero, dalla grandezza di interesse a cui sono separate. Kant nega per il concetto di libertà che, qualunque cosa non sia soggetta alla cosa, è sanzionata come eteronoma. Per Adorno, la sua teoria dell'arte è quindi sfigurata dall'inadeguatezza della dottrina della ragione pratica. Il pensiero di una cosa bella che possedeva o acquisiva qualcosa di indipendente dall'io sovrano appare, secondo il tenore della sua filosofia, come una pervasione in mondi intelligibili. Ma nel caso di ciò da cui è scaturito l'antitetico, l'arte sembrerebbe tagliata fuori da ogni contenuto e, invece, essa suppone qualcosa di formale come l'autocompiacimento. Diventa così un'estetica, paradossalmente, per "l'edonismo castrato alla lussuria senza piacere", solo ingiusto per l'esperienza artistica in cui il piacere gioca affatto, e contro l'interesse corporeo, soppressa a bisogni insoddisfatti che mitigano la loro negazione estetica e la

struttura come modelli vuoti. “L’interesse estetico ha ampliato l’interesse oltre la sua particolarità”.

L’interesse per la “totalità estetica”, oggettivamente, voleva essere una vera e propria istituzione del tutto. Non era finalizzato alla realizzazione individuale, ma alla possibilità irrequieta, che non sarebbe senza l’adempimento individuale. Correlata alla debolezza del kantiano, la teoria dell’arte di Freud è molto più idealistica di quanto si possa sospettare. Mettendo le opere d’arte esclusivamente nell’immanenza mentale, sono spossessate dagli antitetici alla risoluzione non-etica. Per Adorno, tutto ciò, rimarrebbe indiscusso dal confronto delle opere d’arte; queste ultime sono esaurite nel raggiungimento psichico di far fronte all’abbandono della pulsione e infine all’adattamento. Lo psicologismo dell’interpretazione estetica non si intuisce male con la visione filistea dell’opera d’arte come un armonico appagamento degli opposti, l’immagine onirica di una vita migliore, non impressionata dal male, a cui è stata strappata. L’acquisizione anticonformista della visione comune dell’opera d’arte, come avvenute carattere sociale culturale dalla psicoanalisi, corrisponde ad un edonismo estetico che bandisce ogni negatività dall’arte ai conflitti istintuali della loro genesi e, quindi, ne sopprime il risultato. Se raggiunta la sublimazione e l’integrazione, sostiene Adorno, è la sola e unica opera d’arte che perde il potere attraverso il quale trascende l’esistenza dalla quale rinuncia “per la sua stessa esistenza”. Ma non appena il comportamento dell’opera d’arte coglie la negatività della/nella realtà e prende il suo posto, cambia anche il concetto di disinteresse. Le opere d’arte implicano quindi in se stesse una relazione tra l’interesse e il rifiuto di esso, contro la sua interpretazione kantiana e freudiana. Anche il comportamento contemplativo verso le opere d’arte, gli oggetti d’azione forzati, si sentono come una cessazione della pratica immediata e in quanto un auto-pratico, come una resistenza al gioco. In tal modo, solo le opere d’arte che sono percepite come un comportamento hanno la loro ragione d’essere. Sostiene Adorno: “L’arte non è solo il governatore di una pratica migliore ma anche la critica della pratica come regola di brutale autoconservazione nel mezzo dell’esistente e per il suo bene. Punisce

la produzione fine a se stessa, optando per uno stato di pratica che va oltre l'incantesimo del lavoro”.

Singolare è l'esperienza della autonomia. Autonoma è quella esperienza artistica che solo getta via ma includendolo il gusto piacevole. Il percorso verso di esso conduce attraverso il disinteresse; l'emancipazione dell'arte dai prodotti della cucina o dalla pornografia è irrevocabile, sostiene ancora Adorno sempre nella sua *Ästhetische Theorie*. Ma essa stessa non riposa nel disinteresse. La mancanza di interesse si riproduce intrinsecamente con dei cambiamenti e con degli interessi. Nel mondo sbagliato, tutto edone è sbagliato. Per amore della/nella felicità, la felicità è cancellata. Così, nota Adorno, i desideri nell'arte sopravvivono davvero in sincronia con l'arte stessa, liberandosi. Diventato irriconoscibile, il divertimento si intravede così e come manifesto dall'interesse kantiano. Ciò che la coscienza generale e un'estetica compiacente hanno immaginato sotto il godimento dell'arte secondo il modello del godimento reale probabilmente non esiste affatto. Il soggetto empirico, continua Adorno, ha solo una parte limitata e modificata dell'esperienza artistica. A chi piacciono concretamente le opere d'arte si oppongono degli ostacoli. Ma se l'ultima traccia di piacere era stata estirpata, la domanda su quali opere ci fossero gli intendimenti migliori era fonte di imbarazzo. Piuttosto, anche il modo tradizionale di comportarsi con l'opera d'arte, dovrebbe essere abbastanza rilevante. Per Adorno, la relazione con l'arte non era quella dell'incorporazione, ma d'altra parte l'osservatore sparisce nella gestione della/nella questione. La coscienza reificata richiama nella sua sfera come un sostituto di ciò che trattiene dai sensi del sensibile, “di quale posto non ci sia”. Mentre l'opera d'arte sembra essere vicina al consumatore attraverso l'attrazione sensuale, ne è alienata: essa cede alla merce che le appartiene e che teme di perdere senza sosta. La relazione sbagliata con l'arte è quindi legata alla paura della proprietà. L'idea feticista dell'opera d'arte come un possesso che può essere sostenuto e distrutto dalla riflessione è strettamente identica a quella che può essere usata nella famiglia psicologica. Se l'arte, secondo il suo stesso concetto, è diventata qualcosa che è diventato, allora non meno la sua classificazione riesce davvero stimolante.

La spiritualità dell'arte ha il rancore di incitamento che è escluso dalla cultura e avviato in modo che il genere di arte dei consumatori possa manifestarsi. L'elemento di piacere nell'arte, un'obiezione al carattere di merce universalmente trasmesso, può essere trasmesso a modo suo: chi scompare nell'opera d'arte viene praticamente così dispensato dalla povertà di una vita che è sempre troppo piccola. Tale piacere può aumentare fino all'intossicazione; e, a sua volta, il magro concetto di godimento, che sarebbe adatto a tutti, rende il divertimento una cosa del passato. Stranamente, comunque, un'estetica che insisteva ancora e ancora sulla sensazione soggettiva come la ragione di ogni bellezza, non ha quasi mai seriamente analizzato quella sensazione. Le descrizioni erano inevitabilmente quasi banali; per questa ragione, forse, perché l'approccio soggettivo, in primo luogo, ci rende ciechi al fatto che può esserci qualcosa di buono nell'esperienza artistica solo in relazione alla materia, "non nel piacere dell'amante". Per Adorno, il concetto di godimento dell'arte era un cattivo compromesso tra la natura sociale e la natura antitetica dell'opera d'arte. Se l'arte è inutile per l'operazione di autoconservazione – la società civile non la perdona mai del tutto – dovrebbe almeno dimostrarsi con una sorta di valore d'uso che è stato modellato sul piacere sensuale. Allo stesso modo, per Adorno, si falsifica anche la realizzazione fisica che i suoi rappresentanti estetici non donano e che è incapace di differenziazione sensuale, perché non riesce a distinguere un bel suono da un quadro. Questo, tuttavia, riceve una maggiore differenziazione sensuale come mezzo di modellatura, ma consente il piacere in esso solo come una rottura. Il suo peso variava nell'arte; così si ricorda storicamente nei periodi che seguirono l'ascetismo, come il Rinascimento, questo fu un organo di liberazione assai vivace, simile all'impressionismo; a volte proclamava il lutto come un contenuto metafisico ed esprimeva il fascino erotico che permeava le forme. Forte come il potere di quel momento di ritornare, esso "conserva alcuni infantili, dove letteralmente, ininterrottamente, si verifica nell'arte". In tal modo, conclude Adorno, soltanto nella memoria e nella brama, non mostrato e come effetto immediato viene assorbito da esso. Infine, "anche l'allergia al grossolano sensibile allontana quei periodi"

in cui il piacere e la forma potrebbero comunicare ancora più direttamente; non ultimo, questo potrebbe essere stato significativo per l'“allontanamento dall'impressionismo”.

Per Adorno, la distanza estetica dalla natura si sposta verso di essa; l'idealismo non si sbagliava su questo punto. Per lui il *telos* della natura, sul quale sono disposti i campi di forza dell'arte, li sposta in apparenza, per nasconderli da essi, che a sua volta appartengono al mondo esterno delle cose. Walter Benjamin dice che l'opera d'arte sembra paradossalmente apparire (Cfr. Walter Benjamin, 1985, pp. 225-239 e 2009) e non è affatto così criptico come viene presentato. In effetti, ogni opera d'arte è un ossimoro. La sua realtà è irreal per lui, indifferente all'essenziale, e tuttavia alla sua condizione necessaria; è irreal in realtà, chimera. Per il filosofo di Francoforte, questo è sempre stato più evidente ai nemici delle arti che agli apologeti che hanno dimostrato invano il loro paradosso costitutivo. L'estetica è sfavorevole e dissolve la contraddizione costitutiva, invece di determinare l'arte attraverso di essa. Per giunta, la realtà e l'irrealtà delle opere d'arte non sono sovrapposte come strati ma ugualmente permeano tutto in loro. Soltanto in tal modo l'opera d'arte è davvero un'opera d'arte, è sufficiente per se stessa, in quanto irreal, per distinguerla dall'empirismo, di cui rimane ancora il residuo. Ma la sua irrealtà – il suo destino come spirito – è solo fino al punto in cui è realmente diventata; “nulla nell'opera d'arte conta ciò che non c'è nella sua forma individualizzata”. Nell'aspetto estetico, l'opera prende quindi posizione sulla realtà, negandola e diventando un *sui generis*. L'arte realizza l'obiezione alla realtà attraverso la sua oggettivazione. In tutto ciò, per Adorno, si riesce a contemplare l'essenza paradossale dell'arte, l'impossibile il più possibile apparire.

Le specificazioni che hanno formato il discorso sull'arte sono perciò guidate dall'essenza paradossale dell'arte, il che può riassumersi nel motto: “l'impossibile il più possibile apparire”. In questo quadro può essere anche inserita la concezione dei rapporti che l'arte dovrebbe seguire in concomitanza con il manifestarsi contemporaneo del modernismo. Il confronto con l'arte tradizionale esiste in Adorno soprattutto laddove egli esamina il rapporto tra una formulazione

artistica e la modernità. Sin dagli inizi della sua formazione, questa connessione avviene soprattutto nell'esame sociologico e filosofico della musica. E ciò completa il quadro di interessi che rispecchiano la natura sociale della musica, così e come questa viene riconosciuta nel mondo a noi contemporaneo (Cfr. Max Paddison, 1996, p. 35 e sg.), e cioè, ad esempio, come rapporto tra teoria critica e musica, come estetica del modernismo, come rapporto tra *popular music* e cultura di massa nonché come particolare riflessione della modernità etc. Questi territori di analisi hanno mostrato anche di recente come Adorno possa essere annoverato tra gli autori più prolifici che abbiano scritto estesamente su cultura, modernità, estetica, letteratura e, più di ogni altra materia, la musica (Cfr. Theodor W. Adorno, Richard Leppert, Susan H. Gillespie, 2002). In questo caso, se l'oggettivazione del mondo moderno diventa un divenire nell'opera d'arte e raggiunge il punto di divenire, allora questa oggettivazione nega il fatto stesso di divenire e delinearla come se lo fosse, come probabilmente accade nel momento in cui Adorno si occupa di scrivere sulla musica. Theodor W. Adorno mise la musica al centro della sua trattazione della/nella modernità e provvide a fornire una risposta ad alcune delle più importanti domande sul ruolo della musica nella società a lui contemporanea (Cfr. Tia DeNora, 2003, I). Uno dei suoi argomenti centrali era quello per cui la musica, attraverso la maniera della sua composizione, stimolasse una coscienza che, in ultima analisi, potesse rappresentare un mezzo di gestione sociale e di controllo. Il suo lavoro era principalmente teoretico comunque, e nonostante questi problemi non furono esplorati mai empiricamente il suo lavoro è divenuto uno dei lavori principali di sociologia della musica. La disputa sollevata da quest'ultima può essere arricchita grandemente da un ritorno alle iniziali preoccupazioni di Adorno, in particolare il suo intendimento sulla musica intesa come un mezzo particolarmente dinamico della/nella vita sociale. Ma procediamo dall'inizio.

Infatti, Adorno aveva ventuno anni quando si recò a Vienna nel marzo del 1925 per studiare composizione musicale con il compositore viennese Alban Marie Johannes Berg. Come ricorda lo stesso Adorno il desiderio di imparare a mettere in pratica la conoscenza

della composizione musicale era il suo primo proposito rispetto alla musica. Di questo tratta la sua corrispondenza con Berg, ora famosa in tutto il mondo (Cfr. Alban Berg, Theodor W. Adorno, Henri Lonitz, 2003). Questo stretto rapporto epistolare ‘di periodo’ testimonia la più veritiera definizione del suo interesse per i problemi compositivi posti nella avanguardia musicale dalla scoperta del compositore austriaco Arnold Schönberg della tecnica dei dodici toni. Di fatto, Adorno veniva continuamente ammonito da Berg in quel periodo a concentrarsi soltanto sulla sua composizione musicale, mentre il giovane filosofo cercava di conciliare i suoi doveri accademici e il suo lavoro letterario e giornalistico con i problemi dell’ordinamento delle note e sul loro legame ai fini della composizione. Una parziale risposta a queste preoccupazioni potremmo trovarla anche nelle parole di Thomas Mann che nel dicembre del 1945 scrisse una lettera ad Adorno in cui formulava il principio del suo noto romanzo *Dottor Faustus*. La conseguente corrispondenza tra i due uomini documenta un raro incontro di tensione creativa tra la tradizione letteraria e il modernismo che sarebbe stato sostenuto fino alla morte del romanziere nel 1955. Nelle lettere, Thomas Mann aveva apertamente riconosciuto la sua “lettura affascinata” di Adorno e soprattutto di *Minima Moralia*, commentando in dettaglio il *saggio su Wagner*, che era ansioso di leggere come il lettore di una “rivelazione che consuma un libro che ha un sapore “dolce come il miele”. Adorno a sua volta ha offerto le sue osservazioni dettagliate sugli elogi frequentemente entusiastici per gli scritti successivi del Mann. La loro corrispondenza tocca anche questioni di grande importanza personale, in particolare la delicata questione dei problemi connessi al ritorno dall’esilio nella Germania del dopoguerra.

Si comprende bene perché Mann poteva scrivere di Adorno che: “quest’uomo singolare ha rifiutato in tutta la vita di decidersi tra la professione della filosofia e quella della musica. Troppo era sicuro di mirare allo stesso scopo nei diversi campi. La sua mentalità dialettica e la tendenza sociologico-filosofica s’intrecciano con la passione musicale in un modo che affonda le radici nel nostro tempo” (Thomas Mann, 1958, p. 132). In effetti ci sono delle risultanze che legano

meglio la condizione ‘moderna’ del filosofo di Francoforte in relazione con il carattere sociale della musica, da un lato, e con i problemi dell’origine dall’altro, temi-problemi che riguardano la fondazione dell’estetica e che egli affronta sia nell’opera incompiuta e già citata *Teoria estetica* (Cfr.Theodor W. Adorno, 2009, p. 441 e sg.) che nella *Philosophie der neuen Musik* del 1949 (Cfr. Theodor W. Adorno, 1975, p. 132 e sg.). Iniziamo dalla prima opera, pubblicata postuma nel 1970. In questa opera Adorno affronta il problema dell’origine dell’arte, in chiave di esame di quei tentativi di fondazione dell’estetica, nel momento in cui il carattere primigenio dell’arte si esplicita direttamente con “il carattere di ciò che è divenuto”. Egli esamina la formazione dell’espressione, che è ritenuta essere: “qualcosa d’altro rispetto a ciò che il singolo è per sé”. Di conseguenza, scrive Adorno: “Benchè l’espressione apparentemente vada imputata alla soggettività, in essa, nell’alienazione, è anche insito il no-io, forse il collettivo. Laddove il soggetto che si desta all’espressione ne cerca la sanzione, l’espressione è già testimonianza di un’incrinatura. Solo con il consolidarsi del soggetto ad autocoscienza l’espressione si rende autonoma come espressione di un tale soggetto, ma conserva la movenza del trasformarsi in qualcosa. Il riprodurre potrebbe venire interpretato come reificazione di questo modo di comportarsi, ostile proprio al moto dell’animo, espressione peraltro già a sua volta rudimentalmente obiettivata. Al tempo stesso tale reificazione attraverso la riproduzione è anche emancipatoria: aiuta a liberare l’espressione rendendola disponibile al soggetto” (Theodor W. Adorno, 2009, p. 446).

In termini di oggettivazione dei rapporti nella modernità, cioè di reificazione, il filosofo intese denominare l’espressione come: “il momento di natura dell’arte, è in quanto tale già qualcosa d’altro che meramente natura” (*Ibidem*). E prosegue: “Da quando però, prima di ogni obiettivazione, a un certo punto il modo estetico di comportarsi si è separato, foss’anche in maniera indeterminata, dalle pratiche magiche, ad esso inerisce qualcosa di residuale, come se la mimesi risalente allo strato biologico, diventata priva di funzioni, venisse mantenuta quasi fosse incisa, preludio del principio secondo cui la sovrastruttura si sovvertirebbe più lentamente della sottostruttura” (Theodor W.

Adorno, 2009, p. 447). Ne segue l'interesse per il modo estetico del comportarsi, che non appare come un residuo della/nella modernità né uno scarto irrazionale: "In esso, che viene conservato nell'arte e di cui l'arte ha irrinunciabile bisogno, si raccoglie quanto da tempi immemorabili la civilizzazione ha brutalmente tagliato via, ha soffocato assieme alla sofferenza degli uomini per ciò che è stato loro estorto, che forse si esprime già nelle forme primarie della mimesi. Quel momento – seguita Adorno, *n.d.a* – non va liquidato come irrazionale. L'arte è fin dai suoi relitti più antichi, in qualche modo tramandati, troppo profondamente imbevuta di razionalità. La caparbità del comportamento estetico, più tardi celebrata dall'ideologia come eterna disposizione naturale della pulsione ludica, testimonia piuttosto che nessuna razionalità fino a oggi è stata la razionalità piena, che non c'è una razionalità che sia tornata integralmente a vantaggio degli uomini, del loro potenziale, nemmeno della "natura umanizzata". Ciò che secondo i criteri della razionalità dominante viene ritenuto irrazionale nel comportamento estetico denuncia l'essenza particolare di quella *ratio* che è rivolta ai mezzi invece che agli scopi. Questi ultimi e un'obiettività dispensata dalla struttura categoriale sono quel che rammenta l'arte. In ciò essa ha la propria razionalità, il proprio carattere di conoscenza. Il modo estetico di comportarsi è la capacità di percepire nelle cose più di quel che sono; lo sguardo sotto cui ciò che si muta in immagine. Benché questo modo – conclude, *n.d.a* – di comportarsi possa facilmente essere revocato in quanto inadeguato dall'esistente, quest'ultimo diventa esperibile solo in esso" (Theodor W. Adorno, 2009, pp. 447-448).

In parte, Adorno ricorda in questa sua disposizione critica verso i temi "naturali" dell'origine dell'arte, l'esame della metafisica, che è definita nel corso di alcune conferenze pubblicate di recente in inglese, tenute alla fine della sua vita, da una tensione centrale tra concetti e fatti immediati. Adorno ripercorre questo dualismo da Aristotele, ch'è il fondatore della metafisica, e particolarmente tratta la questione di come possa esistere una tensione perenne tra forma e materia, così e come essa poteva apparire al cospetto del filosofo greco. La suddivisione di base nella interpretazione di Adorno passa proprio

attraverso la storia della metafisica. Forse, e non sorprendentemente, il filosofo di Francoforte trova questa tensione risolvibile attraverso la dialettica hegeliana. Al di là della specificazione successiva dell'arte, va detto che oltre questo dualismo vi è una dicotomia ulteriore, che Adorno vede come essenziale per il piano della metafisica: mentre essa si dissolve insieme alle fede nei mondi trascendentali dal pensiero, allo stesso tempo cerca di salvare la fede in una realtà al di là dell'empirico, di nuovo dal pensiero. L'obiettivo di Adorno era quello di fornire la domanda sull'esistenza della metafisica dopo l'Olocausto, e così cercare di rispondere ai temi dell'irrazionalismo e della presenza di una "origine naturale" nel pensiero moderno, dopo gli eventi burrascosi e devastanti della guerra. Egli sapeva trovare così nelle esperienze metafisiche e nelle espressioni della/nella metafisica, le quali trascendono il discorso razionale senza cadere nell'irrazionalismo, un ultimo rifugio precario della verità umana a cui il pensiero aspirava (Cfr. Theodor Adorno, Rolf Tiedemann, 2002).

Queste riflessioni, valide soprattutto per studiosi di filosofia e teoria sociale, accompagnano l'esperienza intellettuale e artistica di Adorno fin dai primi decenni della sua vita, come possiamo sapere dall'esame della seconda opera che abbiamo indicato sopra, a stretto contatto con una forma di dialettica della/nella musica che evita di ricorrere alla metafisica, scegliendo il mondo empirico della rappresentazione dell'opera d'arte ai fini della determinazione dell'estetica non trascendentale. Ma prima sia lecito concludere con la determinazione del comportamento estetico, che si definisce secondo Adorno come "il forte correttivo della coscienza reificata, che frattanto si espande fino a diventare totalità. Ciò che del mondo estetico di comportarsi spinge per venire alla luce, che si sottrae alla signoria, affiora e *contrario* in persone che ne difettano, in coloro che sono privi di senso artistico. Il loro studio dovrebbe essere prezioso per l'analisi del comportamento estetico (...)" (Theodor W. Adorno, 2009, p. 448). In questo senso, si collegano al discorso tutte le forme di indagine filosofica delle forme di alienazione presenti nella espressione reale della modernità, così e come l'autore fa intendere, quando sostiene che: "La Sapienza piccolo-borghese, che discerne l'uno dall'altro sentiment e si frega le mani

quando li trova bilanciati, è, come a volte la trivialità, la caricature dello stato di cose per cui in millenni di divisione del lavoro la soggettività si è in sé conformata a tale divisione. Solo che sentimento e intelletto nella costituzione umana non sono qualcosa di assolutamente diverso, e anche nella loro separazione restano dipendenti l'uno dall'altro. I modi di reagire sussunti sotto il concetto di sentimento diventano riserve sentimentali senza valore appena si chiudono al riferimento al pensiero e si contrappongono ciecamente alla verità; il pensiero, d'altro canto, si avvicina alla tautologia se si ritrae di fronte alla sublimazione del mondo mimetico di comportarsi. L'esiziale separazione dei due è divenuta e revocabile. Una *ratio* senza mimesi nega se stessa" (Theodor W. Adorno, 2009, p. 449).

Il comportamento estetico non è quindi né immediatamente mimesi né una mimesi rimossa: "ma il processo che essa sprigiona e in cui essa si conserva modificata. Esso ha luogo sia nel rapporto del singolo con l'arte sia nel macrocosmo storico; è nel movimento immanente di qualunque opera d'arte, nelle sue proprie tensioni e nella loro possibile composizione, che esso si coagula. Alla fine il comportamento estetico andrebbe definito come la capacità di rabbrivire in qualche modo, come se la pelle d'oca fosse la prima immagine estetica. Ciò che più tardi si chiama soggettività, liberandosi dalla cieca paura del brivido, è al tempo stesso il vero e proprio dispiegarsi di quest'ultimo; nulla è vita nel soggetto tranne il fatto che esso rabbrivisce, reazione alla signoria totale che lo trascende. La coscienza senza brivido è quella reificata. Il brivido in cui la soggettività dà segno di sé senza già sussistere è, invece, l'esser toccato da un altro. A quel brivido in modo estetico di comportarsi si assimila, anziché assoggettarselo. Tale riferimento costitutivo del soggetto all'obiettività coniuga, nel modo estetico di comportarsi, eros e conoscenza" (Theodor W. Adorno, 2009, pp. 449-450). L'immanentismo della/nella dialettica si coniuga con l'esperienza psicoanalitica, la quale comprende il tentativo di fondare l'estetica a partire dall'origine dell'arte, così e come si è venuto dicendo, studiando il manifestarsi della espressione e i caratteri della imitazione e riproduzione (mimetici). Già Walter Benjamin, ripreso da Adorno, aveva inteso la storia filosofica come scienza dell'origine (*Ursprung*), la quale poteva mostrarsi

come forma dalla quale segnalare la configurazione di idee da intendersi come totalità caratterizzate dalla possibilità di una coesistenza significativa con gli stessi contrari, laddove si rendeva plausibile il motto della estetica hegeliana che compare sul frontespizio di *Philosophie der neuen Musik* (1949): “Poiché nell’arte non abbiamo a che fare con un gioco meramente piacevole o utile, ma ... con un dispiegarsi della verità”. Riprendendo in mano questa opera si nota l’esposizione di Adorno alla critica gnoseologica, laddove l’analisi della musica moderna passa attraverso le composizioni di Arnold Schönberg e Igor Fyodorovich Strawinsky, due autori i quali sperimentarono una difficile amicizia lungo lo spazio della loro attività musicale.

Soltanto con Arnold Schönberg si attuerebbe l’accettazione della sfida avviata dal filosofo Nietzsche nel mondo moderno, laddove le convenzioni possono essere ribaltate e la musica possa mostrare la sua attesa impotenza. La musica di Schönberg tende a distruggere la “mediazione”, cioè tenderebbe ad eliminare la differenza tra tema e sviluppo, la continuità del flusso armonico, la linea melodica. Il linguaggio estetico tende a impossessarsi delle forme cedendo il passo ad una sorta di dialettica immanente delle stesse forme. La musica diventa il risultato dei processi e delle tecniche di composizione con lo sfondo di un resoconto sociale. Scrive Adorno: “alla musica di Schönberg è nascostamente mescolato un elemento di quel positivismo che costituisce l’essenza del suo avversario Strawinsky: e con la sua coerenza nel rendere la musica disponibile ad un’espressione protocollare, egli ne ha estirpato il “senso”, almeno nella misura in cui, secondo la tradizione del classicismo viennese, esso pretendeva di esser presente nel contesto della fattura musicale. Ora invece la fattura come tale deve essere esatta, anziché avere un senso. Il problema posto dalla musica dodecafonica al compositore non è come possa essere organizzato un senso musicale, ma piuttosto come possa l’organizzazione acquistare un senso: e ciò che Schönberg ha prodotto da venticinque anni a questa parte è tutto un progresso di tentativi verso la soluzione di questo problema” (Theodor W. Adorno, 1975, p. 71 e 1973).

L’accostamento con Nietzsche non è casuale. Infatti l’esperienza nichilistica del filosofo aumenterebbe le capacità della musica e

dell'arte in generale di presentarsi trasfigurata dinanzi agli eventi che incombono nella storia. Primo tra tutti quel senso di mancata possibilità di riscatto che attende la consapevolezza di sé e che si riflette anche sulla filosofia. Scriveva Nietzsche alle soglie del '900 e prima della morte: "Il nichilista filosofico ha la convinzione che tutti gli accadimenti sono senza senso e inutili; e che non dovrebbe darsi un essere senza senso e inutile. Ma da dove proviene questo: "non dovrebbe?" Ma da dove prendiamo *questo* "senso"? *questo* criterio? – Il nichilista in fondo è convinto che vedere un essere siffatto, vuoto, vano, renda un filosofo *scontento*, vuoto, disperato; un tale punto di vista contrasta con la nostra più raffinata sensibilità dei filosofi. Questo conduce alla assurda valutazione secondo la quale il carattere dell'esserci *dovrebbe recar gioia al filosofo*, se tutto questo avesse ragione di sussistere... Ora è semplice comprendere come divertimento e dispiacere possono avere nell'accadere soltanto il senso di mezzo; resterebbe così da domandarsi se *possiamo* in generale vedere il "senso" e il "fine", se il problema della mancanza di senso o del suo opposto non sia per noi irrisolvibile" (*La volontà di potenza*, 97). Più nel dettaglio, possiamo dire che il nichilismo affianca il sovvertimento del motivo dominante dell'esistenza, stante la perdita di senso che invade anche l'arte e la presenza umana nell'arte, così da fare risultare inedite le forme di riscatto nella forma e nella ricerca della fase suprema della/nella vita. Scrive ancora Nietzsche: "Il *nichilismo* in quanto *stato psicologico* deve sopravvenire *anzitutto* quando abbiamo cercato in tutto l'accadere un "senso" che non c'è: così alla fine chi cerca perde il coraggio. Nichilismo è allora l'aver consapevolezza della lunga dissipazione di forze, la sofferenza dell'"invano", l'insicurezza, la mancanza della possibilità di riprendersi in qualche modo, di assicurarsi ancora su qualcosa – la vergogna di fronte a se stessi, come se ci si fosse per troppo tempo *illusi*... Quel *senso* potrebbe essere stato: il "compimento" di un altissimo canone morale in tutto l'accadere, l'ordine morale del mondo; oppure il potenziamento dell'amore e dell'armonia nelle relazioni degli esseri; o l'approssimarsi a un universale satto di felicità; o anche l'incamminarsi verso unj universale stato del nulla – una meta è ancor sempre un senso (...)" (*La volontà di potenza*, 99, I).

Durante gli anni '30 del secolo XX Adorno poté considerare lo Schönberg la persona più progressista della musica moderna (Cfr. Theodor W. Adorno, 1991, p. 31). Era un genio musicale che ricevette solo pochi mesi di addestramento da Alexander von Zemlinsky. Le sue prime canzoni suscitarono critiche ostili ed egli trovò conforto nella pittura, rivelando così delle forti tendenze espressioniste. Schönberg insegnava presso il prestigioso Conservatorio di Stern a Berlino e, in seguito, ha condotto dei concerti in importanti città europee. Nei primi anni Venti visse e insegnò a Vienna, lasciando la città per insegnare in un corso di perfezionamento all'Accademia Prussiana delle arti di Berlino. Quando fu espulso dai nazisti nel 1933, Schönberg emigrò a Parigi e si convertì alla religione del giudaismo. Poco dopo si trasferì negli Stati Uniti, dove ha vissuto per il resto della sua vita. Accanto ai suoi interessi musicali e alla sua passione per la pittura egli amava anche la scrittura, essendo autore di molti articoli, libri e saggi. Una delle sue massime, che sembrerebbe autobiografica, era: "Il genio impara solo da se stesso, il talento principalmente dagli altri" (Theodor W. Adorno, 1973, p. 40). La musica di Schönberg si sviluppò attraverso delle varie trasformazioni. In primo luogo essa fu caratterizzata dal post-romanticismo influenzato da Wagner e da Mahler, così come la musica antica di Alban Berg. In secondo luogo, va registrato un periodo astratto che rifletteva però uno spirito altamente innovativo. L'espressionismo atonale fu realmente il risultato di questo processo, dove si eliminavano le simmetrie e le sequenze formali, opponendosi alle forme tradizionali di coerenza della/nella musica e le unità di composizioni. In questo senso Schönberg poté attirare l'attenzione di Adorno, laddove il sistema dei dodici toni possedeva dei vantaggi, divenendo però un rigido insieme di regole da seguire con procedure abbastanza lunghe.

Di un certo interesse è l'inserimento del filone impressionistico nell'evolversi della crisi della civiltà contemporanea, la quale si manifesta già dal primo decennio del XX secolo. Le origini di una simile evoluzione si possono rintracciare in varie esperienze intrecciate tra loro, come l'ascesa industrialista, l'urbanesimo, la lotta di classe: tutto un complesso di fattori che andarono sempre più esasperandosi

dopo la Prima Guerra Mondiale. Fu proprio in Germania, la grande sconfitta del primo conflitto, che nacque quel movimento di fiducia nelle classi dirigenti del passato, di protesta contro la tradizione in ogni settore della vita. Si voleva fare del nuovo, rinnovarsi e dimenticare tutto ciò che apparteneva al passato; si voleva tornare alle origini dell'arte e dei rapporti sociali. Già negli anni immediatamente precedenti al grande conflitto mondiale, proprio nel campo dell'arte, si era ritenuto che ogni forma espressiva potesse essere arbitraria e durante il conflitto e poi nel tragico dopoguerra si accompagnò a tale arbitrarietà nel campo artistico (musicale pittorico etc.) e del pensiero, la decisa volontà di opporsi a tutti quelli che erano ritenuti sino ad allora i pilastri della civiltà. A ben vedere si trattava di una nuova delusione di un mondo, quello romantico, che era stato sempre caratterizzato dall'egoismo più assoluto e dalla volontà di conquista senza limiti, anche quando il muro della realtà si opponeva: gli animi erano sconvolti, nuove ideologie si affermavano, il progredire delle scienze, il moltiplicarsi delle invenzioni concorsero al crollo della civiltà che fino al primo decennio del secolo precedente aveva dominato la vita sociale. In tal modo, va detto che alla fine del primo conflitto mondiale la latente protesta dell'espressionismo divenne sempre più imponente ed aggressiva esprimendosi come il vessillo dell'uomo che poteva rivendicare nuovi valori umani contro un passato che non aveva mantenuto alcuna sua promessa. Ed in una società in cui gran parte dei valori umani erano stati perduti o si andavano perdendo, l'espressionismo si manifestò come una vera e propria rivoluzione. In particolare in Germania, ove il movimento si manifestò per primo, esso sulle rovine di quanto era andato distrutto, ritrovò una sua unità, una nuova ragione di vita: di una vita diversa ma integrale, fondata sull'intimo dell'uomo, giacché solamente la interiorità assoluta fissava i valori nuovi del potere scegliere. E questi valori, nel campo della musica, ripetevano in un certo senso i grandi motivi del pensiero romantico: l'arbitrarietà, l'egoismo, la credenza assoluta nelle forze dell'uomo etc. con dei motivi di innovazione tecnica e concettuale. Perfino il linguaggio veniva modificato, come la logica del discorso, la sintassi; lasciando il posto al grido, alla

interiezione, capaci di esprimere il profondo della nuova natura individuale. Quando la forma neo-romantica dell'espressionismo andò trasformandosi nel "nuovo realismo", sembrò che le cose mutassero completamente; mentre si era, ancora una volta, in presenza di una diversa mimetizzazione dell'idea romantica.

Il filosofo Adorno concordava a pieno con l'inventore di certe partiture, per cui l'origine di quella musica originava dal cromatismo del XIX secolo ed era storicamente necessaria per superare la pura arbitrarietà della musica atonale. Era sconvolgente ascoltare la musica di Schönberg, anche perché la sua musica e quella degli studenti consentiva "l'intuizione della situazione catastrofica che gli altri semplicemente schivano regredendo" (Theodor W. Adorno, 1982, p. 298). Proprio come Schönberg aveva potuto rovesciare la tonalità, cioè la forma decadente della musica borghese, così lo studio adorniano su Edmund Gustav Albrecht Husserl tentava di rovesciare l'idealismo, la forma decadente della filosofia borghese. Di fatto, il lavoro di Adorno fu influenzato dall'atonalità di Schönberg fino al punto di ottenere dei vantaggi, anche se il filosofo di Francoforte poteva ritenere il musicista un intenso visionario, ammettendo che il sistema da egli introdotto aveva provocato richieste difficili e limitanti, anche in rapporto agli studenti della prima ora e agli allievi del compositore.

Alban Berg, insieme ad Anton von Webern, furono infatti i principali allievi di Arnold Schönberg, il fondatore della Seconda Scuola viennese, un successore della vecchia Scuola romantica di compositori. Berg, sul quale Adorno scriverà un testo, era un costante discepolo e amico di Schönberg, aiutandolo soprattutto ad organizzare la Society for Private Performances di Vienna. Adorno considerava la musica di Berg come riflettente l'influenza di Richard Wagner e Gustav Mahler, e in seguito l'influenza di Schönberg poté sviluppare l'inizio per una "nuova musica" (Theodor W. Adorno, 1991, p. 47). Adorno descrisse anche la musica dei suoi insegnanti viennesi come radicalmente nuova a causa di un doppio movimento simultaneo di costruzione continua e decadimento perpetuo: la sua composizione di vita e morte. La musica di Berg esprimeva così la sua persona-

le preoccupazione per la morte e la consapevolezza che possedeva la sua presenza imminente (Cfr. Theodor W. Adorno, 1991, p. 29). In sostanza, nel caso della musica di Schönberg, vanno trattate anche le varie avanguardie che si sono succedute ai primi anni del '900, intendendo collocare la scelta di Adorno in questo quadro di vicissitudini. Adorno è poi tornato a Francoforte nel momento in cui il movimento politico prevalente della Germania spingeva molti adepti dei gruppi artistici a cercare l'esilio e, alla fine della guerra, la maggioranza di essi era diventata cittadina degli Stati Uniti. Adorno scelse di trascorrere gli anni Trenta in Inghilterra, continuando gli studi e insegnando ad Oxford, ma gli mancarono i suoi colleghi dell'Institut e alla fine si convinse a unirsi a loro per rinnovare gli studi culturali in America.

Nella musica, secondo Adorno, si delinea potenzialmente un mutamento di posizione che è registrato nelle sue pretese moderne e 'di periodo' in rapporto alla versione fornita da Schönberg. "Essa non è più asserzione e immagine di un dato di fatto interiore, ma è un modo di comportarsi di fronte alla realtà, che essa riconosce in quanto non la risolve più nell'immagine. Così si muta, nell'estremo isolamento, il suo carattere sociale (...)" (Theodor W. Adorno, 1975, p. 130). Le opere d'arte risultano essere come sedimenti dello/nello spirito oggettivo, la recondita essenza sociale che è stata evocata nelle sue parvenze di carattere esterno, laddove la dialettica dell'arte risulta essere una dialettica aperta al cambiamento, ritendendo con questo ammettere che le mansioni più intime delle opere d'arte sia quella di sottrarsi, appunto, alla dialettica a cui obbediscono (Cfr. Theodor W. Adorno, 1975, p. 132). Il sottostare alla dialettica fornisce lo scopo per la ricerca dell'oggettività dell'opera d'arte, che fissa istanti preziosi dinanzi alle variazioni delle/nelle tecniche integrali della composizione, per cui "l'umanità dell'arte deve sopravanzare quella del mondo per amore dell'umano. Le opere d'arte si cimentano con gli enigmi che il mondo organizzato propone per ingoiare gli uomini: il mondo è la sfinge, l'artista il suo Edipo accecato e le opere d'arte assomigliano alla saggia risposta che precipita la sfinge nell'abisso (...). Quando la musica è ascoltata, il tempo le si riprende intorno in un

lucente cristallo. Ma, non udita, la musica precipita simile ad una sfera esiziale nel tempo vuoto. A questa esperienza tende spontaneamente la musica nuova, esperienza che la musica meccanica compie ad ogni istante (...)" (Theodor W. Adorno, 1975, pp. 133-134).

Ora, la misura dell'atteggiamento verso la società che Adorno verifica nella musica moderna, lo spinge a trattare dell'opera d'arte come che ad una impresa che si scaglia contro ciò che è socialmente e strettamente evasivo, nel momento in cui si ravvisa questa operazione in autori come Igor Fyodorovich Strawinsky, i quali reagiscono a ciò che non viene determinato visibilmente dal "costume generale" e dalla coscienza sociale di tutto ciò che risulta essere, appunto, "evasivo". L'artista si pone dinanzi ad una situazione che pur "nella perfetta riuscita esteriore denota quasi l'accettazione incondizionata di una situazione di coscienza. Questa situazione di coscienza trova l'oggettivazione più adeguata: la quale però non decide dell'oggettività del contenuto né della verità o non-verità della condizione di coscienza stessa" ((Theodor W. Adorno, 1975, pp. 138-139). La posizione di Strawinsky è abbastanza nota ed è anche quella che egli mostra nella scrittura di due saggi di filosofia musicale, nei quali si occupa di delineare e comporre delle giustificazioni riguardo alla sua visione della musica come opera suprema e dinamica che non può essere però delimitata e rinchiusa in canoni del tutto preconfezionati; inoltre, va detto, che il compositore è autore di un saggio teorico che racchiude una serie di conferenze tenute all'università di Harvard nel 1940 e intitolate *Poetica della musica*, nelle quali l'autore russo affrontava la genesi dell'opera musicale, definendo quell'arte come "incapace di esprimere altro che se stessa", un po' come il motto francese ottocentesco de "l'art pour l'art", conosciuto anche come "Art for art's sake", nella versione anglosassone.

Il filosofo Adorno sottolinea fortemente il fatto per cui il compositore russo Strawinsky tenda a sdegnare il cammino facile verso l'autenticità, nel senso che egli disdegna il cammino accademico, che conduce alla autolimitazione "al patrimonio ormai accettato dell'idioma musicale formato durante il XVIII e XIX secolo e che ha assunto per la coscienza borghese, a cui appartiene, il *cachet* della evidenza e

del “naturale”. Lo scolaro di quel Rimsky-Korsarov che correggeva l’armonia di Mussorgsky secondo le regole del conservatorio, si è ribellato alle regolette da tavolino come solo avrebbe potuto in pittura un *fauve*. Per Strawinsky, col suo senso della necessità vincolante, la pretesa posta da quelle regole diveniva insopportabile nel momento in cui confutava se stessa ponendo il *consensus* mediato dall’insegnamento al posto della violenza palpitante che la tonalità esercitava nei tempi eroici della borghesia (...) L’autenticità ormai consunta va eliminata per conservare l’efficacia del suo proprio principio: e ciò si ottiene demolendo qualsiasi obiettivo. Da ciò, quasi fosse un diretto contatto con la materia prima della musica, egli si attende la necessità vincolante” (Theodor W. Adorno, 1975, pp. 139-140). Il rapporto di Strawinsky con la tecnica assume una certa importanza, così e come la risposta alla divisione del lavoro, nella misura in cui l’autore cerca di portarla all’estremo beffeggiandosi della cultura che su di essa si basa. La musica in lui incarna una essenza distruttrice, oltraggiando la tradizione umanistica si priva degli obiettivi, cioè della propria soggettività. La musica dovrebbe mostrare la distruzione del soggetto dinanzi alle istanze più moderne di riproposizione del mondo naturale e materiale, in modo che tutta la musica si possa collocare in virtù della liquidazione della soggettività.

Anche la coscienza borghese si riempie di grandezza, oltre il suo bisogno di reificazione e/o di oggettivazione dei rapporti che essa intrattiene con l’arte modificata e trasfigurata, laddove si fuggono i fantasmi del presente e del futuro. La ricerca della autenticità nasconde effetti di origine inconscia, nell’ammissione di un antisoggettivismo dichiarato che evidenzia l’impulso oggettivistico. Anche qui, come nel caso dell’estetica, la teoria freudiana avrebbe senso. Scrive Adorno: “Strawinsky scava in cerca dell’autenticità nella compagine stessa e nel disfacimento del mondo di immagini dell’arte moderna. Freud ha insegnato che esiste una connessione tra la vita psichica dei selvaggi e dei neurotici: orbene, il compositore disdegna i selvaggi e si attiene a ciò di cui l’esperienza dell’arte moderna è sicura, cioè a quell’arcaicità che costituisce lo strato profondo dell’individuo e che si affaccia nuovamente nella sua decomposizione, incrontaffatto e

inattuale (...) L'affinità veramente stretta di questa con la teoria di C.C. Jung, di cui il compositore probabilmente non sapeva nulla, è lampante almeno quanto lo è il potenziale reazionario. La ricerca di equivalenti musicali dell' "inconscio collettivo" prepara il rovesciamento che porterà all'istaurazione di una comunità regressiva intesa come fatto positivo: ma a tutta prima ha un'aria follemente avanguardistica" (Theodor W. Adorno, 1975, p. 160).

La musica obbedisce quindi passivamente alle forze psichiche quanto più efficacemente "recalcitra alle sue manifestazioni" e, in tutto ciò, deforma il suo aspetto specifico. Adorno è convinto di definire l'immagine riflessa della creazione estetica che spegne l'angoscia e "rinforza la seduzione". Come in *Dialettica dell'Illuminismo* (1947) il filosofo indaga sul rapporto verità e menzogna al cospetto dell'individualismo borghese e della trasformazione di agenti sociali che vorrebbero sostituirsi all'espressione. Egli scrive: "Verità e menzogna però si condizionano qui reciprocamente, poiché la negazione dell'espressione non è, come potrebbe tornar comodo all'umanesimo ingenuo, una semplice ricaduta nella malvagia inumanità: ma succede all'espressione quel che si è meritato. Non solo nella musica, rimasta finora, in quanto *medium*, indietro rispetto alla civiltà, i tabù di quest'ultima vengono estesi all'espressione, ma si testimonia che socialmente il sostrato dell'espressione, l'individuo, è condannato, poiché egli stesso ha fornito il principio distruttore di quella società che va oggi in rovina a causa della propria natura antagonistica" ((Theodor W. Adorno, 1975, p. 173). In tal modo le forze psicoanalitiche cercano di operare sempre sull'arte in rapporto alle funzioni svolte dall'arte sul sostrato della società borghese, la quale perde il suo controllo sulle pulsioni e sull'aggressività che si scatena in avanti. In un passo Adorno spiega che: "La musica deve così rinunciare a fare di se stessa l'immagine sia pur tragica di una vera vita: al contrario, incorpora l'idea secondo cui non c'è più vita" ((Theodor W. Adorno, 1975, p. 177).

Soprattutto in Stravinsky si noterebbe l'inclinazione della musica a non cercare più di conoscere la tentazione di voler essere diversa da quello che è, deviando dalle convenzioni che si trasformano al

di là della soggettività, laddove l'ordine estetico tende a modificarsi. Anche qui il comportamento psicoanalitico, cioè il comportamento autoritario, cela una pretesa di autenticità, mentre l'obbedienza tende a realizzarsi nel predominio dei riflessi dell'umanità sofferente. Per quello che riguarda lo stile di Strawinsky, va detto che egli introduce il "nuovo" nella musica, nella misura in cui la parvenza "accademica" della sintesi vie ad essere ribaltata e non genera illusioni, anche perché in essa il soggetto tenderebbe a screditare pure l'elemento soggettivo: "Per affinità elettiva l'opera di Strawinsky trae le conseguenze dall'estinzione del tipo espressivo-dinamico. Essa si rivolge solo al tipo ritmico-spaziale, scherzosamente abile, che al giorno d'oggi nasce dalla terra insieme con i tecnici e i meccanici, come se derivasse dalla natura e non dalla società. A questo tipo va incontro la musica di Strawinsky, come a suo compito essenziale" (Theodor W. Adorno, 1975, p. 194). Allo stesso modo, va detto che la musica oggettivistica si presenta dinanzi al mondo, rispetto alla concezione di Igor Fyodorovich Strawinsky, come risanamento della/nella musica. Infatti, la disintegrazione del soggetto le fornisce una formula per l'integrazione estetica del mondo stesso: "(...) come per un colpo di bacchetta magica essa muta, falsificandola, la legge distruttrice della società stessa – la pressione assoluta – in legge costruttiva dell'autenticità" (Theodor W. Adorno, 1975, p. 200).

Ancora l'autentico ispira la musica di Strawinsky e la sospinge alla ricerca di una misura dialettica dalla quale attingere forza e rinnovamento. Quella misura, introduce la risoluzione della antitesi che Adorno stabilisce tra Arnold Schönberg e Strawinsky e che utilizza fino ad una sorta di risoluzione, soprattutto rispetto ai due modi di intendere l'alienazione imposta dalla società industrializzata; mentre il primo rimarrà estraneo ai processi di alienazione, elaborando una "dialettica della solitudine" che tenderà a specificarne lo stile, il secondo, all'opposto, diviene un tutto con l'autenticità e interpreta quest'ultima come qualitativamente indicata per l'interpretazione della/nella realtà alienata. In effetti, le misure più divergenti, spiegano il riprodursi delle attività creative ed estetiche della modernità, la quale sopprime i suoi medesimi desideri al cospetto della crisi che

investe la società moderna tra i contemporanei. La stessa divisione in compiti tra Schönberg e Strawinsky svela una contrapposizione di ruoli che attengono all'espressione nonché si identificano con la natura tragica della società. Strawinsky si mostra come un esecutore di tendenze sociali che conducono dal progresso all'astoricità negativa e verso una gerarchizzazione del nuovo ordine delle cose; mentre Schönberg trae vantaggio dalle conseguenze della dissoluzione di tutte le caratteristiche vincolanti della/nella musica, laddove tali conseguenze indicano e affermano una convergenza con l'assoluto. È abbastanza nota la tesi del musicista per cui: "l'arte è il grido di angoscia pronunciato da coloro che sperimentano in prima persona il destino dell'umanità" (Willi Reich, 1971, p. 49). Scrive il filosofo Adorno: "Quell'ideale di autenticità verso cui la musica di Strawinsky si protende qui come in tutte le sue fasi, non è affatto in quanto tale un suo privilegio specifico: mentre lo stile guida oggi, in astratto, tutta la musica seria, e ne definisce sostanzialmente l'idea. Ma altro è reclamare l'autenticità con il proprio atteggiamento come se già la si fosse conquistata, altro abbandonarsi, quasi ad occhi chiusi, all'esigenza intrinseca dell'oggetto per conquistarlo: e proprio una disposizione di questo genere costituisce, malgrado tutte le disparate antinomie che implica, l'incomparabile vantaggio di Schönberg sull'oggettivismo che nel frattempo si è corrotto in gergo cosmopolitico" (Theodor W. Adorno, 1975, p. 206).

3. Dialettica e verità

Alla manipolazione della autenticità fa capo la ricerca del progresso, nel momento stesso in cui alla conoscenza farebbe riscontro il bilanciamento del contenuto espressivo della musica stessa, così e come indicato dai canoni della Scuola di Francoforte che discute in termini di estetica e di immanentismo della/nella dialettica la corrispondenza tra la riflessione e l'arte. Di fatto, ciò significa che la musica tenderebbe a conoscere la trasfigurazione umana che si condensa nell'incapacità del moderno di venire a capo di conflitti

istintuali, sulla cui genesi sessuale la musica di Schönberg, ad esempio, permette di mitigare l'impulso distruttivo, così e come si questo si trasforma in angoscia, di fronte alla quale la musica mostrerebbe la sua impotenza. Il soggetto e la sua angosciata ripresa vengono mostrati alla musica come se fossero dei pazienti psicoanalitici, nel momento in cui si potrebbe denunciare la comparsa di confessioni di odio e bramosia, gelosie e perdono, malanni dell'inconsico e *chocs* traumatici che impongono leggi tecniche della/nella forma musicale che proibiscono ogni sviluppo ulteriore. A livello di considerazione adorniana dell'arte, l'autenticità potrebbe essere intesa come verità, essendo l'arte stessa "l'apparenza della verità", come sosterrà meglio il filosofo tedesco in *Einleitung in die Musiksoziologie* (1962, Suhrkamp Verlag, 1989), una serie di dodici conferenze svoltesi all'università di Francoforte durante i primi anni '60 del '900 e successivamente trasmesse dal Norddeutscher Rundfunk, nel momento in cui l'autore aveva già svolto parecchie delle sue mansioni accademiche ed era stato anche direttore, alla fine degli anni '30 del XX secolo, del Princeton Radio Research Project e coautore della monumentale *Personalità autoritaria* oltre che di studi musicologici (Cfr. Theodor W. Adorno, 1941, pp. 110-39) ed empirici sull'ascolto (Cfr. Theodor W. Adorno, 1938, 1988 pp. 270-299 in Andrew Arato e Eike Gebhardt, 1988) e la musica popolare (1941). Ma per rimanere in sintonia con il saggio del 1949, va detto che il filosofo commisura i profili di autori come Schönberg e Strawinsky per annotare meglio l'esercizio estetico dello "spiegamento della verità", nel frattempo che: "La volontà di uno stile sostituisce lo stile, e in tal modo lo sabotava: non esiste nell'oggettivismo un'oggettività di ciò che la creazione artistica desidererebbe di per se stessa. Esso si stabilisce mentre le tracce della soggettività vengono eliminate e gli spazi restati vuoti sono proclamati celle di vera comunità. Il tracollo del soggetto, da cui la Scuola di Schönberg si difende con violenza, è inteso dalla musica di Strawinsky direttamente con la forma più alta in cui il soggetto deve essere superato e al tempo stesso conservato. Così egli si limita a trasfigurare esteticamente il carattere riflesso e apparente dell'uomo com'è oggi" (Theodor W. Adorno, 1975, p. 209).

Il testo *Einleitung in die Musiksoziologie* ha dodici capitoli corrispondenti alle lezioni, le quali sarebbero intese a sollevare “domande fruttuose” che potranno assistere la sociologia della musica e facilitare l’integrazione tra studi teorici ed empirici. In ordine, i capitoli affrontano le tipologie di ascoltatori, la musica popolare, le funzioni della musica nella società borghese, le classi e gli strati come creatori e ascoltatori, l’opera borghese, la musica da camera, l’orchestra, la vita musicale, l’opinione pubblica e gli esperti musicali, le domande nazionali, il ruolo delle avanguardie e, infine, la mediazione (Cfr. Theodor W. Adorno, 1971). Aggiunto nell’edizione del 1968 è un postscript intitolato *Sociologia della musica* e alcune aggiunte e chiarimenti inseriti all’interno delle lezioni stesse. Va notato subito che, al di là di traduzioni inaffidabili, la composizione del libro ruota attorno all’asse che contrappone ideologia e verità, all’interno della considerazione del rapporto esistente tra le classi e gli strati sociali. Questo, va ribadito in rapporto allo studio sociologico della musica, tenendo conto delle caratteristiche della scienza sociale empirica, questione che Adorno tende ad affrontare, anche se in parte, nella sua Prefazione del 1962 all’edizione tedesca. Il testo in questione solleva comunque interrogativi attorno alla composizione sociale dell’arte e soprattutto rende conto di compiere una analisi della società dei consumi e della/nella produzione intellettuale e feticistica delle/nelle merci.

Contro il positivismo, che determina la verità sulla base dei giudizi dei singoli fenomeni scientifici, la teoria critica, che si richiama alle lotte materialistiche, ammette che la natura, le scienze, non si oppongono all’uomo come materia morta. Piuttosto, ogni relazione tra uomo e materia è già una relazione di *feedback*, in cui i confini del soggetto e dell’oggetto svaniscono. La teoria critica della società si rivolge agli umani come “produttori di tutte le loro forme di vita storiche” e questo lato pratico della teoria tenderebbe gradualmente a scomparire. La forma in cui l’uomo tratta la materia e cambia la storia è il lavoro. Il lavoro, a sua volta, si svolge nella lotta di classe e mette anche il suo timbro sulla teoria. Subito dopo la morte di Adorno, Max Horkheimer disse: “La base della Critical Theory è

la convinzione che non possiamo descrivere il bene, l'assoluto, ma ciò di cui soffriamo, ciò che deve cambiare". Lo stesso dicasi per il rapporto tra dialettica e verità. La connessione al divieto ebraico di produrre immagini, per l'ultimo tipo di rapporto di Horkheimer con la religione, era già evidente, nonostante che il lavoro in cui Horkheimer aveva messo giù una specie di programma era chiamato "teoria tradizionale e critica" che avrebbe riaccessato il filosofo Adorno proprio negli anni della fondazione della Scuola di Francoforte. Da queste risultanze deriva l'interrogativo che Adorno pone attorno alle funzioni della musica. Egli scrive: "Si può comprendere esattamente la funzione della musica dopo la perdita sociale dei caratteri che facevano di lei una vera musica d'arte, solo se non ci si nasconde che tale funzione non si è mai realizzata pienamente nel concetto di musica d'arte, in quanto le si è sempre associato il fattore extraartistico dell'effetto esteriore. E questo ritorna necessariamente a galla in condizioni sociali non più favorevoli, nella coscienza degli ascoltatori, alla sua costituzione autonoma. Dalle membra disperse della musica si ricostruisce una sorta di secondo linguaggio musicale di massa solo per il fatto che l'integrazione estetica dei suoi elementi letteralmente sensuali e preartistici era sempre stata problematica, e perché questi elementi hanno aspettato per tutto il corso della storia il momento di sfuggire all'entelechia dell'opera compiuta e di disintegrarsi. Domandarsi dunque qual è la funzione della musica oggi nel grosso della società significa domandarsi quali risultati raggiunge in questa sfera quel secondo linguaggio musicale, il relitto che delle opere d'arte è rimasto nel bilancio culturale delle masse" (Theodor W. Adorno, 1971, p. 50).

Ma la questione della resa positivista è affrontata da Adorno in modo da interpretare la realtà naturale per esprimersi attraverso di essa. In effetti, di fronte alla realtà e a coloro che cercano di rappresentare le cose come sono, ci sono gli esempi di colori che, secondo l'espressione di Baudelaire, vogliono illuminarle con il loro spirito e proiettare i riflessi sugli altri spiriti; ciò porterebbe a rappresentare la natura secondo il proprio modo di vedere, cioè attraverso una interpretazione artistica come la musica. Del resto, per Adorno, la natura

stessa ci invita a fare così, perché anche i suoi aspetti sono mutevoli secondo i suoni, la vibrazione, l'ordito delle note etc. Quanto a noi, non percepiamo necessariamente la realtà così e come è oggettivamente, ma secondo l'interesse che suscita in noi in un determinato momento o in una data opera. Infine, se il musicista vuol fare affermare bene la propria percezione e sensazione, deve anche alterare la realtà mettendo in risalto ciò che si desidera mostrare, e ciò lo porta a sopprimere, aggiungere, deformare la melodia; a questo punto l'interpretazione non sarà insufficienza di percezione dei suoni e dei toni ma personalizzazione di una percezione in atto. In ciò consiste il vero interesse di questo modo di esprimere il mondo della realtà, poiché lo scopo dell'arte è quello di farci scoprire che cosa si nasconde oltre le apparenze formali, al fine di dare l'avvio alla nostra immaginazione e di risvegliare i nostri pensieri o il nostro sentimento. In tal modo per Adorno l'interpretazione dell'artista, cioè della soggettività, può anche orientarsi in senso concettuale, secondo determinate idee. Di fronte alla realtà esterna si può tentare di mettere in relazione alcuni concetti con l'uno o l'altro dei suoi aspetti. È proprio in quest'ordine di idee, che l'interpretazione del musicista ha potuto dare origine all'espressione simbolica e/o musicale. Questa espressione artistica della/nella soggettività, in cui l'oggetto non è più considerato in se stesso, ma in funzione di un significato, è molto antica. In questo caso sarebbero opportune forme semplici, sintetiche, particelle di suoni, che andrebbero viste con l'occhio interiore, cosicché avrà poca importanza che la musica ascoltata, essendo essa niente più che il tono sensibile dell'idea di verità che è destinata ad evocare.

Dal versante dell'affermazione della soggettività che tutto crea, Adorno sembra sostenere che l'interpretazione può essere retta dall'affettività. I musicisti del passato, pur cercando di dare senso esatto della verità della realtà, si sforzarono anche di esprimere nel miglior modo i sentimenti che attribuivano ai personaggi rappresentati, ma il più delle volte non cercavano di esprimere se stessi attraverso la loro musica. Fu soltanto a partire dall'epoca romantica che cominciarono a esprimere volutamente, come nella pittura, nelle loro opere liriche, le proprie emozioni, sia mediante una maniera

più nuova di presentare l'episodio artistico. Ma la vera espressione personale può svilupparsi, secondo il filosofo tedesco, pienamente soltanto nella libertà dei mezzi di espressione musicale, ossia nel libero impiego delle note e della musica, cosicché non ci si può aspettare di trovare una espressione completa e originale dell'affettività prima dell'epoca in cui la musica si liberò dall'accademismo formale classico retto dall'ordine, dalla misura, dalla tradizione. Del resto, il riferimento a Schönberg e Stravinsky segue questa linea di ragionamento, come già evidenziato. La musica interpretativa, così e come la pittura, farebbe ricorso allo spirito di analisi, ma secondo un doppio processo, di analisi della realtà e della verità, poi d'introspezione personale. Talvolta sarà la stessa realtà a risvegliare una idea o un sentimento, talvolta sarà l'idea o il sentimento che suggeriranno di soffermarsi su una data realtà e verità. Questa arte farebbe anche ricorso necessariamente a uno spirito di sintesi; infatti, chi dice interpretazione soggettiva dice anche selezione dell'essenziale, beninteso una selezione che consideri valido tutto ciò che deve essere tradotto in quel caso specifico in musica o in pittura, in modo che la sintesi diventi semplificazione e concentrazione della percezione: semplificazione, affinché lo sforzo del musicista possa rivolgersi, come nell'arte astratta, più utilmente a ciò che trattiene il suo interesse; concentrazione affinché, ricorrendo all'unità di percezione, l'idea o il sentimento delle note della musica si sviluppino in maniera più efficace e più intensa di fronte alla realtà e/o alla rappresentazione della verità. Ora, una sintesi attuata specificatamente, senza una sufficiente analisi preliminare, non sarebbe vantaggiosa per il progetto di svelamento soggettivo della verità contenuta nell'arte, perché esprimerebbe in maniera incompleta la verità profonda dell'oggetto o l'interiorità dell'artista; al contrario, una sintesi troppo spinta rischierebbe di inaridirla.

Per Adorno, lo scopo dell'arte non è quello di rimandarci all'oggetto, bensì quello di usarlo come intermediario per suggerire nell'ascoltatore della musica un mutamento di sentimenti rispetto a ciò che l'oggetto evoca normalmente. Ciò avverrebbe soltanto se, dopo l'analisi, il musicista riesce a ricostruire l'oggetto secondo nuove

forme che nella loro essenzialità comprendano l'insieme di tutti gli aspetti. Se lo spirito di sintesi porta il musicista a dominare meglio il suo soggetto, l'espressione sintetica che ne deriva non sarà di nessun ostacolo nemmeno alla nostra percezione delle note e/o del suono. Di fatto, l'orecchio dei moderni è abituato a queste espressioni spoglie che sprigionano l'essenziale e suscitano l'immaginazione. Tuttavia, se l'ascoltatore vuole trarre da questa espressione raccolta tutto ciò che essa implica, dovrà fare a sua volta il cammino inverso di quello del musicista, ossia tentare di analizzare il suono, o per lo meno concentrarsi su di esso, non tanto per indovinarne gli aspetti nascosti, quanto per cercare di trovare dentro di sé gli echi che quello deve suscitare. L'esperienza soggettiva diventa così indissolubilmente legata al processo artistico.

Nello sforzo soggettivo del creare, il musicista tenderà una composizione, pensando a mondi apparentemente nuovi. Esiste cioè una creazione che consiste nel combinare un insieme originale partendo da forme già esistenti, e una creazione pura, che respinge tutto ciò che potrebbe ricordare la realtà conosciuta. In questi processi, le rappresentazioni dei suoni scaturiranno dall'interiorità, avvicinandola alla verità che il soggetto tende a sperimentare con la sua arte. La memoria farà scivolare l'invenzione verso il "già esperito"; l'intelligenza le fornirà delle motivazioni logiche; la sensibilità, che è dominante nel temperamento artistico, tenderà a insinuarsi dappertutto; l'immaginazione farà nascere l'insolito. Anche i risvegli musicali, bruschi del subcosciente e la casualità dell'automatismo formale contribuiranno a dare una nota originale alla creazione musicale. Ne deriva che la composizione musicale rapportata al soggetto e alla ricerca della verità della sua medesima realtà, assumerà a spetti diversi. In primo luogo, se il musicista attinge dalla realtà gli elementi del suo soggetto, il mondo da lui pensato e creato sarà ancora aperto alla logica apparente del mondo naturale. In secondo luogo, questo modo immaginario rasenta la finzione, poiché si apre all'irrazionale con le sue forme di stranezza e le sue situazioni insolite. In terzo luogo, può anche darsi che i mondi creati dalla musica ci appaiano irrazionali, mentre in realtà non lo sono; è questo il caso, ad esempio, delle

composizioni ispirate alle scoperte moderne, che ci offrono, un campo illimitato di forme nuove. È abbastanza evidente che il musicista non cercherà soltanto di riprodurre le forme isolate dei toni e delle note, ma se ne servirà utilmente come dei temi di lavoro; ne deriva quindi una espressione della soggettività fatta insieme di realtà e di finzione apparente, ma che ci appare come una vera e propria creazione artistica. E, infine, in antitesi a questa creazione fatta di adattamento di forme e suoni, c'è la creazione pura, fatta di strutture inedite e aperta a mondi astratti. Adorno sembra credere che l'arte astratta mira a non rappresentare niente altro che se stessa; invece di combinare forme note, crea un universo nuovo basandosi sui soli mezzi musicali, suoni e accordi. È noto come è sorta questa forma d'arte moderna, che Adorno esamina accuratamente, che ha creato mondi dominati dal suono e dalla espressione irrazionale, in cui tuttavia il musicista riesce ugualmente ad esprimersi bene, e in cui noi possiamo anche trovare di che soddisfare le nostre esigenze artistiche. Ciò dimostra che l'arte astratta non è priva di valore, come pensa Adorno e come talvolta è stato detto: in arte, l'essenziale non è forse offrire suggerimenti al nostro pensiero e alla nostra capacità di creare?

Rispetto alla *Dialettica dell'Illuminismo* del lontano 1947, che stipulava la nascita della storia Occidentale e della soggettività stessa fuori dalla lotta contro le forze naturali, come rappresentante nei miti, gli argomenti del testo sono collegati in un ampio arco di esperienze estetiche che si fanno minacciose rispetto al presente. Esse non riguardano davvero, come nella *Dialettica*, le varie analisi che si occupano dei fenomeni come il distacco della scienza dalla vita pratica, la moralità formalizzata, la natura manipolativa della/nella cultura dell'intrattenimento e la strutturazione comportamentale della paranoia, esprimibile, ad esempio, nell'antisemitismo aggressivo etc. Sullo sfondo di una preistoria della/nella soggettività, il testo si differenzia dalla *Dialettica* in termini di una opposizione alle tante aberrazioni della storia moderna, radicate profondamente nelle caratteristiche fondamentali della civiltà dell'Occidente, laddove l'autodistruzione della ragione appare come fondata su una dialettica storica che si oppone alla verità e che decreta il dominio della

natura stessa sulla società. In effetti anche l'esperienza psicoanalitica stenterebbe a dare una risposta precisa alle sollecitazioni imposte dalla musica se posta in funzione delle sue possibilità di indagare i fenomeni sottesi. Infatti, come scrive Adorno, altrettanto, la musica di Beethoven intesa come difesa dalla paranoia non dice nulla sul valore delle sue opere: "la tesi psicanalitica che la musica è una difesa dalla minaccia di paranoia è certo valida sul piano clinico, ma non dice niente sul livello e sul contenuto di una singola composizione compiuta... Solo dei dilettanti scaricano sull'inconscio tutto ciò che c'è nell'arte" (Theodor W. Adorno, 1977, p. 16-17). Nel contesto di una sociologia della musica l'autore non riesce a tracciare una illuminazione, che divide le sfere della natura e della società, tornando alle sue radici mitiche. L'illuminazione e il mito quindi, non sono opposti più inconciliabili, ma qualità dialetticamente mediate della vita reale e intellettuale, per cui l'illuminazione rifugge dal ritorno alla mitologia, così e come veniva proclamato nelle tesi fondamentali della *Dialettica*. Nella sociologia della musica di Adorno l'illuminazione è quasi la ricerca della verità e della dialettica contrapposte alla ideologia.

Sta di fatto che Adorno mise la musica in posizione centrale rispetto alla sua critica alla modernità, come già detto, e affrontò delle domande rilevanti sul ruolo della musica nella società contemporanea. Come è noto, una delle argomentazioni centrali era che la musica, attraverso il modo della sua composizione, commuoveva la coscienza ed era un mezzo di gestione sociale e di controllo. Di fronte al tema della verità egli svolse quindi un lavoro teorico e trasse conseguenze di carattere empirico, anche dinanzi al fatto per cui molti problemi non erano ancora stati esplorati né indagati dal punto di vista sociologico. In realtà, saranno degli autori moderni a sottolineare il ritorno alle preoccupazioni sollevatesi in Adorno e in particolare la sua attenzione alla musica come mezzo dinamico di vita sociale. Argomenti critici troppo spesso emarginati, come l'ordinamento estetico, la cognizione e la musica come dispositivo di gestione, sono affrontati in gran parte partendo proprio da una riscoperta della visione dialettica nonché dinamica della verità nell'arte, sconfessata al tempo di Adorno e concentratasi soprattutto nel periodo trascorso

dal filosofo a Los Angeles come rifugiato dalla Germania nazista durante la Seconda Guerra Mondiale prima di tornare a Francoforte (Cfr. Tia DeNora, 2003). Va detto che gran parte del lavoro significativo sull'estetica è stato prodotto in quel momento, laddove i critici più moderni ritengono che l'estetica di Adorno sia ricca di intuizioni, anche quando essa non è in accordo con certe conclusioni generali, che riguardano in particolare l'osteggiare del jazz, la musica leggera e la musica popolare da parte del filosofo tedesco, anche se andrebbe ricordato che lo stesso Adorno ha avanzato la causa della musica contemporanea scrivendo studi seminali di molti compositori. Egli rimase seriamente pessimista, nonostante l'esperienza americana, sulle prospettive dell'arte nella società di massa, comportandosi come un neo-marxista che credeva che l'unica speranza per la democrazia sarebbe stata possibile in una interpretazione del marxismo opposta sia al positivismo che al materialismo dogmatico. Perciò fu un filosofo sociale seminale e un membro della prima generazione della teoria critica. La sua opposizione al positivismo e alla difesa di una metodologia dialettica radicata nel razionalismo critico nonché il suo esame delle tradizioni filosofiche occidentali, in particolare da Kant in poi, come si è già visto, lo spinse in una serie di conflitti intellettuali al di là del versante prettamente musicale, i quali ricordano le sue posizioni di contro a Hegel, Karl Popper a Martin Heidegger e all'ermeneutica heideggeriana. In rapporto a ciò, va anche affermato che il filosofo tedesco fosse meno noto tra i filosofi anglofoni rispetto, ad esempio, al suo contemporaneo Hans-Georg Gadamer, esercitando una certa influenza su studiosi e intellettuali della Germania del dopoguerra, tra i quali ricordiamo ancora il suo allievo e assistente Jürgen Habermas, che sarebbe diventato il più eminente filosofo della Germania dopo il 1970.

Sicuramente Adorno può essere considerato il progenitore della teoria critica e una figura centrale dell'estetica nonché il filosofo musicale più importante del secolo XX, anche rispetto alla sua deludente prestazione alla corte del compositore Alban Berg di Vienna, dopo il dottorato su Edmund Gustav Albrecht Husserl, che lo costrinse nel 1928 a tornare a Francoforte per unirsi all'Istituto per

la ricerca sociale, inizialmente inteso come un centro privato di studi marxisti e riunitosi all'Istituzione universitaria negli anni '50 del secolo XX proprio sotto la sua direzione. Quando Adorno incontrò il compositore Alban Berg nel 1924, fu dopo la prima della famosa opera di Berg *Wozzeck* al Festival di Francoforte della Universal German Society. L'opera *Wozzeck* utilizzava la costruzione dell'atonalità libera, cercando di dare autonomia alla musica dalle parole. Questa assenza di tonalità è stata in parte ma efficacemente superata potendo consentire alla musica di consumare completamente le parole e di richiedere una attenzione più focalizzata. Questa tecnica progressiva è stata accoppiata con accordi multi-note ed espressioni di caos che richiedevano concentrazione e percezione da parte dell'ascoltatore se la comprensione fosse facilitata. Berg ha usato l'intreccio e la sovrapposizione per comporre e raggiungere il suo desiderio per la musica di seguire un percorso privilegiato; considerando la qualità più importante dei mezzi stilistici utilizzati per raggiungerla, va detto che il rapporto di Adorno con Alban Berg è durato ben undici anni ed egli ha descritto le sue creazioni con queste parole: "La sua musica è senza forza, tangibile e fatale (...) che comprende la sua vera modernità, una modernità di un tipo che trova un vero contrappunto solo nelle proprietà di alcune creazioni esuberantemente astratte di arte contemporanea e scultura con una profonda predisposizione per il caotico".

Ricordiamo anche che Adorno trascorse due anni a Vienna sotto la tutela di Berg, attratto in particolare dalla ristretta cerchia di intellettuali che vi si erano riuniti. In seguito egli ha potuto ammettere di essere stato attratto dalla città austriaca nella speranza di essere coinvolto in questo gruppo esclusivo ed esoterico considerato culturalmente facente parte di una *élite*. Questo è stato un sogno di breve durata in quanto la conoscenza, in un secondo momento, di Schönberg, gli avrebbe reso inaccessibile la partecipazione a quel gruppo, accelerando la sua posizione ma fuori dalla città. Per Adorno ciò significò un ritorno alla città sul Reno, e questo fatto aveva delle evidenti ramificazioni storiche da quando egli avrebbe iniziato la sua affiliazione all'Institut (Cfr. Martin Jay, 1973, p. 21). Sia chiaro che la teoria della musica di Adorno non si sarebbe attanagliata in

posizioni elitarie, ma piuttosto su di una coscienza sociale che ricercava la verità nella filosofia e nella realizzazione della/nella musica stessa, come ebbe a scrivere Martin Jay in *The Dialectical Imagination*. Tuttavia il soggiorno viennese avrebbe avuto senz'altro un effetto profondo e duraturo; la “nuova musica” che scaturiva dalla Seconda Scuola viennese e dal suo fondatore sarebbe stata oggetto di innumerevoli saggi e libri di Theodor Wiesengrund Adorno. Ciò anche in rapporto alla sua educazione precedente. L'educazione musicale di Adorno fino ad allora era esclusivamente una educazione di tipo tradizionale e il filosofo era particolarmente interessato a scoprire le tecniche innovative che stava ascoltando e cominciò ad usarle nelle sue composizioni. Dal canto suo, quando gli fu chiesto, Alban Berg accettò di inserirlo come studente se si fosse trasferito a Vienna, ma il completamento della sua istruzione avrebbe rimandato il viaggio fino all'anno successivo (Cfr. Theodor W. Adorno, 1991, p. 5). In quel momento Adorno stava per completare i suoi studi di dottorato in filosofia, come già detto, presso l'università di Francoforte (Cfr. Martin Jay, 1973, p. 23). La sua passione per la musica è stata eguagliata solamente dalla sua dedizione al campo della filosofia. Peraltro, il suo lignaggio ebraico doveva diventare un supporto esclusivo sia per il pensiero e gli scritti e sia per la dedizione allo studio della filosofia e della musica; è noto che in rapporto alle persecuzioni hitleriane Adorno sostenne la tesi per cui “scrivere poesie dopo Auschwitz è barbaro” (Theodor W. Adorno, 1967, p. 34).

In tutti i casi, per lui, questi due percorsi apparentemente diversi si sono uniti nella loro ricerca della verità, e si è anche cercato di rifiutare lo scegliere o privilegiare una carriera rispetto all'altra: il risultato è che Adorno preferiva immergersi in entrambi i campi di interesse, anche quando scriveva le sue opere. In rapporto alla sua produzione e diffusione teorica editoriale ‘di periodo’ va anche detto che traduzioni inaffidabili ostacolarono la ricezione dei lavori pubblicati da Adorno nei paesi di lingua inglese. Dagli anni '90 del secolo XX tuttavia, sono apparse traduzioni migliori, insieme a conferenze di recente tradotte e altre opere postume che sono ancora in corso di pubblicazione. Questi materiali non solo facilitano una valutazione emergente del suo

lavoro in epistemologia ed etica, ma rafforzano anche una ricezione già avanzata del suo lavoro in estetica e teoria culturale. Questo fatto inciderà non poco sulla ricezione di testi sull'estetica e anche sulla rappresentazione di opere 'di periodo' come la sociologia della musica, tradotte in modo irregolare e frammentario nella lingua inglese, come vedremo di seguito. Infatti, autori moderni hanno posto in discussione alcune opere tra le quali *Introduction to the Sociology of Music* nella versione tradotta nel 1976 da Ernst Basch Ashton (New York, Seabury). A riguardo può vedersi già il lavoro di Gordon Welty della Wright State University del novembre del 1977, con puntualizzazioni che riguardano gli adattamenti alla terminologia d'uso specialistica riguardanti Adorno (Cfr. Gordon Welty, 1977, pp. 83-88).

Anche i saggi filosofici 'di periodo' risentono, in parte, dello stesso problema, essendo le traduzioni abbastanza discutibili, come è il caso della *Ästhetische Theorie*, sottoposta a revisioni e ad adattamenti editoriali che ne sottolineavano l'incompletezza e che, ancora oggi, sono argomento di discussione tra i critici. Abbastanza noto è un corso di conferenze tenute nel 1964, nel periodo dell'esilio americano, quando Adorno tese a familiarizzare con i fondamenti della ricerca sociale empirica, qualcosa che avrebbe plasmato il lavoro intrapreso nei primi anni '50 del secolo XX come condirettore dell'"Institut für Sozialforschung" di Francoforte sul Meno (Cfr. Theodor W. Adorno, 2019). Tuttavia, egli divenne sempre più consapevole del "feticismo del metodo" in sociologia, e vide i gravi limiti del lavoro teorico basato esclusivamente su scoperte empiriche. In questo ciclo di esposizioni Adorno sviluppa una critica della sociologia e della filosofia, sottolineando che il lavoro teorico richiede una mediazione specifica tra le due discipline. L'autore tedesco sostiene un approccio filosofico alla teoria sociale che sfida la spinta verso l'uniformità e la mancanza di ambiguità, evidenziando invece la fecondità dell'esperienza, in tutta la sua complessità disordinata, per l'analisi sociale critica. Allo stesso tempo, mostra come la filosofia debba anche rendersi conto che richiede la sociologia se vuole evitare di innamorarsi della vecchia illusione idealistica che la totalità delle condizioni reali può essere colta attraverso il solo pensiero.

E, anche gli studi sulla musica precedono quelli filosofici ‘ di periodo’ e innestano l’interesse per la scoperta della dialettica nella modernità in modo da fare risaltare a pieno la ricerca della verità, al di là del “feticismo metodologico” e della critica alla ideologia dominante. La sociologia della musica risente di questa critica all’oggettivismo metodologico, nel momento in cui Adorno è fortemente critico nei confronti della sociologia musicale a lui attuale, definita come “insoddisfacente” e consistente in una serie di “attività improduttive scientifiche”, cioè ricolma di “affermazioni non dimostrate” e/o da “semplice analogia” (traduzione mia). Gli scienziati sociali non possono comprendere che Ludwig van Beethoven riflette il crescente ottimismo borghese o che altri riflettono il proprio fascismo clericale; la loro disciplina, secondo Adorno, consisterebbe invece di “fatti” riguardanti la data e il luogo di nascita e morte, e ciò che è accaduto tra momenti diversi. Allo stesso modo le scienze politiche avrebbero raccolto dei “fatti”, costituendo un modello di sociologia della musica. L’appello del pubblico e/o di un pubblico rimarrebbe l’oggetto dell’indagine per la scienza, per cui, sia la persona che il collettivo sarebbero ridotti a cifre astratte, essendo il ruolo della scienza sociale amministrativo, in modo che possano essere forniti dei dati per le sedi dislocate dei mass media da un lato, ed esemplificazioni di oscurantismo, dall’altro, in modo che risulti impedita l’analisi strutturale e di classe della situazione e del vissuto della musica nella società borghese.

Ma, nonostante tutti i fallimenti dell’umanità, gli sforzi inutili e le trasformazioni sbagliate nel passato, Adorno non si lasciò persuadere che siamo condannati a soffrire per sempre un futuro tetro. Ciò poteva riguardare anche la musica e il suo destino di rappresentazione virtualizzata della/nella verità. In particolare, uno dei fattori che gli impediva di identificare un piano definitivo per il futuro corso della storia era il suo sentimento di solidarietà con i vinti e i perdenti. Per quanto riguarda il futuro, il corso degli eventi era particolarmente aperto agli avvenimenti e alle contingenze; invece di cercare delle finalità, esso rimase fedele a un’apertura simile a quella praticata, ad esempio, dal poeta Johann Christian Friedrich Hölderlin. Questa

traccia del messianico ha ciò che il filosofo tedesco amava chiamare “il colore del cemento” in contrapposizione alla mera impossibilità astratta. Agli inizi degli anni '60 del secolo appena trascorso Adorno tenne quattro corsi di conferenze che portavano alla *Dialettica negativa*, la sua *opus magnum* del 1966 (Cfr. Theodor W. Adorno, Rolf Tiedemann, 2006). Queste stesse riguardavano i temi della storia e della libertà. In termini di contenuto, queste lezioni hanno rappresentato una versione anticipata dei capitoli in *Dialettica* dedicati a Kant e Hegel, come vedremo di seguito. In termini formali, si trattava particolarmente di lezioni improvvisate che lasciavano intravedere sempre un lavoro filosofico in corso, il quale sviluppava la nozione chiave di denominazione della natura, la sua critica al concetto esistenzialista di una storicità senza storia e, infine, la sua opposizione all'idea tradizionale della verità da intendersi come qualcosa di permanente, immutabile e atemporale.

A livello di considerazione della/nella storicità, il filosofo tedesco intraprende, come anticipato sopra, la ricerca della funzionalità della musica nella società moderna e tra i contemporanei. La musica appare come reificata e oggettivata nei rapporti, anche quando si ammette che “i fenomeni musicali sono infatti compenetrati di intenzioni, di sensazioni, di impulsi motori, di immagini che emergono improvvise e subito spariscono. Anche se questo mondo di immagini non viene oggettivato nel procedimento dell'ascolto passivo, esso rimane efficace, e insensibilmente contrabbanda nella sfera dell'immaginazione la merce della vita esterna, educa a quelle stesse prestazioni, soltanto spogliate della loro oggettualità, conia schemi dinamici per ciò che nel mondo esterno è desiderato” (Theodor W. Adorno, 1971, p. 63). L'immagine che ne deriva è quella per cui si intraprende un cammino di rischiaramento della verità contenuta nelle parole e nelle immagini che si sono sviluppate, compenetrando le attività sociali e illuminando le risorse dell'individuo socializzato. Per questo, “La funzione della musica non è ideologica solo nella misura in cui dà agli uomini l'illusione di un'irrazionalità priva di qualsiasi potere sulla disciplina della loro esistenza, ma anche nella misura in cui essa rende simile questa irrazionalità ai modelli del

lavoro razionalizzato. Gli uomini sperano di sfuggire a qualcosa che non dà loro tregua. Il tempo libero dedicato a lasciarsi andare viene consumato nella mera riproduzione della forza-lavoro, che getta la sua ombra su tale tempo libero. Nella musica di consumo si avverte facilmente che nessuna strada conduce fuori dalla totale immanenza della società” (Theodor W. Adorno, 1971, p. 64). Tutto ciò costituisce l’ideologia in senso stretto: ideologia “che si dispone intorno ad una parvenza che è socialmente necessaria ma che non viene affatto determinata direttamente dall’ideologia stessa” (*Ibidem*).

Adorno esamina la potenza ideologica della musica: “Quanto meno le ideologie consistono ormai in idee concrete sulla società, quanto più il loro contenuto specifico svapora, tanto più facilmente esse scivolano in forme soggettive di reazione, che psicologicamente si trovano a uno strato più profondo dei contenuti ideologici manifesti, e quindi possono anche superarne l’efficacia. L’ideologia viene sostituita con istruzioni di comportamento, diventa infine *characteristica formalis* dell’individuo. La funzione della musica oggi si adegua a tale tendenza: addestra l’inconscio a riflessi condizionati” (Theodor W. Adorno, 1971, pp. 64-65). Se la funzione della musica risulta essere un “tutt’uno con la tendenza ideologica della società nel suo insieme, è inimmaginabile che il suo spirito, sia quello del potere istituzionale come quello degli uomini stessi, tolleri un’altra funzione pubblica della musica, e mediante un’infinità di mediazioni, specie quelle dell’interesse economico, si dimostrerà irrefutabilmente che le cose devono stare definitivamente così. Nel quadro di ciò che sussiste – continua Adorno, *n.d.a.* –, a questa argomentazione non si può praticamente obiettare con nessun argomento valido che non sia a sua volta ideologico. Chi vuole farsi un’idea, con la propria esistenza diretta, di quello che è la società, può apprendere dalla musica come, con l’aiuto di sa dio quali meccanismi intermedi e spesso senza volontà malvagia degli individui, ciò che è cattivo si imponga anche là dove gli viene contrapposta una coscienza concreta di ciò che è migliore, può apprendere quanto risulti impotente tale coscienza finché essa ha dietro sé nient’altro che la conoscenza. L’unica cosa che resta da fare, senza illudersi troppo di avere successo, è di far

conoscere quello che si è appreso e per il resto, nell'ambito musicale specialistico, operare il più possibile perché al consumo ideologico subentri un rapporto concreto e conoscitivo con la musica. Al consumo ideologico si possono solo contrapporre modelli infranti di un rapporto con la musica, e magari anche modelli di una musica che fosse diversa" (Theodor W. Adorno, 1971, pp. 65-66).

E qui si entra in stretto rapporto sociologico con la ricerca della verità, nel momento in cui la musica appare come una non manifestazione di verità, ma essa è realmente ideologia, per cui si rappresentano delle realtà sociali che pongono il tipo di necessità relative al rapporto con le classi sociali. Scrive Adorno: "L'esistenza di queste è attualmente celata dalla parvenza ideologica; e non v'è affatto bisogno di pensare all'esistenza di individui interessati che esigono e lanciano le ideologie. Questi non mancano, ma per quanto la loro iniziativa soggettiva possa aver la sua parte, essa è secondaria di fronte all'obiettivo nesso di accecamento, che produce anche la parvenza ideologica della musica. Ciò che nel rapporto di scambio si adatta a quello che lo spirito universale ha fatto degli uomini, nello stesso tempo li inganna. La musica funzionale, come fonte di falsa coscienza sociale, è implicata, senza che i pianificatori lo vogliano, nel conflitto sociale" (Theodor W. Adorno, 1971, p. 67). Da questo fatto deriverebbero molte delle difficoltà di fondo di cui soffre la sociologia musicale, la quale rimarrebbe ridotta alla dimensione della psicologia sociale, soprattutto perché essa non riesce a trattenere in sé la struttura concreta della società circostante. La sociologia musicale stenta così a trovare una definizione plausibile della struttura di classe, nel senso di attribuire una certa evidenza alla definizione di aspetti sociali che circondano il consumo; anche le indagini sulla distribuzione e sulle preferenze sociali del consumo musicale non chiariscono affatto gli aspetti di classe che soggiacciono alla struttura della società. Il realismo letterario e la posizione del proletariato, almeno secondo Karl Marx, hanno tenute segrete le aspirazioni delle masse di chiarire i contorni della produzione artistica e di quella del proletariato nell'ambito della società borghese, che ha in larga misura tenuto lontani gli operai stessi dalla produzione artistica.

In questa direzione, l'analisi del consumo non basterebbe a decretare un interesse positivo della sociologia sulla dialettica delle/nelle classi, neanche a rischio di ottemperare il destino rivoluzionario delle masse di proletari e operai, tutti tesi all'ottenimento di una emancipazione storica ancora da raggiungere. Infatti si afferma che: "basta una riflessione semplicissima per stabilire in che scarsa misura un inventario della stratificazione delle abitudini di consumo contribuisce a chiarire il nesso tra musica, ideologia e classi (...) In tal senso la musica apprezzata nelle classi alte non è *più* ideologica ma semmai *meno* ideologica di quella preferita nelle classi inferiori. La funzione ideologica che quella musica svolge nell'economia mentale dei privilegiati in quanto loro privilegio specifico, è diversissima dal proprio contenuto di verità" (Theodor W. Adorno, 1971, p. 73). Per Adorno l'efficacia della musica "diverge dal carattere dell'oggetto consumato, quando addirittura non lo contraddice; e questo rende l'analisi dell'effetto così inadatta a penetrare lo specifico senso sociale della musica" (Theodor W. Adorno, 1971, p. 74). Il filosofo addita ad esempio la musica di Fryderyk Franciszek Chopin, che costituisce un modello istruttivo nonché ricorda le sollecitazioni sollevate dalla musica di Beethoven, le forme compositive di Gustav Mahler e il suo lavoro su Wilhelm Richard Wagner, sul quale egli aveva scritto un testo nel 1937-1938 pubblicato nel 1952 che trattava dell'interpretazione sociale, nello stesso periodo in cui si rappresentava il *Carattere di feticcio della musica e la regressione dell'ascolto* e il saggio *ö e il progresso*, pubblicato poi nella *Filosofia della musica moderna* con il necessario completamento stravinskiano.

La critica adorniana alla musica del XX secolo si rapporta con molta veemenza verso il riconoscimento del carattere di feticcio della/nella musica nonché nell'opposizione del filosofo tedesco, stante la sua esperienza americana 'di periodo', alla musica popolare, con la sua struttura standardizzata e ripetitiva che sarebbe considerata "il criterio assoluto della verità sociale" (Theodor W. Adorno, 1973, p. 25). Alla base della sua critica c'era la tesi per cui: "l'arte popolare diventa il semplice esponente della società, piuttosto che un catalizzatore per il cambiamento nella società" (*Ibidem*). Adorno credeva

che l'autoritarismo americano avesse una facciata molto diversa dalle tipiche forme europee; invece, questo fu caratterizzato da una attuazione conformista, piuttosto che da una palese coercizione. Il totalitarismo americano fu particolarmente diffuso dalla industria culturale che Adorno vide come antidemocratica, reificata e falsa coscienza, laddove le tendenze "individualistiche sono liquidate e pezzi di musica impeccabilmente disposti sono perfettamente eseguiti, suonando più come dischi fonografici che come manifestazioni artistiche vitali" (Theodor W. Adorno, 1982, pp. 257-284). Per Adorno la musica avrebbe perso la sua componente intellettuale quando è stata sottoposta al consumo da poteri al di fuori della sua portata e, quindi, ha perso la sua spontaneità e autonomia. Le offerte musicali sarebbero intrise di tanta identità che la preferenza dipende semplicemente dai "dettagli biografici e dalla situazione in cui le cose vengono ascoltate" (*Ibidem*, p. 271). Il riconoscimento nella musica poteva essere stigmatizzato sulla preoccupazione dell'industria culturale che promuoveva parti intercambiabili da utilizzare nelle canzoni, per facilitare questo fine. In particolare, in *On the Fetish-Character in Music and the Regression of Listening*, Adorno scrive che: "la familiarità di un pezzo è un surrogato per la qualità attribuita ad esso. A piacere è quasi la stessa cosa che riconoscerlo" (*Ibidem*). In pratica, ciò che risulta essere più familiare diventa molto efficace e per questa motivazione, lo fa continuamente.

Nella sua critica alla musica popolare Adorno percepiva una mancanza di autentico talento nelle forme popolari di musica che equiparava i cantanti nelle loro capacità di parlare e di esibirsi dinanzi ad un pubblico. Egli notava anche una "regressione nell'ascolto", essendo quest'ultima un sinonimo di incapacità della maggioranza delle persone. Infatti, egli credeva che il pubblico musicale si poneva con rassegnazione a ciò che veniva proposto, rifiutando in tal modo la peculiarità della libertà di scelta e la responsabilità per la percezione intellettuale delle canzoni che venivano proposte. Adorno parlava di un vero e proprio "ascolto regressivo", laddove intendeva che i consumatori di musica potevano utilizzare la fruizione per colmare un tempo che potevano spendere della/nella loro vita.

Anche la radio e il jazz, avrebbero distrutto ciò che Walter Benjamin ha definito “l’aura dell’opera d’arte”, intendendo così ricorrere all’ammissione di un certo valore della/nella specificazione artistica di prodotti confezionati dal mercato. Il jazz è stato visto da Adorno come una musica di sottofondo, una musica statica fortemente commercializzata con le sue forme di ripetizione e, in modo che, la spontaneità venisse espulsa dalla musica in virtù del raggiungimento di uniformità perenni, schiave di formule e *cliché* con l’esclusione di tutto il resto nonché legate all’ideologia che tutto trasforma.

Il rapporto tra la musica e l’ideologia, così e come appare nella interpretazione sociologica, ammette senz’altro che “La musica non è ideologia tout court, ma è ideologia nella misura in cui è falsa coscienza. La forza critica del pensare si può attuare paradossalmente solo nella coscienza di un legame, che non può totalmente essere spezzato, tra la parveza e la critica ad essa rivolta; dunque, non si può presentare la critica come giudice imparziale tra verità e apparenza. Il rapporto tra la verità e la falsa coscienza è dunque costitutivo della fuoriuscita della/nella dialettica dal processo di individuazione della forza critica, la quale si sprigiona a partire da una contraddizione, testimoniando infatti delle incongruenze in cui si imbatte il pensare nelle sue pretese totalizzanti. Scriverà Adorno: “La logica dialettica è più positivista del positivismo, da lei disprezzato: essa rispetta, come pensiero, quel che si deve pensare, l’oggetto, anche dove esso non segue le regole del pensiero. La sua analisi tocca le regole del pensiero. Il pensiero non è costretto ad accontentarsi della propria normatività; è in grado di pensare contro se stesso, senza rinunciare a se stesso. Se fosse possibile una definizione della dialettica, si dovrebbe prorrorre questa. L’armatura del pensiero non occorre che gli resti vincolata; si spinge abbastanza lontano, per poter penetrare perfino la totalità della sua pretesa logica come accecamento. Ciò che apparentemente è intollerabile, cioè che la soggettività presupponga il fattuale, e viceversa l’oggettività, il soggetto, è intollerabile soltanto per tale accecamento, l’ipostasi del rapporto tra fondamento e deduzione, del principio soggettivo; cui non si piega l’esperienza del soggetto. Come procedimento filosofico, la dialettica è il tentativo

di sciogliere i nodi del paradosso con il mezzo più antico dell'illuminismo, l'inganno" (Theodor W. Adorno, 1970, p. 126).

Di conseguenza la sociologia musicale dovrebbe prendere le mosse dalle incrinature e dalle fratture dell'accadimento musicale nel momento in cui queste non sono esclusivamente da imputare all'insufficienza soggettiva di un singolo compositore: la sociologia musicale – specifica ancora Adorno, *n.d.a.* – è critica sociale che si svolge attraverso la critica artistica. La musica, quand'è incrinata, antinomica nella struttura ma cela questa realtà presentando una facciata compatta, è sempre ideologica, è direttamente invischiata nella falsa coscienza" (Theodor W. Adorno, 1971, p. 77). Questi argomenti sollecitano anche il riproporsi di temi che riguardano la verità, laddove si viene affermando che: "La musica, e tutta l'arte, che sappia adeguarsi a ciò che le è socialmente possibile e riprodurlo compiutamente in sé, sta comunque – anche come contenuto sociale sociale di verità – più in alto di un'arte che cerchi di superare i limiti dettati da una volontà sociale estranea alla cosa, e ciò facendo fallisce. La musica può diventare ideologica anche quando, grazie alla sua riflessione sociale, assume la posizione di una coscienza che, vista dall'esterno, è giusta ma contraddice alla sua connessione interna e alle sue necessità, insomma a ciò che è compito dell'arte di esprimere" (Theodor W. Adorno, 1971, p. 78). Il filosofo di Francoforte ricorda anche il suo primo studio di sociologia musicale *Zur gesellschaftlichen Lage der Musik*, pubblicato nel 1932 nella "Zeitschrift für Sozialforschung", dove aveva notato delle differenze di appartenenza di classe per alcuni musicisti come Stravinsky e il tedesco Paul Hindemith, nel momento in cui si affermava che lo stesso Stravinsky, "irrispettoso della sanità dell'individuo, stava in un certo senso al di sopra di se stesso" (Theodor W. Adorno, 1971, p. 80). Nello stesso saggio del 1932, citato dall'autore nel testo, si veniva affermando che: "Il dovere della musica come arte diventa in tal modo vagamente analogo a quello della teoria sociale" (Theodor W. Adorno, p. 86).

L'appartenenza a certi strati sociali e le dinamiche insite nel riconoscimento della/nella classe si ripercuotono sulla interpretazione della musica nonché nella congiunzione che conduce ad una risposta

degli apologisti borghesi a livello teorico allo sviluppo delle forze di produzione nonché ai fenomeni di centralizzazione adoperati nel capitalismo di fine XIX secolo, in senso stretto e direttamente in rapporto alla crescente concentrazione del capitale e alla sua oggettivazione. Uno spunto per la sociologia può essere quello che mette in rapporto la centralizzazione del capitale e l'immagine potenziata dei gestori delle imprese commerciali. Inoltre, va detto che questa immagine poteva costituire un archetipo del "manager", incluso il direttore d'orchestra, laddove il pretesto di "gestire" mascherava l'improduttività di molti lavori di tipo manageriale, appunto. Il pretesto di "dirigere" sottaceva l'irrelevanza musicale di molte delle attività del direttore d'orchestra; come scrive Adorno nel libro, il direttore d'orchestra: "diventa un attore che suona un musicista, e proprio questo è in conflitto con una performance adeguata". Più oltre si sostiene che. "I peccati del direttore d'orchestra denotano in parte la negatività della musica d'arte come tale, il suo aspetto di scansione brutale, di violenza" (Theodor W. Adorno, 1971, p. 133). Fatto sta che certe filosofie strumentaliste riflettono questa continua e fondamentale trasformazione dell'ordine sociale borghese, in senso di enfatizzare le tecniche, i "tecnicismi" e gli strumenti del pensiero. Gli atteggiamenti di risentimento rispetto a tali andamenti di concretezza influenzano l'orientamento valutativo di ognuno verso qualche oggetto del mondo, e anche nel confronto con il mondo musicale. In questo caso, almeno sembra, che Adorno possa seguire il fatto per cui l'atteggiamento di risentimento è una valutazione e un orientamento che si dimostrano ostili nei confronti di qualcun altro, che è quindi percepito come l'agente di una lesione o di una ingiustizia nei confronti del valutatore o del "manager" o del direttore d'orchestra etc. In questo senso i ruoli si invertono e il valutatore diventa il valutato, il direttore d'orchestra diventa il "suonato" etc. Va anche tenuta presente l'abitudine dei compositori ad assumere o meno dei posti privilegiati per "dirigere" il pubblico o governare un'opera, come è il caso dei letterati e poeti del secolo XIX commisurati ai musicisti ribelli e rivoluzionari. Ricordiamo, ad esempio, una lettera di Ludwig van Beethoven all'editore Breitkopf & Härtel di Lipsia del 9 agosto

1812, nella quale il compositore tedesco poteva affermare: “A Goethe piace troppo l’aria di corte, più di quanto non si convenga a un poeta. Non c’è più da dire un gran che delle ridicolaggini dei virtuosi se i poeti, che dovrebbero considerarsi i primi maestri della nazione, possono dimenticare ogni cosa per questo orpello”.

La sociologia della musica ammette anche il limite di stabilire il confronto con le contraddizioni esistenti in termini di appartenenza di classe. In merito Adorno sostiene che: “Invece di andare in cerca dell’espressione musicale di posizioni di classe, sarà meglio intendere in linea di principio il rapporto della musica con le classi in modo diverso: in ogni musica, e meno nel suo linguaggio che nella sua interiore connessione strutturale, appare la società antagonista nella sua totalità. Un criterio per stabilire la verità della musica è di stabilire se essa abbellisce l’antagonismo che si afferma anche nel suo rapporto con gli ascoltatori, cadendo così in contraddizioni estetiche più che mai senza speranza, ovvero se affronta l’esperienza dell’antagonismo nella propria costituzione. Le tensioni interne alla musica sono l’apparenza, ignara di sé, di tensioni sociali” (Theodor W. Adorno, 1971, p. 83). Inoltre, Adorno sottolinea in rapporto alla verità di come: “La musica autentica, come del resto ogni autentica arte, è sia criptogramma dell’opposizione inconciliata tra il destino del singolo e la sua destinazione umana, sia rappresentazione della connessione sia pur problematica degli antagonistici interessi singoli come una totalità, sia infine delal speranza di una conciliazione reale. Di fronte a ciò gli strati momentanei che riguardano le singole composizioni sono secondari. La musica ha a che fare con le classi nella misura in cui essa si imprime in toto il rapporto di classe” (Theodor W. Adorno, 1971, p. 84). Per cui, ancora, si afferma: “La grande musica conquista la sua posizione nelle lotte sociali svolgendo in conflitti in modo ostile all’ideologia, e guidando l’intuizione in modo tale che essa stessa non immagina neppure che cosa intuisce: la conquista con un processo illuministico, e non orientandosi essa stessa – come di dice – a una ideologia” (*Ibidem*).

Il ricorso alla critica giustifica le categorie materiali del consumo come opposte allo svelamento della verità nella sociologia della

musica, soprattutto quando vengono espresse certe riflessioni sulla società moderna in rapporto all'arte.

Va detto che all'epoca in questione, molti artisti provenivano dalle classi medie e alte, eppure essi sentirono le premonizioni più forti della catastrofe quando i problemi del XIX secolo vennero in superficie. La rapida industrializzazione e l'urbanizzazione forzata, la severa oppressione dei lavoratori e numerosi progressi della tecnologia hanno reso un periodo che ha proclamato i valori del capitalismo sui bisogni dello spirito umano e sui valori personali. Si comprende bene quando Adorno scrive nella *Filosofia della Musica Moderna* che: "ciò che la musica radicale percepisce è la sofferenza non trasfigurata dell'uomo", credendo che artisti e musicisti potrebbero aiutare a superare alcune delle contraddizioni sociali attraverso lo sviluppo di un'arte emancipata nello spirito o autonoma. Per il filosofo di Francoforte, l'autonomia, come vedremo ancora più in là, poteva significare la libertà dell'arte da qualsiasi utilizzo di stampo economico, sociale, politico e religioso, ed era per lui una condizione preliminare. Per Adorno, in sintesi, le forme dell'arte riflettono la storia umana più quanto non facciano le opere stesse. Il mutamento della musica e i progressi sarebbero inevitabili, tuttavia, dal volgere del secolo, è stato possibile riscontrare un periodo di estrema sperimentazione che ha spinto la musica in tutte le direzioni e che ha saputo celare delle produzioni che si sforzavano di comunicare i desideri e le emozioni interiori dell'artista e dell'uomo. È un fatto inequivocabile che certe espressioni emotive potessero manifestare in un certo tempo le manifestazioni collegate con i processi di emancipazione delle/nelle composizioni medesime.

Per esempio, nel trattare dell'opera lirica, il filosofo Adorno sostiene che: "La categoria dell'alienazione, frattanto automatizzata, non è più sufficiente nella sua astrattezza. Bisogna fare i conti con il consumo sociale del prodotto socialmente alienato" (Theodor W. Adorno, 1971, p. 104); oppure, quando tratta della decadenza dell'insegnamento musicale e della musica da camera, e sostiene. "Solo chi intende a priori la musica come un elemento spirituale ne può dimenticare l'assenza, ed è proprio questo modo di intendere

che viene ostacolato dal fatto che la musica è ammannita come un bene di consumo” (Theodor W. Adorno, 1971, p. 126); o ancora quando cita la vita musicale e scrive: “La partecipazione alla vita musicale dipende sostanzialmente fino ad oggi, salvo che nell’ambito dei mass media, da condizioni materiali, non solo dalla solvibilità diretta degli ascoltatori potenziali ma anche dalla loro posizione nella gerarchia sociale. Essa è compenetrata con il privilegio e quindi con l’ideologia (...) La musica si realizza nella vita musicale, ma la vita musicale contraddice la musica” (Theodor W. Adorno, 1971, p. 147). La conclusione è quella per cui la musica è stata svuotata dalla sua integrazione nella società, ed è soltanto la parvenza della vita. Anche in rapporto alla intrusione sulla scena sociale dei mass media la musica tenderebbe alla perdita della sua peculiare attinenza alla difesa della verità, come è stato notato da altri esponenti della Scuola di Francoforte. Walter Benjamin, con la pubblicazione del saggio *L’opera d’arte nell’epoca della sua riproducibilità tecnica* (Cfr. Walter Benjamin, 1997) ha affrontato, dall’angolazione dell’analisi degli effetti dell’introduzione delle tecniche di riproducibilità dei nuovi mezzi di comunicazione, il tema della perdita dell’aura nell’opera d’arte, ovvero del valore del concetto di autenticità e di unicità. A tal proposito Adorno ha cercato dal suo di dare un senso alla funzione dell’arte, che proprio con l’*hic et nunc* conclamato da Benjamin non ne vede svilito il valore dalla banalizzazione della sua mercificazione e dalla sua stessa moltiplicazione resa dalle svariate forme di riproduzione.

La critica radicale alla società e al capitalismo avanzato accompagna l’idea adorniana di relazionare sulla sociologia della musica, quando i problemi estetici e sociologici della musica risultano essere intrecciati gli uni agli altri, indissolubilmente. “Non certo, come potrebbe far comodo alla opinione della sociologia volgare, in modo tale che sono i fenomeni musicali che si impongono socialmente su larga base sono esteticamente qualificati: il livello estetico e il contenuto sociale di verità dei prodotti stessi interagiscono strettamente, anche se l’uno e l’altro non sono certo identici tra loro. Nulla vale esteticamente in musica che non sia anche vero socialmente, sia pure come negazione del non vero, e nessun contenuto sociale della musica

vale se non si oggettivizza esteticamente” (Theodor W. Adorno, 1971, p. 240). Il filosofo di Francoforte specifica meglio che la ricerca dell’oggettività possa essere rappresentata come una parvenza e sottolinea l’esigenza di ricorrere alla definizione degli oggetti sociali. Egli scrive: “L’oggettività, in una società mercificata organizzata e altamente razionalizzata, è il potere sociale concentrato, l’apparato di produzione e l’apparato distributivo da questo controllato. Quello che dovrebbe essere la prima cosa per suo senso proprio, gli uomini viventi, è diventato appendice (...) I rapporti sociali sono rapporti del potere sociale: da ciò discende la priorità della produzione sugli altri settori” (Theodor W. Adorno, 1971, p. 241). Dinanzi a questa tipologia di priorità e ricordando Karl Marx: “si incontrano gli aspetti nel loro insieme determinanti per la dialettica sociale: il lavoro umano, attraverso il quale la vita si conserva fin nelle sublimazioni estreme, e la disponibilità di lavoro altrui intesa come schema del dominio. Senza lavoro sociale non esiste vita, sola da esso è prodotto ogni piacere; mentre la disponibilità sociale riduce l’uso dei beni prodotti, uso che la sociologia volgare travisa come datità, a un mezzo per mantenere in movimento l’apparato di produzione a vantaggio del profitto” (Theodor W. Adorno, 1971, pp. 241-242).

L’approccio sociologico in Adorno svela il ritorno di interesse nei confronti dei processi di distribuzione e di consumo, i quali trasformano la musica in un oggetto sociale, cioè in una merce, al cospetto di processi di selezione e di controllo sociale che si abbattono sulla massa: “Nell’apparato distributivo della musica le forze di produzione si trasformano, sul modello dei divi del cinema, in mezzi di produzione. Ciò li muta qualitativamente in loro stessi” (Theodor W. Adorno, 1971, p. 243). In tal modo: “L’interesse oggettivo dei manipolatori si serve della volontà degli ascoltatori, cui essi si adeguano per coscienza soggettiva. Non ci si deve immaginare che gli ascoltatori vengano violentati e che in sé sarebbero, quasi in una felice condizione musicale di natura, disponibili senz’altro anche per ciò che è diverso, se solo il sistema lo lasciasse avvicinar loro. Va detto invece che il complesso sociale d’accecamento si salda in un circolo vizioso. Gli standard imposti sono quelli che hanno preso forma nella coscienza degli ascoltatori stessi o

che almeno sono diventati per loro una seconda natura: il rinvio dei manipolatori ai manipolati è irrefutabile sul piano empirico. Il male non sta nella originaria produzione di falsa coscienza, ma nella sua fissazione. Si riproduce staticamente ciò che è comunque, anche la coscienza data: lo status quo diventa feticcio. Alcuni sintomi di un'involuzione economica alla fase della semplice riproduzione sono innegabili anche nell'immagine dello spirito soggettivo. L'adeguamento a un mercato scaduto frattanto a pseudomercato, ne ha resa indipendente l'ideologia: la falsa coscienza degli ascoltatori è diventata ideologia per l'ideologia con cui essi vengono foraggiati. I controllori hanno bisogno di questa ideologia, e anche il minimo allentamento del controllo spirituale contiene oggi un potenziale esplosivo, per quanto lontano, che viene bloccato con il grido di spavento dell'invendibilità (Theodor W. Adorno, 1971, p. 244).

Alcuni passaggi ricordano proprio l'appello di Eric Fromm in *To Have or to Be?* di quando nella società assunta come democratica, l'autore poteva affermare che: "Il problema è quello di rendere consapevoli i consumatori 1) della loro protesta, in parte inconscia, contro il consumismo e 2) della loro forza potenziale, una volta che quelli di loro che hanno intenti umanistici si siano organizzati in un movimento che sarebbe una manifestazione di genuina democrazia; gli individui, infatti, avrebbero modo di esprimersi direttamente, nel tentativo di mutare il corso dello sviluppo sociale in maniera attiva e non allineata. E la loro iniziativa avrebbe a fondamento l'esperienza personale, non già slogan politici (...) Per realizzare una società basata sull'essere, tutti i suoi membri dovrebbero partecipare attivamente al suo funzionamento economico come liberi cittadini. In altre parole, il nostro affrancamento dalla modalità esistenziale dell'aver è possibile solo a patto che si attui la piena partecipazione democratica a livello industriale e politico" (Eric Fromm, 1976, 1986, p. 197). Inoltre, come si esprimeva lo stesso Fromm nell'*Arte d'amare* (1956), il capitalismo moderno necessita di individui che siano rivolti alla cooperazione senza difficoltà particolari, che vogliano consumare sempre di più e i cui gusti risultino essere standardizzati in quanto possano essere facilmente previsti e influenzati (Cfr. Eric Fromm, 1985)

Va detto che l'intenzione di trattare la sociologia, già verte soprattutto sopra il recupero di una concezione della sociologia stessa come disciplina che va oltre la compilazione e l'interpretazione dei fatti empirici, essendo la sua verità inseparata dalla struttura essenziale della società stessa. Su questa linea di analisi il filosofo tedesco non farà assolutamente ritorno, intendendo la disciplina sociale alla stessa stregua dei momenti scoperti nella sociologia della musica. Adorno intravede anche nella sua maturità, cioè dopo decenni di lavoro intellettuale, nella sociologia non un *corpus* accademico di teorizzazioni tra le altre, ma come una disciplina che incide su tutti gli aspetti della vita socializzata. La caratterizzazione della musica, ad esempio, si muove proprio in questo ambito di riflessione, anche quando la ricerca della verità si mostra diveramente da quella dell'apparenza della realtà e/o della verità stessa; in ciò, si possono tracciare dei momenti di rilievo nella stessa produzione adorniana, come è il caso delle diciassette conferenze tenute nel maggio-luglio 1968, prima della sua morte nel 1969, le quali si riferiscono ad una introduzione alla disciplina sociologica che tenga finalmente conto dell'interazione dei campi di studio e di ricerca della teoria sociale, della filosofia, dell'estetica e della musica (Cfr. Theodor W. Adorno, 2002, p. 45). In quel contesto si possono seguire anche oggi con l'ausilio di traduzioni più precise e, in una ottica interdisciplinare, le tracce di un pensiero nel processo di formazione, catturate da uno strumento della/nella modernità, cioè un registratore (che Adorno chiamava "l'impronta digitale della mente vivente"), dotato della spontaneità e dell'energia della parola. Infatti, queste lezioni costituiscono una introduzione quanto meno idealizzata all'opera di Adorno, acclimatando il fruitore alla maggiore intensità di pensiero e linguaggio dei suoi testi classici. Come nel caso della musica, il contesto storico in cui la sociologia tende a muoversi risulta essere costitutivo per la sociologia stessa, laddove Adorno si fa portatore dell'esigenza di studiare una vasta gamma di argomenti, tra i quali, il rapporto tra sociologia e politica, l'influenza di Saint Simon, Comte, Durkheim, Weber, Marx e Freud sul pensiero moderno, i contributi di etnologia e antropologia, la relazione tra metodo e materia, i problemi

dell'analisi quantitativa, la feticizzazione della scienza e, infine, la separazione della sociologia e della filosofia sociale.

A volte, secondo Adorno, l'aspetto sociologico e quello musicale si mostrano secondo una sorta di astrattezza, la quale andrebbe di volta in volta spiegata, stante il fatto per cui si tende ad affermare che l'industria culturale soggettiva di massa può essere intesa sociologicamente come un "giuoco di monopoli". Lo spirito diviene un processo sociale, che ha natura sociale, cioè è un comportamento umano che si è separato dall'immediatezza sociale e che si è reso autonomo. La natura della società gli impone la trasformazione in una natura estetica, che è anche un processo di produzione, e che impone un rapporto delle opere d'arte con la società, laddove la soggettività non viene ad essere idealizzata dal punto di vista estetico, ma dimostra l'esistenza di una sostanza sociale presente nell'opera d'arte. Ora, "la mediazione di musica e società appare evidente nella tecnica", comprendendo questa come prodotto di uno sviluppo ammesso tra sovrastruttura e base. Con la tecnica si trasferisce nell'arte lo stadio sociale delle forze produttive in un'epoca, svelando il sistema della comunicazione musicale il quale genera risentimenti e forme di oggettività. Secondo Adorno, "Il rapporto tra società e tecnica non va ritenuto costante neppure in campo musicale. Per molto tempo la società si è espressa nella tecnica solo nell'adattarla a desiderata sociali (...) Solo dopo che la tecnica non si commisurava più direttamente all'uso sociale essa divenne davvero una forza di produzione: la sua separazione, metodica, basata sulla divisione del lavoro, dalla società nel suo insieme, fu la condizione della sua evoluzione sociale, non diversamente che nella produzione materiale. Il duplice carattere della tecnica in quest'ultima, di elemento che si muove con autonomia, secondo il canone della scienza razionale, e di forza sociale, è lo stesso della tecnica musicale" ((Theodor W. Adorno, 1971, p. 260).

4. Il paradosso e la critica alla filosofia

L'avviamento alla discussione sull'estetica si è valso di molte delle conclusioni espresse dalla Scuola di Francoforte in un periodo determinato di riflessione, laddove soprattutto il filosofo Adorno si è saputo distinguere per la sua critica radicale alla società e al capitalismo avanzato, nello studio della natura dell'arte espresso nella sua *Asthetische Theorie* (Cfr. Theodor W. Adorno, 1975, p. 202) dove egli ha posto un rilievo centrale al concetto di forma, inteso come ordine essenziale nell'esperienza estetica che conduce alla produzione dell'opera. Come si esprimerà Adorno: "Perciò la dialettica negativa è legata, come al suo punto di partenza, alle massime categorie della filosofia dell'identità. Pertanto resta anch'essa falsa, logico-identitaria, lo stesso contro cui viene pensata. Essa deve correggersi nel suo procedere critico che modifica i concetti da essa trattati formalmente come se per lei fossero i primi" (Theodor W. Adorno, 1966, pp. 133-134). Alcune delle prospettive aperte da Adorno (Cfr. Lambert Zuidervaart, 1991, I, II) sono progettate e poste in essere per schiudere possibilità ancora non realizzate a livello di psicologia individuale e collettiva al fine di superare la sofferenza sia individuale che sociale. Si possono considerare una serie di contraddizioni tra ciò che è e ciò che potrebbe essere in una dimensione umana e sociale che permette di superare i confini con cui siamo costantemente presentati per mostrare il nostro punto finale, almeno rispetto alla realtà delle cose. Il paradosso investe quindi il nostro muoverci in situazioni di contingenza al pari del riconoscimento di una dialettica per cui certi eventi non hanno bisogno che le cose si trasformino in un certo modo, complici di una teleologia orientata al futuro che Adorno rivendicava in Hegel e che è stata sostituita da una teleologia retrospettiva in cui possiamo solo vedere che ciò che è accaduto per arrivare a dove siamo doveva accadere per arrivare a noi, non essendoci alcuna necessità di accadere in quel modo. In un certo senso questa è la logica della dialettica negativa e della persistenza del paradosso che stimolano sempre la filosofia e la critica, soprattutto quando gli uomini sono alla ricerca della loro realtà determinata e/o di una possibile realtà

di fronte al mondo e alla vita. Vogliamo dire che la dilettrica adorniana si ritrova, dunque, ad essere definita come negativa per questa sua caratteristica peculiare di avere la seria intenzione di smascherare il contraddittorio senso della realtà sociale e di mettere in luce la mole deteriorante di contraddizioni e paradossi che lacerano l'uomo. La negatività in questione sarebbe rappresentata da una realtà che è costituita da contraddizioni etiche e morali al tempo stesso. Risulta così essere l'incarnazione di quel "non-identico" a quell'entità originaria priva di contrasti. Alla base di tale critica, nel tentativo adorniano di istituire un metodo d'indagine vi è la soggettività dell'individuo che ha trovato il suo crollo in un universo oggettivato dal capitalismo moderno più imperante. E di questo parleremo.

Ma prima di addentrarci nel rapporto tra paradossale e critica sosterremo la tesi per cui la filosofia si rende corroborata dalla realtà sociale circostante. Quest'ultima sembra essere una caratteristica fondamentale della/nella filosofia della Scuola di Francoforte e di Adorno-filosofo in particolare. Lo stesso quesito per cui la musica contribuisca o meno e, in senso non oltranzista alla società, soprattutto se trattata in realtà nella sua autonomia, troverebbe riscontro nella trattazione della società borghese che legge la musica come un suo prodotto di realtà, accanto ovviamente ad altri risultati plausibili e possibili nei quali trovare una pezza di appoggio. Qualche studioso tra i moderni e i contemporanei cita ancora *Theory of Avant-Garde* di Peter Bürger, un testo nel quale si discute dello stato dell'arte autonoma come categoria borghese, descrivendo il distacco dell'arte dalla realtà della/nella vita (Cfr. Peter Bürger, 1984, p. 46 e sg.). Sarebbe quindi errato percepire l'autonomia come l'indipendenza dalla società borghese; e, invece, per comprendere che in realtà l'arte è prodotta dai membri di classi che sono alquanto prive di pressioni finanziarie e hanno il lusso di produrre ciò che non è praticamente finalizzato al raggiungimento di (Cfr. *Ibidem*). In fondo, è possibile riscontrare la perdita di efficacia nella musica modernista di Adorno, così e come rilevava Bürger, appunto, in quanto essa non riusciva ad ottenere di offrire alcuna forma di comunicazione con la società. La musica non riflette dunque la società e resiste con particolare

veemenza; è musica che non ha alcun valore pratico, ma Adorno ha insistito sul fatto che certi prodotti nascondano la verità nella società stessa. Adorno credeva, inoltre, che le composizioni artistiche autonome fossero le pressioni delle possibilità utopiche della società e l'ultima resistenza al desiderio dell'umanità di un mondo migliore, una realtà che il filosofo tedesco vedeva immersa nel *mare magnum* delle contraddizioni sociali. Fino a quando queste contraddizioni non sono state armonizzate, la musica e le altre arti devono continuare a riflettere elementi di protesta sociale. Adorno ha anche ammesso che la musica stessa conteneva contraddizioni nella sua medesima natura e struttura, dal momento che non sarebbe mai stata completamente autonoma né pienamente riflettente della cultura. Ciò che lo angosciava maggiormente era che la musica autonoma veniva seriamente minacciata dalla mercificazione, mostrando molte più caratteristiche di una filosofia del valore di scambio. Adorno non era abbastanza idealista per credere che la musica potesse emancipare l'umanità da tutti i suoi problemi, tuttavia, sperava che potesse trasmettere qualche conoscenza della verità ed essere una forma certa di illuminazione. Egli era convinto che la musica potesse essere così potente da costringere le persone a rendersi conto che la loro esistenza è un prodotto di forze sociali che possono subire dei cambiamenti.

La dialettica negativa di Adorno gode sì di un approccio di tipo interpretativo che si spalma a perfezione sulle scienze sociali e politiche, in quanto si riferisce alla trattazione di un momento finale che può condurre a interpretare la regressione piuttosto che una progressione in avanti. Questo movimento dialettico tenderebbe ad attirare l'attenzione sul modo in cui esso stesso produce i mali esatti ai quali il progresso dell'Illuminismo aveva originariamente cercato di rimediare. Ma esso è anche uno strumento di indagine. Infatti, come strumento di analisi, la dialettica negativa ricerca le contraddizioni all'interno del testo e/o sul come queste stesse possano essere utilizzate per porre in atto una critica della/nella società e della/nella politica contemporanea. In tutti i casi, per il filosofo tedesco la dialettica negativa è la manifestazione veritiera del pensiero critico e costituisce l'ossatura filosofica della teoria critica sottostante. In sostanza,

la logica negativa sarebbe, come è stato detto, quella di costruire “costellazioni” di concetti in chiave metodologica dopo avere osservato la disgregazione del soggetto e avere testato l’identità rapportandola alla relatività storica di fronte ai modelli estetici (Cfr. Susan Buck-Morss, 1979, III, VI, VIII, XII). Su questo ed altri aspetti non si dirà mai abbastanza, essendo questo un nodo sul quale l’intenzione dell’origine si connette ai momenti successivi dello sviluppo della teoria critica. Più nel dettaglio, la tecnica di cui si parla comporta un esame delle contraddizioni interne che appaiono in ogni argomento; tali argomentazioni esistono quando gli oggetti sono già descritti come se non ci fosse affatto alcuna distanza tra l’oggetto che un pensatore sta tentando di descrivere e la terminologia utilizzata, alla fine, per meglio descriverlo. Esiste sempre e comunque l’incompletezza nel linguaggio e l’interpretazione dialettica negativa mirerebbe a mettere in evidenza le istanze più problematiche di questa incompletezza intrinseca, specialmente quelle che aprono la porta ai modi di pensiero ostracisti o reazionari rispetto allo svolgersi del pensiero stesso. In tutto ciò c’è anche la possibilità di scorgere una ontologia della dialettica che vive in Adorno come se fosse un suo rapporto privilegiato con il pensiero moderno, una dimostrazione *in itinere* della possibilità di ottenere una versione particolare della modernità. Il moderno si pone accanto alla dialettica in modo da rispecchiarsi entro una logica che ha antesignani nel presente.

L’ultimo punto rispecchia gli interessi maturati da Adorno nel corso di anni molto proficui per il nostro. Ad esempio, le conferenze di Adorno su ontologia e dialettica del 1960-1961 (Cfr. Theodor W. Adorno e Nick Walker, 2019) comprendono la sua analisi più sistematica e sostenuta della filosofia di Martin Heidegger. Rappresentano anche la continuazione di un progetto che il filosofo ha condiviso con Walter Benjamin: “demolire Heidegger”. In seguito alla pubblicazione della *opus magnum Being and Time*, e molto prima del suo famoso sostegno al nazismo all’università di Friburgo, sia Adorno che Benjamin avevano già respinto l’ontologia fondamentale di Heidegger. Dopo il suo ritorno in Germania dal suo esilio negli Stati Uniti, Adorno divenne il principale avversario intellettuale di

Heidegger, impegnandosi più intensamente con il suo lavoro che con quello di qualsiasi altro filosofo contemporaneo. Fanno anche testo i due saggi: *Sulla metacritica della gnoseologia* (1956) e *Il gergo dell'autenticità* (1964). Adorno considerava Heidegger un pensatore estremamente limitato e per quel motivo tanto più pericoloso. In queste conferenze degli anni '60 del secolo XX, egli sottolinea la crescente fissazione di Heidegger con il concetto di ontologia per dimostrare che la dottrina dell'essere può essere veramente compresa solamente attraverso un processo di pensiero dialettico. Piuttosto che sfruttare apertamente la denuncia politica, Adorno metteva abilmente in risalto le connessioni tra la filosofia di Heidegger e le sue opinioni politiche e, così facendo, offriva un appello alternativo per l'illuminazione e la razionalità. L'opposizione all'esistenzialismo ontologico ha saputo ripristinare negli adepti della Scuola di Francoforte l'interesse per una dialettica del decadimento che sapesse rispondere all'ontologia, trasformando il desiderio dell'essere in desiderio sociale.

Infatti, *dialettica negativa* significa quanto segue: soprattutto Adorno e Horkheimer adottano il metodo di Hegel di rifiutarsi di accontentarsi di un singolo fatto o tesi: c'è sempre un'antitesi, una negazione non solo possibile ma necessaria. Adorno scrive in *Drei Studien zu Hegel*: "nessuna lettura di Hegel può rendergli giustizia senza criticarlo" (Theodor W. Adorno, 1963, p. 164). Nella *dialettica positiva* di Hegel, tuttavia, la negazione della negazione – la negazione del male – diventa la posizione, e l'intero processo della dialettica – nella fenomenologia della mente – diventa un sistema filosofico che garantisce idealmente la verità: il tutto è vero. Al contrario, Adorno imposta il motto per cui il tutto è il falso. Una teoria dettata dalla società, in cui le persone sono state massicciamente distrutte, può essere vera quanto la società è vera. La critica dell'esistente – la negazione – e la sua critica – la negazione della negazione – non devono diventare una posizione. Quindi questa dialettica negativa critica tutti i sistemi filosofici, compreso quello di Heidegger. Allo stesso tempo rivela la riduzione delle persone a portatori dello scambio di merci; il che oscura la regola condotta degli umani sulle persone. Il pensiero dialettico viene coinvolto nella sua dialettica negativa: la dialettica, non

è solo la “critica del contesto universale delirante”, ma anche la loro impronta. “Infatti, solo una *ontologia* attraversa la storia, quella della disperazione” – cioè il momento dato. Questa dialettica negativa ha sviluppato la tarda filosofia di Adorno in una forma astratta, che ricade con riluttanza nella filosofia hegeliana della riflessione e confuta le intenzioni di Karl Marx per un cambiamento sociale pratico. La ricerca empirica non fornisce più il materiale per la riflessione teorica. Di fatto, questa teoria generale delle strutture del pensiero e la loro critica immanente rendono possibili varie estensioni della teoria: per cui, la filosofia può diventare per Adorno una rivelazione massimale della falsità nella musica e nell’arte, come già visto, senza una vera e propria intenzione pratica. In effetti, sia il carismatico organizzatore scientifico Max Horkheimer che l’ingegnoso scrittore Theodor W. Adorno, con la loro sensibilità investigativa per il potere nascosto della/nella società capitalista, i due fondatori della Scuola di Francoforte, devono ringraziare questi passaggi per aver creato il presupposto organizzativo e teorico per una teoria critica interdisciplinare che, anche sotto mutate condizioni, continuerà a fungere da stimolo per l’interpretazione della modernità. Essa ha di fatto un valore retrospettivo e rimanda sempre alle origini della formulazione del pensiero critico.

Ora andrebbe specificato che la ricerca di un criterio di verità nonché quella che inneggia al ruolo di una pratica sociale, rimandano entrambi all’interpretazione della dialettica negativa, intendendo quest’ultima come attività che non si separa mai dalle sue circostanze sociali e storiche e si spinge fino al punto di impegnarsi direttamente con tali circostanze medesime, attraverso le sue procedure interpretative. Uno dei suoi principali principi è quello per cui si ammette che i concetti sono sempre incompleti. Più in particolare, la dialettica negativa utilizza la tecnica che giustifica di come e perché dobbiamo essere diligentemente sospettosi di tutte quelle affermazioni o intuizioni di completezza di tutti i testi; la tecnica ci assiste quindi nell’analizzare le argomentazioni di un testo e nel criticare le varie condizioni sociali esistenti. L’interpretazione dialettica negativa suggerisce oltre un approccio produttivo all’interpretazione dei

testi della teoria sociologica e anche politica e, sebbene Adorno non abbia mai sviluppato una dialettica negativa in modo specifico come un modo di leggere i testi della teoria sociologica o politica, esso può essere utilizzato proprio in questo modo per ottenere una comprensione critica dei modi in cui le teorie tradizionali possono essere rilette per parlare in modo produttivo della/nella contemporaneità. Fu opinione comune ai teorici della Scuola di Francoforte che la civiltà attraversasse un periodo di crisi, una crisi che è di decadimento e, per certi versi, anche di progresso per la civiltà stessa. Conta l'esigenza di una dialettica negativa che sappia individuare la prospettiva dei cambiamenti profondi degli indirizzi spirituali della/nella società contemporanea, tra i quali vanno annoverati lo straordinario progresso di tutte le scienze e delle tecniche, la fine dell'idealismo monarchico, del colonialismo, del mito nazionalistico, con il decadere di ogni divisione di popolo in *élites* al posto delle quali si è venuta affermando gradualmente l'idea di una massa popolare. Dal 1917 all'epoca in cui Adorno si occupava del decadimento della civiltà, sono scomparsi grandi imperi, come quelli di Russia, di Austria e di Germania; si sono sfaldati altri grandi imperi coloniali in nome della libertà e della indipendenza e quindi del diritto di autodeterminazione dei popoli: con le due guerre mondiali sono morti milioni di uomini e altri sono stati costretti ad abbandonare i loro territori di origine, essendo trasportati altrove. Tra i fattori di una crisi del decadimento i teorici della Scuola di Francoforte ricorderanno lo scadimento dei valori della moralità, della verità e dell'arte, non più considerati come valori assoluti, bensì relativi, contingenti, mentre l'ideale estetico sembra essersi risolto in una questione di moda e di gusto.

Questi dati della crisi nella loro essenzialità, ricordano l'aforisma di Antonio Gramsci: "Il vecchio mondo sta morendo. Quello nuovo tarda a comparire. E in questo chiaroscuro nascono i mostri". Essi si innestano con esiti della dialettica negativa, soprattutto nella scoperta di paradossi moderni che avvolgono la critica e la sua corrispondenza con esiti sociali e collettivi, là dove si cercherebbe anche privandosi della filosofia e/o della filosofia della scienza, di riconoscere la crisi nel progresso della civiltà nell'abbandono del razzismo,

nella lotta alla miseria del mondo e nella opposizione all'ignoranza, nella ostilità verso la guerra, nella valorizzazione della dignità umana a prescindere da ogni diversità di razza, di religione, di nazione, di sesso, nel momento in cui si affermano distribuzioni più eque della/nella ricchezza per la realizzazione di una migliore giustizia sociale. La dialettica negativa ricomponne così la realtà e ristruttura i campi di interesse culturale e conoscitivo oltre i dati della crisi, che si intersecano fra loro e danno vita a lotte e contrasti nuovi, per cui, alla fine il problema odierno sarebbe quello di passare dall'eccessivo relativismo e dal prevalente interesse per il contingente, per il *consumo corto*, per la tecnica preposta alla scienza, come pura ricerca della verità che costituiscono gli atteggiamenti fondamentali del nostro tempo, alla coscienza pura dei valori assoluti della civiltà umana, che è il mondo creato dall'uomo nel suo eterno significato di espansione sempre più intensa e armoniosa di tutte le facoltà creatrici dell'uomo, dall'arte in poi; dalle esigenze prerazionali del sacro, della/nella moralità e dell'espressione, alla ragione, suprema mediatrice tra la coscienza umana e la realtà, e alla tecnica, creatrice dei beni della civiltà e degli strumenti con i quali la civiltà si attua e si diffonde. Le contraddizioni contenute in queste affermazioni sarebbero quindi materia di studio per la dialettica negativa, nel raccordo con il pensiero critico e dinanzi all'attualità paradossale. I paradossi del mondo moderno si svelano di fronte alla dialettica.

Le strade particolari della riflessione di Adorno conducono a *Negative Dialektik* (1966) stante il fatto per cui in Hegel la dialettica è la stessa realtà nel suo continuo divenire in quanto questa, come è noto, identificata con il pensiero, si scandisce in un ritmo dialettico, in modo che il pensiero stesso possa convertire ogni affermazione (tesi) nella sua negazione (antitesi) per giungere, attraverso l'opposizione, a una determinazione superiore nella quale i due opposti risultano unificati (sintesi). Ora Adorno parte da qui sostenendo che la dialettica può fare a meno del punto di vista, dopo che la filosofia non ha saputo mantenere la promessa di coincidere con la realtà o di accostarsi a produrla, ribaltando la mera critica su se stessa (Cfr. Theodor W. Adorno, 2004, p. 5). In questo rendersi conto

degli aspetti reali, Adorno critica la posizione kantiana della dialettica trascendentale, laddove la dialettica rappresenterebbe l'attività del pensiero in quanto questo, mosso dall'esigenza dell'Assoluto, come Essere in sé nella sua piena unità e totalità, trasforma quelle che sono idee della ragione (nelle quali quella esigenza si è concretizzata) – idea dell'anima, del mondo e di Dio – in oggetti reali e conoscibili; ma poiché la conoscenza di oggetti non è possibile se non nei limiti dell'esperienza, mentre le stesse idee della ragione ci conducono al di là di quei limiti, il pensiero, nella sua pretesa illusione di conoscere oggettivamente l'Assoluto, si dibatte in posizioni inconciliabili oscillando dall'una all'altra o si avvolge in ragionamenti sofisticati, esplicando appunto una attività dialettica (dialettica in senso conoscitivamente negativo). Il carattere negativo così permanente, stante il desiderio di completare il ciclo conoscitivo che ripone i suoi effetti nel ruolo della filosofia, in modo che essa possa misurare i propri edifici concettuali dinanzi alla modernità. Per Adorno il tentativo di spiegare il preponderante tramite la filosofia è destinato al fallimento: “Come la dottrina hegeliana della dialettica rappresenta il tentativo insuperato di mostrarsi con concetti filosofici all'altezza di ciò che è a essi eterogeneo, così bisogna render conto del caduco rapporto con la dialettica, qualora il suo tentativo sia fallito” (Theodor W. Adorno, 2004, p. 6).

Andrebbe notato subito che nel tempo più recente sono state pubblicate delle lezioni che comprendono uno dei corsi di conferenze chiave che hanno portato alla pubblicazione nel 1966 del lavoro principale di Adorno, *Negative Dialectics*. Le lezioni, in effetti, mostrano Adorno non solo come un professore vivace e intraprendente ma come un filosofo estremamente combattuto che definisce la propria metodologia 'di periodo' tra le tendenze prevalenti del tempo. Egli, in questo contesto preparatorio, per così dire, sollecita seriamente i suoi ascoltatori, ma cerca sempre di ravvivare le sue argomentazioni con osservazioni su filosofi e scrittori come Valentin Louis Georges Eugène Marcel Proust e Bertolt Brecht e commenti su eventi attuali. Come teorico critico, egli ha sicuramente stigmatizzato gli stereotipi marxisti logorati ancora dominanti nel blocco sovietico; si rivolge,

infatti, alle osservazioni di persone che sono fuggite dall'Est nel periodo che ha preceduto la costruzione del muro di Berlino nel 1961. Influenzato com'era dall'empirico delle scuole di pensiero che aveva incontrato negli Stati Uniti, tuttavia, il filosofo avrebbe continuato a resistere a ciò che vedeva come la mera rinuncia all'astrazione scientifica e matematica. Tuttavia, l'influenza del mondo reale era abbastanza potente da impedirgli di tornare agli idealismi tradizionali ancora prevalenti in Germania, o alle loro ultime manifestazioni sotto forma della nuova ontologia di Martin Heidegger e dei suoi discepoli. Invece, egli tentava di definire e abbozzare, forse più moralmente e pienamente che nella versione finale pubblicata, un approccio "negativo", cioè critico, alla filosofia. Gli esiti di queste letture sono diretti a permeare il futuro libro con il senso che Adorno sperimenta del potere schiacciante di totalizzare, dominare i sistemi nel mondo post-Auschwitz. La negatività intellettuale, quindi, lo impegna a perseguire l'ostinazione degli individui – sia i fatti che le persone – rifiutando categoricamente di integrarsi comunque nel "mondo amministrato" (Cfr. Theodor W. Adorno, 2008).

Peraltro, nella Avvertenza alla edizione in italiano del 1970, si legge che la *Dialettica negativa* è stata scritta tra il 1959 e il 1966. Il suo nucleo è costituito da tre lezioni tenute dall'autore al Collège de France a Parigi nella primavera del 1961; le prime due, immutate nella struttura, sono diventate la prima parte dell'opera (Rapporto con l'ontologia); la terza, molto riformulata ed estesa, sta alla base della seconda parte (Dialettica negativa. Concetto e categorie); mentre la terza parte è costituita dai Modelli. Molto però risale a un tempo assai più anteriore; così, i primi abbozzi del capitolo sulla libertà sono del 1937, i motivi del capitolo su *Spirito del mondo e storia naturale* invece derivano da una conferenza tenuta dall'autore nella sezione francofortese della Kant-Gesellschaft (1932). L'idea di una logica della disgregazione è la più vecchia delle sue concezioni filosofiche, risale agli anni in cui Adorno era ancora uno studente (Cfr. Theodor W. Adorno, 1970, p. XIV).

Lo scenario che il lettore si trova davanti con *Dialettica negativa* lascia presagire una forma indecifrabile e complessa nella quale il

filosofo tedesco snoda la sua prosa. Di fatto, egli già si pone in contrasto con il fruitore impenetrabile della filosofia e mostra il carattere di quest'ultima. In primo luogo egli affronta questioni di natura ontologica, le quali si spiegano lungo la direttrice della congruenza tra la dialettica e la coscienza che sortisce dalla non identità. Infatti, riassumendo, scrive Adorno: "La contraddizione è il non identico sotto l'aspetto dell'identità; il primato del principio di contraddizione nella dialettica adegua l'eterogeneo al pensiero unico. Urtando contro il suo limite, esso oltrepassa se stesso. La dialettica è la coscienza conseguente della non identità. Essa non assume sin dall'inizio un punto di vista. A essa il pensiero è spinto dalla sua inevitabile imperfezione, dal suo debito con il pensato" (Theodor W. Adorno, 2004, p. 7). Ciò vuol dire che: "L'identità e la contraddizione del pensiero sono saldate tra loro. La totalità della contraddizione non è altro che la non verità dell'identificazione totale, come si manifesta all'interno di questa. La contraddizione è la non identità sotto il bando di quella legge da cui è affetto anche il non identico" (Theodor W. Adorno, 2004, p. 8). Ora, va detto che identità e contraddizione nel pensiero si saldano l'un l'altro. La totalità della contraddizione non è nient'altro che la falsità dell'identificazione totale, così e come si manifesta nel secondo. La contraddizione è non-identità sotto la rovina della legge, che influenza anche il non-identico. Il pericolo della dialettica si rappresenterebbe nel fatto per cui la stessa dialettica privilegia l'uno sull'altro e cerca di annientare l'Altro negandolo.

L'obiettivo di Adorno filosofo sarebbe quello di restare in linea con i dettami della Scuola di Francoforte, sostenendo la possibilità di confrontare le contraddizioni per tentare di resistere alla totalizzazione dei sistemi. L'obiettivo è quello di salvare la non identità, o ciò che è stato represso nella ricerca della totalizzazione e della reificazione. Peraltro, studiando i frammenti dell'opera di Adorno si può anche evidenziare, come è stato per tempo notato, una identificazione del marxismo come una ricerca di stile, laddove il tentativo di Adorno, György Lukacs e Walter Benjamin di fondare una teoria della cultura incentrata sulla scoperta della reificazione, è evidenziabile anche tramite la separazione tra filosofia e sociologia, in rapporto agli studi

che Adorno compie nella sua critica alla ricerca sociale empirica e in rapporto alle conclusioni che l'autore stesso evidenzia in confronto alla illusione della sociologia e della sociologia fenomenologica di rivaleggiare con il marxismo strutturale (Cfr. Gillian Rose, 1978, p. 104 e sg., 2014). In modo astratto e anche concreto e psicologico, per il filosofo è importante riconoscere non solamente ciò che è stato rifiutato, ma anche venire a patti con la propria colpevolezza per essersi allontanati dalle contraddizioni all'interno della dialettica. Il pensiero del filosofo è spesso metaforico e il bisogno di provare sensi di colpa e la necessità di cercare la redenzione è più di una critica al pensiero dialettico negativo di Hegel. La filosofia avrebbe "permesso" e persino costruito tali processi mentali degli opposti con tutte le discrepanze interne archiviate e dimenticate perché non esaminate. Si dovrebbe rispondere a tali quesiti ricordando. Adorno, insiste sul pensiero critico, nello svelamento degli aspetti paradossali contenuti nel rapportarsi agli imperativi morali. Il pensiero dialettico dovrebbe essere redistribuito contro il pensiero sistematico, come quello che ha intrappolato l'Olocausto. Invece di rispondere alla reificazione, la mente dovrebbe allontanarsi dal sistema che produce l'oggetto e osserva da vicino l'oggetto stesso. Lo scopo sarebbe poi quello di superare ciò che il filosofo Adorno chiamava "imperialismo filosofico" o il modo in cui la mente cerca di conquistare la scena. Il risultato di un tale pensiero totalizzante potrebbe risultare quello di rendere manifesto ciò che deve essere espulso. Se la dialettica negativa richiede l'auto-riflessione del pensiero, essa confermerebbe l'implicazione tangibile per cui il pensiero stesso deve essere vero, e deve essere anche un pensiero contro se stesso. Tutto ciò nasconde delle implicazioni reali e dei risvolti storico-concreti che soggiacciono al processo mediante il quale il pensiero si ribalta su se stesso.

Possiamo dire che per molti versi la dialettica negativa è la conseguenza della dialettica dell'Illuminismo, in quanto l'Olocausto era il risultato della modernità e della rottura del pensiero illuminato sotto la deriva totalizzante richiesta dal tardo capitalismo. Per giunta andrebbe ricordato che il fascismo poté mettere in pratica l'intrinseca autodistruttività dell'Illuminismo. La tecnologia di morte, da par

suo, forzerebbe la conformità del pensiero attraverso la propaganda e l'intrattenimento, producendo conformità e omogeneità attraverso i principi del piacere e del desiderio, sempre negati e sempre promessi. Non si dimentichi che Sigismund Schlomo Freud, come recepito a fondo dalla Scuola di Francoforte, avanzava la proposizione in *Civilization and its Discontents* (1930) che la civiltà potesse essere creata solo attraverso la repressione degli istinti primari. Il risultato sarebbe divenuto quello di affermare l'incapacità di identificarsi con chiunque tranne che con il gruppo a cui gli esseri sono stati assegnati. Un esito, anche questo, di "barbarie" intesa anche come una condizione di forza. Coloro che restano al di fuori perdono la loro identità e compaiono come ostentata diversità. Ma l'obiettivo di Adorno nella *Dialettica negativa* era più che altro quelli di rifiutare l'identità e chiedere che la non identità venisse riconosciuta. Resistere al falso "positivo" significava insistere sul "negativo" e reintrodurre la visibilità della/nella dialettica, anche a livello di considerazione morale. Per questo il testo di Adorno si conclude con una nota elegiaca di lutto e senso di colpa, poiché l'autore, filosofo e musicista è sopravvissuto all'Olocausto. Anche per questo motivo la sua dialettica negativa non è soltanto una critica alla filosofia Occidentale dopo la fine dell'Illuminismo, così e come appare sin dall'inizio, ma è anche un documento di ostentata moralità. Dopo Auschwitz, i nostri sentimenti resistono a qualsiasi rivendicazione della positività dell'esistenza come ipocrisia, come se fosse un torto alle vittime del massacro; si contrappongono, in effetti, i sentimenti che hanno un lato oggettivo dopo gli eventi che scatenano significati particolari. In tal modo, la nostra facoltà metafisica viene ad essere neutralizzata perché eventi reali hanno disintegrato le basi sulle quali il pensiero metafisico e speculativo potrebbe essere riconciliato con l'esperienza; l'assassinio amministrato di milioni di morti è qualcosa che riporta il discorso del genocidio a quello dell'integrazione assoluta: la negatività assoluta avrebbe cessato di impressionare chiunque. Altro paradosso della/nella modernità.

In rapporto a quanto si è detto fino ad ora, va ribadita l'istanza critica da rivolgere alla filosofia, nel momento in cui la dialettica negativa è precisamente la volontà di esplicitare una doppia istanza,

pensando la dialettica come una presa d'atto del pensiero, il che significa dunque che la dialettica è l'elemento capace di operare questa critica nei confronti della logica proprio per il suo essere 'interna' ad essa; si delinea così il carattere di ambivalenza che Adorno attribuisce al pensiero dialettico. Questo, scriverà Adorno: "non deve più accontentarsi della sua legalità; è in grado di pensare contro se stesso senza buttarsi via; se fosse possibile una definizione di dialettica, si dovrebbe proporre questa. (...) La dialettica, quale modo filosofico di procedere, è il tentativo di districare con il più antico *medium* dell'Aufklärung, l'astuzia, il nodo di questa paradossalità". E, il paradosso di cui Adorno parla si riscontra in primo luogo nel rapporto che intercorre tra il soggetto e l'oggetto: il soggetto in realtà ha bisogno dell'oggetto, del "fattuale, in particolare della società", per essere spiegato, ma, allo stesso tempo, l'oggettività necessita di una soggettività, del pensiero, per essere conosciuta.

Risuona acuto il grido delle impenetrabili *Meditazioni sulla Metafisica* (III) per cui si ha il rovesciamento del motivo dialettico della quantità in qualità: "Non è più possibile affermare che l'immutabile sia verità e il mosso apparenza caduca, l'indifferenza reciproca del temporale e delle idee eterne, neppure con il pretesto hegeliano che l'esistenza temporale serva – grazie all'annientamento implicito nel suo concetto – all'eterno, che si presenta nell'eternità dell'annientamento. Uno degli impulsi mistici, secolarizzato nella dialettica, fu la dottrina della rilevanza dell'intramondano, storico per ciò che la metafisica tradizionale privilegiava come trascendenza, o almeno, detto meno gnosticamente e radicalmente, per la posizione della coscienza rispetto ai problemi che il canone filosofico assegnava alla metafisica. L'impressione che, dopo Auschwitz, si ribella ad ogni affermazione di positività dell'esistenza come una consolazione a poco prezzo, ingiustizia nei confronti delle vittime, la resistenza contro la possibilità di spremere dal loro destino un qualche senso per quanto esiguo, ha un suo momento oggettivo dopo eventi che ridicolizzano la costruzione di un senso dell'immanenza, irraggiato dalla trascendenza posta affermativamente. Una tale costruzione affermò la negatività assoluta e collaborò ideologicamente alla sua persistenza, che

comunque è realmente implicita nel principio della società esistente fino alla sua autodistruzione” (Theodor W. Adorno, 1970, p. 326). È un fatto acclarato che dopo Auschwitz: “non si può più scrivere una poesia” (Theodor W. Adorno, 1970, p. 327).

È oltremodo confermato che durante il conflitto mondiale gli studiosi della Scuola di Francoforte erano dispersi tra avamposti europei e locali in America. Per alcuni di loro l’esperienza americana poteva risultare proficua e soddisfacente, per altri, come fu il caso di Adorno, il periodo di soggiorno americano poteva risultare come un vero e proprio esilio. Anche se Adorno divenne un cittadino americano, egli fece ritorno in Germania nel 1949, come detto più volte, cedendo agli incentivi della città di Francoforte sul Meno. Molti degli studiosi ritornarono in Germania nel 1950 e si impegnarono politicamente non solo ad esporre i miti e i pericoli del capitalismo e del socialismo nell’era della Guerra Fredda, ma a trattare l’antisemitismo e la politica della identità come prodotti del rifiuto del passato in stretto rapporto al futuro. Futuro? In ciò, il ricordo di Walter Benjamin è stato mantenuto e perfino celebrato da parte di borsisti dell’Istituto di ricerca sociale come Alexander e Margarete Mitscherlich, i quali contrastavano il lutto della/nella civiltà con la malinconia. La loro incapacità di rimpiangere (1967) portava a commisurare la loro medesima opera a quella di Walter Benjamin, il quale aveva raccolto certi contrasti dalla psicoanalisi di Freud e li aveva utilizzati nella sua discussione sull’allegoria. I Mitscherlich, a loro volta, si appropriarono di queste idee e le usarono opportunamente per sottolineare che la Germania poteva rifiutare il lutto (gli ebrei) e fu quindi condannata ad uno stato perenne di melanconia irrisolta. Una questione di paradossi investiva la filosofia e i momenti più creativi della mente di scrittori e studiosi della teoria critica della società che non avessero alimentato il dubbio di essersi perduti strada facendo. Infatti, quando tornò in Germania, Adorno fu accolto come colui che poteva essersi contaminato con la esperienza americana; egli era conosciuto soprattutto per le sue critiche musicali. Poteva comunque vantare, come lui stesso le definì, delle esperienze cardine della sua vicenda umana e intellettuale, prima di affrontare il problema della stesura

di una dialettica negativa. In particolare, Adorno segnalava alcuni momenti *clou* della sua carriera: il marxismo in Occidente, l'estetica modernista, la disperazione intellettuale e la decostruzione. In effetti e, questo riguarda più che altro gli esiti posteriori alla dialettica negativa, alcuni autori post-moderni come Jacques Derrida e più tardi Jean-François Lyotard avrebbero utilizzato la decostruzione citata in Adorno per discutere le tesi dialettiche di Hegel e l'Olocausto, in termini di ciò che si poteva definire il diverso e il silenzio forzato di tutti coloro che erano rappresentati fuori dalla dialettica. Un altro dei paradossi della/nella filosofia e della/nella critica.

Il risultato della corrispondenza tra gli interessi teorici e intellettuali della Scuola di Francoforte e i temi nascosti della/nella vita interiore della Germania post-bellica si presentano spalmati sulla esperienza creativa di molti autori che celebrano il declino della civiltà e che si occupano di ristabilire un ordine intellettuale attorno alle crisi del mondo moderno e del capitalismo. Attorno al compimento della dialettica negativa si svilupparono interessi tra i più molteplici che accolsero svariati punti di vista e di osservazione, soprattutto in autori assai diversi ma accomunati dal pensiero critico. Autori che hanno comunque un ruolo nella storia dell'Istituto inaugurato nel 1923-1924 sono: Hannah Arendt, Raymond Aron, Bruno Bettelheim, Bertolt Brecht, Ernst Bloch, Otto Kirchheimer, Siegfried Kracauer, Paul Felix Lazarsfeld, Georg Lukács, Karl Mannheim, Paul Massing, Thomas Mann; Franz Neumann, Friedrich Pollock, Wilhelm Reich, Gershom Scholem, Paul Tillich e Karl August Wittfogel. In tutti questi casi la ricaduta teorica della dialettica negativa poté risultare un evento compiuto, anche se sviluppato filosoficamente soprattutto in Adorno. La *Dialettica dell'Illuminismo* e *Dialettica negativa* portarono a compimento il disegno adorniano di celebrare il secolo XX e le sue aporie dinanzi alla civilizzazione, di fronte alle tante difficoltà di leggere quella che nel dopoguerra poté essere riconosciuta come la "casa della cultura" che, almeno per Bertolt Brecht, era fatta di "merda" di cane. Anche qui andrebbe notato il paradosso che colpiva un mondo rimasto scioccato dalle immagini di morte su scala industriale. L'Illuminismo aveva però fallito, avendo prodotto il

positivismo che, a sua volta, avrebbe creato una forma di società amministrata che portava diritto verso la deriva totalitaristica. Lo stesso fascismo apparve come una gestione amministrata e il capitalismo altamente controllato rivelò le contraddizioni insite nell'Illuminismo. In tal modo Adorno poteva sentenziare che la "dialettica dispiega la differenza di particolare e universale dettata dall'universale" (Theodor W. Adorno, 2004, p. 8). Egli spiega il fallimento dell'idealismo nel considerare la dialettica come una apparenza della/nella realtà, laddove la filosofia può essere presentata come "l'identità della identità e della non identità" come in Hegel. "La riapertura del processo alla dialettica, la cui figura non idealistica è nel frattempo scaduta a dogma come quella idealistica a bene culturale, non decide però solo dell'attualità di un mondo storicamente tramandato di filosofare o della struttura filosofica dell'oggetto della conoscenza" (Theodor W. Adorno, 2004, p. 9). E, più in avanti, Adorno scrive: "Se il concetto di dialettica, raggiunto idealisticamente, non conserva esperienze che, contrariamente all'enfasi hegeliana, siano indipendenti dall'apparato idealistico, allora è inevitabile per la filosofia una rinuncia che si vieta la visione contenutistica, si limita alla metodica delle scienze, proclama questa filosofia e si cancella virtualmente" (*Ibidem*).

Il rapporto con la filosofia trasale dagli interessi di Adorno di mostrarne l'incompletezza e di scavare all'interno dell'animo umano per evidenziare tutte le forme di universalità che si mostrano nella indispensabilità di possedere concettualizzazioni della realtà visibili e del mondo storico concreto. Per Adorno, la filosofia avrebbe bisogno di confermarsi dinanzi all'assoluto, come una materia indispensabile e dissipatrice di contenuti. *Negative Dialectics* è proprio una frase che infrange la tradizione. Già da Platone, la dialettica voleva ottenere qualcosa di positivo per mezzo della negazione; la figura pensante di una "negazione della negazione" divenne in seguito il termine succinto. Il tentativo di Adorno è quello di cercare di liberare la dialettica dai tratti affermativi senza ridurre la sua determinatezza, cioè ancora quello di mostrare il rifiuto di accettare la presunta identità tra una cosa e il suo contrario. E la filosofia? "La filosofia, anche quella hegeliana, si espone all'obiezione generale che sarebbe prede-

terminata idealisticamente, avendo inevitabilmente i concetti come materiale (...) Ma questo argomento, nella sua universalità formale, tratta il concetto in modo tanto feticistico, quanto il concetto è ingenuo a interpretarsi nel suo ambito come totalità autosufficiente contro cui il pensiero filosofico non può nulla. In verità tutti i concetti, anche quelli filosofici, mirano al non concettuale, perché sono a loro volta momenti della realtà che costringe a formarli (...)” (Theodor W. Adorno, 2004, p. 13).

La filosofia si rapporta all’esercizio intellettuale, soprattutto nella ricerca di una essenza concettuale che possa risultare indispensabile e soprattutto se mediata dalla qualità concettuale, che non è una tesi dogmatica o ingenuamente realistica. “La riflessione filosofica si assicura del non concettuale nel concetto. Altrimenti esso sarebbe, secondo la frase di Kant, vuoto, alla fine non più affatto il concetto di qualcosa e quindi nullo” (*Ibidem*). Il concetto, spiega Adorno più avanti: “è un momento come un altro nella logica dialettica. Il suo esser mediato dal non concettuale sopravvive in lui grazie al suo significato che a sua volta fonda il suo esser concetto (...) Dall’apparenza dell’essere in sé del concetto come unità di senso si esce con la sua autoriflessione sul proprio senso” (Theodor W. Adorno, 2004, p. 14). In questo senso, spiega ancora il filosofo: “Il disincanto del concetto è l’antidoto della/nella filosofia. Impedisce che essa degeneri: che diventi l’assoluto di se stessa” (*Ibidem*). La filosofia non ha la parvenza di divenire esaustiva come la scienza; essa rifiuta le categorie prefabbricate del pensiero, laddove il contenuto filosofico si può afferrare soprattutto quando esso non si impone come un qualcosa di precostituito. La pecca dell’idealismo fu la rincorsa dell’assoluto e anche quella dell’infinito, quando essa stessa potrebbe considerarsi come dotata di una sorta di infinitezza sostanziale: “Essa non sarebbe altro che l’esperienza piena, integrale del *medium* della riflessione concettuale” (Theodor W. Adorno, 2004, p. 15). Peraltro, la filosofia vanta una rottura graduale con l’idealismo e con la ricerca di una infinità che non apporta significati particolari alla riflessione condotta sull’interpretazione filosofica medesima. Fatto sta che la filosofia di Hegel ha subito delle trasformazioni che agiscono sulla natura

concettuale della riflessione filosofica pura che si ribella della ricerca dell'infinità che non rispetta. All'imprevedibile si sostituisce l'imprevedibile, che mette così alla prova la pretesa di infinità e anticipa il momento speculativo, per cui una filosofia che imitasse in questo l'arte, cancellerebbe se stessa: "La filosofia non può né aggirare né piegarsi a tale negazione. Tocca a lei la fatica di andare oltre il concetto per mezzo del concetto" (Theodor W. Adorno, 2004, p. 16).

In parte, le considerazioni sul carattere della filosofia idealistica rimandano agli interessi maturati da Adorno in un'opera del 1963, la quale contiene in seno una parte dedicata allo studio del contenuto di esperienza della filosofia hegeliana (Cfr. Theodor W. Adorno, 1971), che riporta in una stesura ampliata la relazione tenuta alla Deutsche Hegel-Gesellschaft il 25 ottobre 1958 a Francoforte, ripresa anche in francese successivamente. Il lavoro è stato stampato nell'"Archiv für Philosophie" annata 1959 e compare nella edizione italiana dei *Drei Studien zu Hegel* del 1971. Adorno affermava in quella sede: "Hegel, bistrattato a causa del suo idealismo, presunto astratto a confronto della concretezza delle scuole fenomenologiche, antropologiche e ontologiche, ha immesso nel pensiero filosofico elementi concreti in misura infinitamente maggiore che quegli indirizzi; e non perché senso della realtà e sguardo storico avrebbero controbilanciato la sua fantasia speculativa, bensì in forza dell'impianto della sua filosofia; si potrebbe dire, a causa del carattere d'esperienza della speculazione stessa. La filosofia, come esige Hegel, dovrebbe dare per inteso "che il suo contenuto è la realtà. La coscienza che è prossima a questo contenuto, la chiamiamo esperienza" (Theodor W. Adorno, 1971, p. 88). Per l'autore, il fermento idealistico hegeliano non andrebbe liquidato in modo affrettato come una "sconsiderata temerarietà", in quanto esso trae la sua forza da ciò che l'intelletto umano percepisce nella scienza, rendendo anche disinvolto il modo in cui la scienza stessa si rapporta al pensiero. Dello stesso avviso è l'autore quando si interroga sui concetti, in misura modificata non troppo rispetto alle considerazioni in luce della dialettica negativa. "Il movimento del Concetto non è una manipolazione sofistica, che introdurrebbe estrinsecamente in lui mutevoli significati, bensì è la

coscienza onnipresente, animante ogni genuina conoscenza, dell'unità e dell'egualmente inevitabile differenza del concetto rispetto a ciò che esso deve esprimere. Poiché la filosofia non desiste da quell'unità, essa deve rimettersi a questa differenza e venirne a capo" (Theodor W. Adorno, 1971, pp. 92-93).

Anche nell'esame dei caratteri di esperienza della filosofia dello Hegel, Adorno riconosce che il fulcro della Dialettica, come metodologia, è racchiuso nella negazione determinata: "Essa si fonda sull'esperienza dell'impotenza della critica; sino a che questa si tiene nel generale, si sbriga dell'oggetto criticato sussumendolo dall'alto sotto un concetto quale suo mero rappresentante. Fecondo è solo il pensiero critico che libera la energia accumulata nel suo proprio oggetto, promuovendolo, in quanto lo porta ad esser per se stesso; ma nello stesso tempo contrastandolo in quanto l'ammonisce che ancora non è se stesso (...) La Dialettica significa che la conoscenza filosofica non dimora là dove la sua provenienza l'ha fatta approdare, dove essa prospera troppo facilmente, alleggerita dal peso e dalla resistenza dell'essente (...) In questo senso la Dialettica hegeliana descrive, con autocoscienza filosofica, il cammino di ogni pensiero produttivo, non semplicemente ricostruttivo *a posteriori* o ripetitivo" (Theodor W. Adorno, 1971, pp. 103-104). Il recupero di Hegel quindi, significa collocarsi nel punto più critico della sua filosofia, cioè là dove la sua non-verità si fa più manifesta a strapparle la verità. Anche nella dissertazione *Aspetti della filosofia hegeliana*, nata dalla celebrazione che l'autore tenne per il 125° anniversario della morte di Hegel, il 14 novembre 1956 nella Libera Università di Berlino, il filosofo tende a mostrare come l'idealismo non viene mai abbandonato a se stesso, stante lo scandalo hegeliano che riguarda soprattutto la definizione del concetto speculativo, che è quello dell'Assoluto, del "semplicemente affrancato", almeno nella definizione che ne dà il Nostro. La dialettica e la negatività, come sostenne anche Karl Marx, sono il motore della grande *Fenomenologia* hegeliana. Tutto ciò introduce la comprensione dell'essenza del lavoro e dell'uomo, che ne è risultato. Il concetto hegeliano di spirito si trasforma in lavoro sociale, che è specificato nel rapporto tra l'Irrisolto Non-identico che si solleva

contro la verità della non-verità di Hegel, secondo cui non l'immediatezza ma attraverso la mediazione che è lavoro, l'Ultimo sarebbe il vero. Ciò a cui lavora il filosofo, sostiene Adorno, è di portare all'espressione ciò che è opera della Cosa medesima, cioè quello che dinanzi agli uomini ha assunto la sembianza di una figura oggettiva.

In rapporto alla filosofia egli bene sosterebbe la tesi di una opposizione alle filosofie dell'Essere che si oppongono all'idealismo e, anche in rapporto allo svolgersi della coscienza storica. Ben ribadirebbe come nel *System der Philosophie* di Hegel che "la forma del Pensiero sia la forma assoluta e che la Verità vi appaia come essa è in sé e per sé, questa è l'affermazione della Filosofia (...)" (Cfr. vol. I). Per quanto visibile nella considerazione della filosofia, la dialettica appare come una sorta di processualità, nel senso che la stessa Verità è stabilita infatti come un *processo*. "La dialettica deve limitarsi a partire dalla coscienza di se stessa". In questo modo la comparsa del concetto speculativo salverebbe "la mimesi mediante il risovvenire a sé dello Spirito: "verità" non è *adaequatio*, ma affinità (...)" (Theodor W. Adorno, 1971, p. 55). In rapporto allo Hegel ciò significa quanto espone Adorno in suo suffragio, e cioè che: "Nel carattere ingenuo del suo pensiero, talmente vicino al suo oggetto da sembrare con lui in rapporto confidenziale, Hegel, peraltro pure così adulto, ha salvato di sé – come dice Horkheimer – un tratto del fanciullo: quell'aver cuore ad esser deboli, quel coraggio che sostiene la debolezza e le dà la forza d'ingegnarsi, tanto da vincere in definitiva anche la durezza più spietata. Anche sotto questo riguardo la filosofia hegeliana è forse più dialettica di quanto essa stessa intenda, fin sul filo del rasoio. Perché se è pure vero che essa non intende affatto "rinunciare alla conoscenza della verità", è ugualmente innegabile il tratto della rassegnazione. Essa vorrebbe giustificare il sussistente come appunto il razionale; e sbrigare la riflessione, che si rifiuta a tanto, con quell'atteggiamento di superiorità che fa vanto di quanto sia difficile il mondo, traendone la sapienza che il mondo non si può cambiare. Se non altro Hegel fu "borghese" almeno in questa sua posizione" (Theodor W. Adorno, 1971, pp. 58-59).

Il carattere della filosofia di Hegel giustifica la rincorsa alla considerazione adorniana dell'Individuale, al di là di quella che considera

il soggettivismo borghese come rappresentativo della dialettica della verità. Adorno spiega che: “Il carattere bifronte della filosofia di Hegel si manifesta anzitutto nella categoria dell’Individuale. Egli ha visto benissimo, come il suo antipode Schopenhauer, il momento della parvenza nell’individuazione, l’impenitenza dell’ostinarsi in ciò che semplicemente si è, la ristrettezza e il particolarismo dell’interesse singolo; ma nello stesso tempo non ha privato l’oggettività o l’essenza della sua relazione con l’individuo e l’immediato: l’universale è sempre al contempo il particolare e il particolare è l’universale. Mentre la Dialettica esplicita questa relazione, essa si rende conto del campo di forze sociali, in cui tutto ciò che è individuale è già via via socialmente preformato, e tuttavia niente si realizza altrimenti che attraverso gli individui” (Theodor W. Adorno, 1971, p. 60). In tutto ciò, la filosofia di Hegel trae le sue conseguenze dinanzi al soggettivismo borghese, cioè tende a comprendere l’intero mondo come un prodotto del lavoro (ecco l’essenziale) portando a compimento la critica verso la soggettività. Adorno assegna a questo ultimo passaggio una importanza particolare, nel senso che si ammette che lo Hegel porta la società borghese alla sua autocoscienza, senza ridursi o esaurirsi nel concetto della normalità borghese. Il passaggio dalla pura autocoscienza morale a momenti successivi si mosterebbe nella *Fenomenologia*, con il passaggio alla considerazione dell’etica obiettivata, trattata alla guisa di un illuminismo radicale. Anche la morale, dunque, risiede nel carattere sociale della coscienza, laddove compare il soggetto ammantato di identità borghese. Di fatto, il pensiero astratto si convertirebbe nel vivente, nel momento in cui si ammette che la destinazione dell’Individuo si attiene a quella della sua filosofia, o meglio si rispecchia nel contenuto della filosofia, il quale ha le sue parvenze di verità.

Adorno affronta il problema della indizione di momenti speculativi, che giustificano le rotture compiute in direzione dell’idealismo, Egli sostiene che: “Richiedere alla filosofia che tratti il problema dell’essere o altri tempi importanti della metafisica Occidentale è un feticismo primitivo. Certo essa non può sottrarsi alla dignità oggettiva di quei temi, ma non ci si può affidare all’idea che le corrisponda la trattazione degli oggetti importanti. Essa teme i sentieri battuti

della riflessione filosofica a tal punto che il suo interesse enfatico cerca rifugio negli oggetti effimeri, non ancora surdeterminati dalle intenzioni. La problematica filosofica tradizionale è certo da negare, ma restando incatenati alle sue questioni. Il mondo oggettivamente attrezzato per la totalità non rilascia la coscienza. Incessantemente la fissa acìo da cui vorrebbe fuoriuscire. Tuttavia un pensiero che allegramente comincia da capo, senza curarsi della figura storica dei suoi problemi, ne resta vittima a maggior ragione. All'idea di profondità la filosofia partecipa solo grazie al suo respiro pensante" (Theodor W. Adorno, 2004, p. 18). Ora, in rapporto alla trattazione della critica alla filosofia, suggeriamo che la risposta ad alcune domande è capire la dialettica negativa come fondamento teorico del tipo di riflessività – la mera posizione critica – richiesta dalla teoria critica. In negativo per la dialettica ci vengono offerti modi con cui, ad esempio, potremmo interrogarci sul "dato" o riconoscere le distorsioni dell'esperienza. Queste questioni teoriche sono, in realtà, faticosamente sviluppate da Adorno, ma non perché lui vuole aggiungere un'altra teoria della conoscenza o dell'esperienza o qualsiasi altra cosa. Piuttosto, egli vuole dimostrare che se ci sono alternative radicali, supportate però sempre dalla filosofia, che hanno senso, esse sono poste semplicemente, per rivendicare quella realtà che si mostrerebbe a nostra disposizione in modalità che vanno oltre le semplici apparenze. Questo è sia un esercizio filosofico astratto che uno che pone le basi per la critica "concreta" e applicata delle apparenze, soprattutto per gli intendimenti della teoria critica.

La filosofia, quindi, non solo esemplifica l'atteggiamento critico, ma dimostra che tutto ciò è possibile. Adorno è oltre modo impegnato nello studio della filosofia, cioè si interessa dello sviluppo di una filosofia che si presterebbe al compito della critica e che, in ultima analisi, si preoccupa di rispondere al quesito per cui la filosofia medesima "avesse – o meno, n.d.a. – semplicemente interpretato il mondo". Per lui "un'interpretazione inadeguata" e una filosofia inadeguata si fondano, ad esempio, sul fallimento del tradizionale programma marxista della/nella prassi. Ciò che è richiesto non è semplicemente un'interpretazione adeguata del mondo ma una riflessione su ciò

che la filosofia pensa che stia facendo quando pensa che stia criticando. Una critica implacabile di Adorno in chiave moderna compare a carico dei filosofi tedeschi, che sono condotti in definitiva in nome di questo tipo di riflessione. Come già visto, il filosofo tedesco dà particolare attenzione alla relazione soggetto-oggetto in filosofia. Questa relazione deve assumere una forma particolare, Adorno crede che la teoria critica deve essere comunque possibile. Dopo tutto, se gli oggetti, per esempio, non possono essere nient'altro che come questi sono determinati essendo per loro la soggettività, non vi è alcuna base filosofica per lo sforzo della teoria critica rivolto a correggere gli equivoci della falsa coscienza della/nella soggettività. Come scrive Adorno: "L'argomento è l'agente dell'oggetto, non il suo costituente; questo fatto ha conseguenze per la relazione tra teoria e pratica".

Un capitolo a parte meriterebbe la trattazione del rapporto tra l'idealismo e la posizione assunta dalla critica, come sostiene Adorno in avanti nel suo libro del 1966 con una prosa a dir poco inestricabile. È importante capire questo nesso, il quale rimanda all'avviamento degli interessi che sostengono, appunto, il rapporto immanente tra la filosofia e la critica. "Se l'idealismo viene criticato rigorosamente dall'interno, può facilmente difendersi, dicendo che la critica in tal modo lo sanziona. In quanto si serve delle sue premesse, le ha già virtualmente in sé; e quindi le è superiore. Invece l'idealismo respinge obiezioni dall'esterno come proprie della filosofia della riflessione, predialettiche. Di fronte a questa alternativa l'analisi non deve però rinunciare. Immanenza è la totalità di quelle posizioni d'identità, il cui principio viene annientato nella critica immanente (...) Il non identico, che lo determina dall'interno secondo il criterio dell'identità, è nello stesso tempo l'elemento contrapposto al suo principio, che esso assicura in vano di dominare" (Theodor W. Adorno, 1970, p. 162).

Data la stretta connessione che Theodor Wiesengrund Adorno fa tra "astratto", la filosofia e il compito della concezione corrente, è sorprendente scoprire che la dialettica negativa è stata in qualche modo trascurata nelle sue considerazioni, almeno nel corso del suo lavoro. Questo è anche un risultato dei paradossi che circondano l'esame critico della filosofia. Infatti, nessun esame di lunghezza di

Negative Dialectics è ancora apparso in inglese sul soggetto, e quelli in tedesco hanno avuto la tendenza a interpretare il lavoro filosofico di Adorno attraverso la cornice dei suoi scritti sull'estetica e la sociologia (Cfr. Brian O'Connor, 2004, p. II e sg.). Naturalmente leggendo la filosofia di Adorno attraverso altre parti dei suoi scritti 'di periodo' si scopre un modo perfettamente ammissibile di pensare al suo lavoro, sebbene tutto ciò venga fornito con lo svantaggio integrato che non si affrontano le giustificazioni puramente filosofiche che Adorno effettivamente dà per le varie affermazioni fatte nella sua dialettica negativa. Anche se Adorno vede la dialettica negativa come via alla concezione a cui egli *in primis* è determinato per condurre la filosofia in modo rigoroso e internamente razionale, si può affermare che gli argomenti filosofici non sono affatto piegati ai bisogni di una teoria della società. Tutto ciò si verifica solo successivamente. Piuttosto, più la filosofia razionale è, più supporta lo sviluppo della posizione critica. Per esaminare il negativo di Adorno e la dialettica, a suo modo, quindi, per trattarla nella sua espressione puramente teoretica, serve operare in realtà sul frutto dell'idea e sulla sua concezione; per questa ragione riteniamo che sia importante considerare il negativo di Adorno nella dialettica in modo separato rispetto alle specificità sociologiche della sua teoria critica. Ciò si nota meglio esaminando la parte dedicata al Concetto e alle categorie, dove si sviluppano le intenzioni dell'autore di studiare meglio Hegel e la contraddizione in rapporto alla filosofia. Il resto lo vedremo più in avanti.

Per il momento consideriamo anche i tratti di una discussione esercitata sul capitalismo, il quale forza la separazione sul mondo "amministrato", distanziando la teoria dalla pratica e creando una falsa contraddizione, che non è reale ma che rappresenta il risultato del modo in cui il capitalismo frammenta la società. Questa caratterizzazione sarà visibile nel momento in cui Adorno implica il riflesso di istanze sociali sulla sua considerazione della critica alla filosofia borghese. Il capitalismo non è una forza economica neutrale o un sistema pacatamente imparziale, in quanto esso conterrebbe, ad esempio, i semi del fascismo come espressione massima del capitalismo "amministrato". Secondo Adorno, in generale, "Chi non vuole parlare del capitalismo

dovrebbe anche tacere sul fascismo”. Un tale mondo non ammette contraddizioni che devono essere messe a tacere dalla saggezza ricevuta o da ciò che Adorno chiama in più occasioni “la coscienza reificata”. Il pensiero reificato è quasi una contraddizione in termini di un tale modello di accettazione che non può cambiare; quindi “dialettica negativa” è anche il rifiuto di accettare la presunta identità tra una cosa e il suo concetto. In questo caso si opererebbe un distanziamento dalla filosofia hegeliana nella misura in cui dei concetti eminentemente teorici possono essere interpretati e/o venire alla luce della coscienza e, anche della coscienza borghese. “L’allontanamento da Hegel diventa evidente in una contraddizione che riguarda il tutto e non è riducibile a un particolare secondo il programma. Critico della distinzione kantiana tra forma e contenuto, Hegel voleva che la filosofia senza una forma separabile, senza un metodo da applicare indipendentemente dalla cosa, eppure procedette metodicamente. Di fatto la dialettica non è né soltanto metodo né qualcosa di reale nel senso dell’intelletto ingenuo. Non un metodo: infatti la cosa inconciliata, cui manca proprio quell’identità, che il pensiero surroga, è contraddittoria e si chiude ad ogni tentativo di una sua interpretazione univoca. Essa, e non l’impulso organizzativo del pensiero, spinge verso la dialettica. Non un semplicemente reale: infatti la contraddittorietà è una categoria della riflessione, il confronto pensante tra concetto e cosa. Dialettica come procedimento significa pensare in contraddizioni in forza della contraddizione esperita nella cosa e contro questa” (Theodor W. Adorno, 1970, p. 129).

La concezione filosofica di Adorno, sebbene incorpora vari aspetti dell’attività sociale mantiene la premessa della critica. Nell’esame finale alla *Dialettica negativa* dello spirito del mondo e del rapporto con la storia naturale in Hegel, Adorno sosterrà che: “Per l’esperienza non addomesticata lo spirito oggettivo, poi assoluto, hegeliano, la legge marxiana del valore, che si realizza senza che gli uomini ne siano consapevoli, sono più evidenti dei fatti manipolati dell’attività scientifica positivista, che oggi si prolunga perfino nella coscienza ingenua pre-scientifica” (Theodor W. Adorno, 1970, p. 269). Ma la critica non è un esercizio astratto, ma piuttosto basato su tutta una serie di premesse

che iniziano dalla loro concezione teorica di essere dentro gli aspetti generali, individuali e sociali, dell'essere che fa il suo ingresso nella storia e quindi la sua critica e la teoria si fondono in un unico atteggiamento che è chiarificato pensando e facendo. Questa è una parte fondamentale di ciò che intendiamo come sostegno filosofico all'epistemologia di perseguire un fine razionalmente predeterminato. La filosofia non offre comunque qualsiasi luogo da cui la teoria in quanto tale può essere concretamente condannato per anacronismo ma, nonostante sia cronicamente sospetto di esso. Forse l'interpretazione che ha promesso il passaggio alla prassi era insufficiente. Il momento su cui la critica della teoria dipesa non può essere prolungato teoricamente. Quando la prassi è posticipata all'infinito cessa di essere una istantanea critica contro una fatua speculazione. Per Adorno, la filosofia è e vuole essere, teoria; ed è, soprattutto, esercizio. Proprio perché la teorizzazione sta esercitando il suo influsso, anche l'elemento della passione è presente. L'autore ha optato inoltre per amore e rischio. E mentre il primo semplicemente può nascondersi dietro la riflessività della/nella coscienza, il secondo è più inevitabile e dovrebbe essere più ovvio da quando proviene da esso stesso. La critica di Adorno alla filosofia, che conta soltanto su se stessa, sottolinea il fatto per cui manca una base solida alla quale aggrapparsi e/o come un obiettivo da dovere affrontare. L'ultimo bastione, eredità dell'idealismo hegeliano, è la storia, che comincia a sfocare i suoi contorni. Anche la storia deve sottomettersi alle critiche. Tutte le possibilità di riconciliazione tra la filosofia medesima e l'idealismo saranno sempre miseramente storiche. Ma perché esse sono come delle possibilità, dobbiamo tornare al momento in cui quelli stessi sono stati formulati, indicando quando la loro dinamica si è bloccata all'interno del processo storico. E questa è la missione affidata alla teoria.

Nella parte dedicata a *Concetti e categorie* Adorno affronta il problema di legare la teoria alla formulazione dell'ideale e al riconoscimento del soggettivo. Infatti egli scrive: "Il pensiero, che si è perso di fronte all'identità, capitola facilmente di fronte all'indissolubile e fa dell'indissolubilità dell'oggetto un tabù per il soggetto, che deve limitarsi in senso irrazionalistico o scientifico, non deve toccare ciò che non gli è uguale,

abbandonando le armi di fronte all'ideale corrente della conoscenza, cui in tal modo dimostra ancora rispetto. Un tale atteggiamento del pensiero non è affatto estraneo a quell'ideale. Esso unisce sempre l'appetito dell'ingerire con il disgusto per il non ingeribile, che avrebbe appunto bisogno della conoscenza. La rassegnazione della teoria di fronte al particolare lavora infatti per l'esistente, cui attribuisce aura e l'autorità d'impenetrabilità e durezza spirituale, non meno dello slancio che vorrebbe tutto ingerire. Il singolo esistente coincide tanto poco con il suo concetto superiore, quello di esistenza, quanto poco esso è non interpretabile, anche a sua volta un elemento ultimo, contro cui la conoscenza dovrebbe battere la testa. Secondo il risultato più durevole della logica hegeliana esso non è assolutamente per sé, ma in sé il suo altro e legato all'altro. Ciò che è è più di quel che è. Questo di più non gli viene aggiunto dall'esterno, ma gli resta immanente, come quel che è stato rimosso da esso. In questo senso il non identico sarebbe la propria identità delà cosa contro le sue identificazioni" (Theodor W. Adorno, 1970, p. 144).

Ancora in rapporto alle determinazioni della/nella teoria, nel testo si tende a ribadire che: "In quanto dialettica la teoria – come in gran parte quella marxiana – deve essere immanente, anche quando alla fine neghi tutta la sfera in cui si muove. Ciò la contrappone ad una sociologia della conoscenza introdotta meramente dall'esterno e – come scoprì prontamente la filosofia – impotente nei suoi confronti, che fallisce davanti alla filosofia, perché, mentre sostituisce al suo contenuto di verità la sua funzione sociale e il condizionamento ad opera di interessi, non giunge fino alla critica vera e propria di tale contenuto, resta indifferente rispetto ad esso" (Theodor W. Adorno, 1970, p. 176). In conclusione: "Nessuna teoria può, per amore di semplificazione agitaria, ignorare il livello di conoscenza oggettivamente raggiunto. Essa deve rifletterlo e proseguirlo. L'unità di teoria e prassi non era intesa come concessione alla debolezza del pensiero, che è il prodotto deforme della società repressiva (...) Un pensiero che rispecchiasse sarebbe privo di riflessione, una contraddizione non dialettica: senza riflessione non c'è teoria. Una coscienza che inserisse tra sé e ciò che pensa, un terzo elemento, immagini,

riprodurrebbe senza accorgersene l'idealismo (...)” (Theodor W. Adorno, 1970, p. 185). In definitiva si ammette che: “Nella condizione non conciliata la non identità viene percepita come un negativo. Perciò il soggetto si ripiega su se stesso e sulla pienezza dei suoi modi di reazione. Solo l'autoriflessione critica lo protegge dalla limitatezza della sua pienezza e dall'erigere una parete tra sé e l'oggetto, dal supporre il suo essere per sé come l'in sé e per sé. Quanto meno si può supporre identità tra il soggetto e l'oggetto, tanto più è contraddittorio ciò che si pretende da lui come cosciente, un'energia scatenata e un'autoriflessione aperta. La teoria e l'esperienza spirituale hanno bisogno d'interagire” (Theodor W. Adorno, 2004, p. 30).

Un altro aspetto della dialettica negativa è quello di imporre un discorso sulla critica post-kantiana, sulla posizione tenuta nei confronti della filosofia di Heidegger e la critica a Hegel, in modo da non fare risultare i falsi problemi dinanzi all'uso della terminologia filosofica. In parte, alcune determinazioni della filosofia di Heidegger possono fungere da esempio per l'affermazione della metafisica tradizionale trattata come conoscenza razionale pura di ciò che è “comune” all'ente, la quale prenderebbe le mosse dal problema della intrinseca possibilità dell'ontologico in quanto tale di riconoscersi nella libertà nonché dalla considerazione della/nella fondazione come una “critica della ragione pura”, come affermava Heidegger nel suo *Kant und das Problem der Metaphysik* (Cfr. Martin Heidegger, trad. it., 1962, 1970, p. 25). Hegel, dal canto suo nella *Propedeutica filosofica* fornisce una rappresentazione della/nella libertà così e come si manifesta alla dottrina delle idee, laddove “L'idea è il Vero oggettivo o il concetto adeguato, in cui l'essere determinato è determinato dal suo concetto immanente in esso, e l'esistenza lo è come prodotto produttore se stesso, in unità estrinseca col suo fine” (III, prf. 66). Di fatto andrebbe affermato, ad esempio con Gerhard Schweppenhäuser, una delle maggiori autorità sulla teoria critica della Scuola di Francoforte (Cfr. Gerhard Schweppenhäuser, James Rolleston, 2009, II, IV, ediz. or. 1996), che Adorno avrebbe sempre cercato di valutare e sintetizzare le intuizioni essenziali della filosofia Occidentale rivisitando la visione etica e sociologica e gli argomenti dei suoi predecessori: Kant, Nietzsche, Hegel e Marx. Ciò nel senso di

spiegare l'epistemologia di Adorno, la filosofia sociale e politica, l'estetica e la teoria della cultura e, anche di fronte alla necessità di rivolgersi ai concetti filosofici fondamentali del teorico, tra cui la critica post-kantiana, la negazione determinata e il primato dell'oggetto, così come la sua visione dell'Illuminismo come codice per il dominio del mondo, la sua diagnosi della moderna cultura di massa come programma di controllo sociale e, infine, la sua comprensione dell'estetica modernista come una sfida a concepire una politica alternativa. Del resto, anche per noi, Theodor Wiesengrund Adorno fu uno dei pensatori più importanti del Ventesimo secolo, soprattutto alla luce di sviluppi cruciali come l'ascesa del fascismo, culminata nell'Olocausto e nella dialettica del decadimento e la standardizzazione della cultura popolare come merce indispensabile per il capitalismo contemporaneo.

Adorno interpreta per questo anche il concetto di libertà in modo da ripristinare l'interesse verso ciò che può essere riconsiderato alla luce di una visione più moderna. Kant più di tutti si è ostinato a dimostrare la coscienza morale come un qualcosa di esistente ovunque, anche nel male radicale (Cfr. Theodor W. Adorno, 1970, p. 195). In sintesi: "Kant fa tutto il possibile per fondare quell'aspettativa di un maggior valore interno alla persona, che ha motivato la tesi della libertà, a sua volta già con quella oggettività della legge morale, cui la coscienza si elva però soltanto in base a quella aspettativa" (Theodor W. Adorno, 1970, p. 197). Ora, va detto che l'esperienza diretta del momento della libertà si collega alla coscienza, nel senso che il soggetto sa di essere libero nella misura in cui la sua azione risulta essere identica con se stesso, e ciò capita soltanto quando l'azione è cosciente. In Kant si realizza che la volontà risulta essere la quintessenza della libertà, cioè: "la "capacità" di agire liberamente è la caratteristica unitaria di tutti gli atti che vengono concepiti come liberi" (Theodor W. Adorno, 1970, p. 203). In sostanza, Kant esige la libertà e la impedisce, collegandola con la conoscenza che esprime la sua totalità nell'accostamento tacito alla verità, che sarebbe "l'identità di soggetto e oggetto" (Theodor W. Adorno, 1970, pp. 223-224).

Immanuel Kant in definitiva ammetteva che la libertà incontra istanze sociali che si attuano nella determinazione dei concetti. Scrive

ancora Adorno: “A volte la società nel suo complesso, mossa dalla disperazione del suo stato, rappresenta la libertà contro gli individui, che protesta nella sua illibertà. D’altra parte nell’epoca della repressione sociale universale soltanto nei tratti dell’individuo violato o sbriciolato vive l’immagine della libertà contro la società. La libertà diventa concreta di fronte alle forme variabili della repressione: nella resistenza ad esse (...) Senza l’unità e la costrizione della ragione non si sarebbe mai nemmeno pensato qualcosa di simile alla libertà, per non dire che ci sarebbe stato: lo documenta la filosofia” (Theodor W. Adorno, 1970, pp. 237-238). L’accenno alla oscurità del nazismo è abbastanza evidente, come è lampante il riferimento ai tanti mostri che si schierano in rapporto alla libertà umana, i quali concorrono alla formazione della società dominata dall’istinto e dal bisogno collettivo di liberazione coatta. Vengono alla memoria le istanze vantate da Nietzsche per interpretare il presente e per celebrare l’oblio (scriveva il filosofo: “E quando infine la morte porta il desiato oblio, essa sopprime insieme il presente e l’esistenza, imprime in tal modo il sigillo su quella conoscenza – che l’esistenza è solo un ininterrotto essere stato, una cosa che vive del negare e del consumare se stessa, del contraddire se stessa”) sostenendo infine che “ciò che è non storico e ciò che è storico sono egualmente necessari per la salute di un individuo, di un popolo e di una civiltà” (Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1972, p. 266).

Per la Scuola di Francoforte Nietzsche rappresenta un riferimento quasi obbligato, dagli studi sull’autorità alla dialettica della ragione e anche oltre, stante il fatto che annuncia una presenza dell’ideale della filosofia di quest’ultimo nella classe operaia e anche per autori come Michael Foucault al cospetto del post-strutturalismo. Di fatto l’utilizzo del filosofo è abbastanza diversificato, anche se ci si può riferire ad opere che possono essere prese ad esempio per una contrapposizione all’umanesimo e contro le stesse ideologie dominanti che appaiono nel XX secolo. Ciò che sembra insistere nei fautori della Scuola è comunque la visione della società moderna, la quale è sospinta dall’evidenza di una ragione liberatoria che si esercita nella ribellione delle masse e che si compone di un potenziale distruttivo. Uno sguardo ai movimenti degli anni Sessanta del ’900, con i dovuti restringimenti di prospettiva,

ci pone di fronte ad una realizzazione dell'ideale nietzscheano di opposizione all'ordine sociale, laddove la soggettività si viene liberando, esercitando anche dei principi di immediata soddisfazione e rilasciando le proprie esigenze di fronte al mondo moderno. La permanenza di eventi che si compiono nella tragedia dell'olocausto nonché la rivendicazione di temi-problemi che intaccano le esigenze di liberazione del soggetto, fluiscono rapidamente negli sviluppi della società post-moderna degli anni '80 e '90 del secolo XX, di fronte all'eredità di movimenti che, invece nel 1968 hanno saputo imporre l'apparire di una soggettività destinata al narcisismo e all'autorealizzazione.

In tutti i casi, per Adorno, dopo Auschwitz, anche le nostre capacità metafisiche sono paralizzate perché gli eventi reali e quelli storici hanno demolito le basi sulle quali lo stesso pensiero metafisico speculativo poteva essere riconciliato con l'esperienza; l'assassinio amministrato di milioni di essere umani è una cosa che non si è mai dovuta temere nel modo in cui si è manifestata, per cui il genocidio è sicuramente l'integrazione assoluta, cioè la negatività assoluta che ha cessato di sorprendere chiunque. E anche questo sembrerebbe essere uno snodo, a dir poco, paradossale. La "fragilità del vero" si afferma, anche in relazione con l'affermazione preliminare del filosofo Adorno per cui: "La decostruzione dei sistemi e del sistema non è un atto gnoseologico-formale. Quel che una volta il sistema voleva procurare ai dettagli è da ricercare solo in essi. Né se vi trovi, né cosa sia garantito in anticipo al pensiero. Solo questo farebbe tornare in sé il discorso affatto abusato della verità in quanto il concreto. Esso costringe il pensiero a soffermarsi sul minuscolo. Non si deve filosofare sul concreto ma a partire da esso" (Theodor W. Adorno, 2004, p. 32). Ora, la condizione falsificata del sistema, il suo falso ontologico, risiederebbe in quella che si potrebbe definire una sorta di congiura sotto il segno dell'identità. Ma, "La riformulazione kantiana della legge morale come fatto trae la sua forza di suggestione dalla possibilità, che egli ha, di indicare una simile datità di fatto nella sfera della persona empirica" (Theodor W. Adorno, 1970, p. 242). Ne risulta comunque un uso della dialettica non più "legata" in senso obbligatorio all'identità (Cfr. Theodor W. Adorno, 2004, p. 31).

VI. Seconda Considerazione

1. Teoria sociale: ambivalenze e limiti

Descriviamo brevemente le condizioni sociali generali in cui la Scuola si è evoluta, esaminando le direzioni fondamentali della sua azione. Anche in questo caso la permanenza di parecchie limitazioni teorico-intellettuali segna l'evolversi degli eventi e caratterizza la principale attività della compagine a livello storico concreto. Tale riferimento è ricco di lati ambivalenti e di una sottoscrizione dei limiti possibili ai quali va incontro l'impostazione generale della Scuola. La più importante risorsa sociale sostanziale per lo sviluppo e l'impatto della Scuola di Francoforte fu senz'altro lo scoppio della crisi generale del capitalismo. In questo contesto andrebbe inserita anche la prima iniziativa preparatoria della/nella Scuola alla riunione storica di una settimana marxista, attivata nel 1922 a Francoforte alla quale parteciparono, come già detto, Lukacs e Korsch. La crisi della borghesia si presentava dinanzi a questi autori creando un'ideologia di crisi. Oltremodo, la crisi del capitalismo fu una crisi dell'umanità e, in tali condizioni, anche per la filosofia borghese. Manfred Buhr ha sottolineato in un suo scritto che in precedenza, la teoria rivoluzionaria borghese dell'uomo, si poteva mostrare in modo che il mondo classico avrebbe potuto incorporare una filosofia globale della natura, della società e dell'uomo. Tuttavia, la teoria borghese dell'uomo, emersa nel periodo della crisi generale del

capitalismo, è privata di questa base naturale e sociale. Si suppone che al di là di istanze antropologiche, esistessero degli elementi essenziali immutabili, mentre in precedenza, la teoria rivoluzionaria borghese si basava su persone appartenenti ad un sistema coerente di affermazioni filosofiche, economiche e sociologiche che hanno limitato l'immagine borghese dell'uomo nel contesto di una crisi generale. L'orientamento si è potuto sviluppare sempre più sulla psicologia e, in particolare, sulla psicoanalisi. Anche un'antropologia civile nel periodo della crisi generale del capitalismo non aveva nulla a che fare con i fondamenti dell'economia politica nel modo più sofisticato possibile. Uno sguardo più attento rivelerebbe che la teoria borghese dell'uomo nel tardo periodo capitalista, soprattutto nel campo dell'economia, riguardava solo la tecnologia, o solo lo scambio e il possesso di beni, non la loro produzione effettiva e le condizioni di produzione associate. Il processo di produzione capitalista, in particolare i rapporti di classe di questo fluire, le condizioni di proprietà e lo sfruttamento, erano lasciati fuori. Al massimo, poterono apparire i rapporti di classe a livello di processo di circolazione e di distribuzione, e se anche la legge del valore entrava in gioco quando ne parlavano Horkheimer e Adorno, soltanto allora poteva essere intesa come un regolatore di questa sfera. Di fatto, il processo di produzione capitalistico quasi non esisteva in essa. Ciò vuol dire che la Scuola di Francoforte si sviluppò su tale base, antropologizzando tutte le categorie fondamentali marxiane come materia, dialettica e pratica.

Un'altra fonte spesso trascurata della Scuola di Francoforte è classificabile come la filosofia di vita. Anche qui possiamo riscontrare ambivalenze e limiti che si abbattono sulla formulazione generale. Nell'ultimo terzo del decennio del secolo scorso quest'ultima concezione era posizionata soprattutto all'interno della filosofia borghese. Dal canto suo, il materialismo, che era principalmente e scientificamente giustificato e orientato, è diventato sempre più come il sostituto dell'idealismo, che si costituiva attorno ai principali rappresentanti della filosofia borghese, vivendo le varianti filosofiche del materialismo per mantenere la borghesia industriale di fronte a possibilità esatte della/nella ricerca scientifica, in particolare per la scissione

di tutte le domande più profonde che toccano parti della filosofia. In assenza di una soluzione veramente scientifica al problema dello sviluppo, tutte queste domande sono state respinte come metafisiche. Quindi, la seconda direzione filosofica della Scuola fu rivolta contro la calcolabilità borghese e consegnata ad una critica razionalista fino all'affermazione di un soggettivismo irrazionale in filosofia. I fondatori e leader rappresentanti della Scuola di Francoforte si allontanano dai precursori o dai principali rappresentanti di questo stile filosofico di vita con delle conseguenze a dir poco ambigue: Max Horkheimer si rapporta solo criticamente a Arthur Schopenhauer e Nietzsche, Adorno, Marcuse dal portavoce dell'imperialismo, versione "ontologica" della filosofia di vita di Martin Heidegger, Jürgen Habermas e Alfred Schmidt dimostrano nei loro scritti epistemologici una certa predisposizione verso il filosofo Nietzsche; inoltre, può essere praticata la filosofia di vita attraverso il lavoro del primo György Lukacs, soprattutto attraverso *Storia e coscienza di classe* (1923). In questa opera l'autore segnalava le incongruenze e i limiti che circondavano la filosofia hegeliana e financo le oscurità presenti nella interpretazione marxiana, soprattutto quando affermava in apertura che: "Non è un caso che la filosofia con la quale Marx si è misurato sino a giungere all' "autocomprensione" era già un movimento regressivo – diretto a Kant – dell'egheliismo, un movimento che si serviva delle oscurità e delle incertezze interne di Hegel stesso per eliminare dal metodo gli elementi rivoluzionari, per far concordare i contenuti reazionari, la mitologia reazionaria del concetto, le sopravvivenze della dualità contemplativa di pensiero ed essere con la filosofia omogeneamente reazionaria della Germania di allora. Assumendo l'aspetto più avanzato del metodo hegeliano, la dialettica come conoscenza della realtà, Marx non si è soltanto nettamente distinto dai seguaci di Hegel, ma ha contemporaneamente operato una scissione all'interno della stessa filosofia hegeliana. Egli ha accentuato al massimo, con estrema consequenzialità, la tendenza storica che si nasconde nella filosofia di Hegel, ha trasformato radicalmente tutti i fenomeni della società e dell'uomo associato in problemi storici, mentre ha indicato concretamente il sostrato reale dello sviluppo storico rendendolo

metodologicamente fecondo. Fu così che la filosofia hegeliana, riportata a quest'unità di misura, da Marx stesso scoperta ed elaborata metodologicamente, rivelò la propria inadeguatezza" (György Lukacs, 1991, IV, p. 23). Il resto è storia nota.

Tutto questo ha una strana oscillazione tra la visione soggettivista, le concezioni soggettive-idealistiche e la visione vitalistica naturale (Adorno, Marcuse, in seguito Alfred Schmidt, per esempio) si traduce in un'ambivalenza superficiale, sul tema della realtà oggettiva del materialismo (primi anni di Max Horkheimer). Inoltre, ciò rende la critica permanente, anche in rapporto alla presentazione della prova di soggettivismo che può essere azionato non solo dalle conseguenze ultime ma anche indicando i passaggi della vita filosofica, tra "oggettivismo", che compare come "materialismo". La Scuola di Francoforte si è quindi adattata alla fine a Hegel e Marx, ma anche sotto l'influenza di questa filosofia di vita. Essa modella, in un certo senso, il concetto di dialettica, l'epistemologia e spiega l'estetismo elitario finale di Adorno. Per quest'ultimo: "L'essenza è falsificata dal riassunto dell'essenza (...) Analogamente, la filosofia non dovrebbe riguardare categorie, ma in un certo senso, solo per comporre". Il rifiuto del concettuale, la svolta per l'estetica, la dedizione al comporre e la risonanza della confusione tra scienza e arte, nel rapporto che già possiedono i romantici più reazionari e alla fine anche filosofi come Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, penetra qui sino in superficie senza trarre le conseguenze più estreme. Tuttavia, non possiamo ignorare una divisione importante all'interno della borghesia e dell'ideologia borghese, nonostante la filosofia comune della vita. In vista della minaccia del fascismo, il campo borghese è così differenziato e gravido di conseguenze. È anche importante qui ricordare di quanto l'antisemitismo borghese abbia costretto gli intellettuali di discendenza ebraica a forme di reazione liberali, democratiche e persino di sinistra; Francoforte, peraltro, ha avuto la presenza di una forte borghesia ebraica, e i rappresentanti della Scuola di Francoforte erano tutti membri della borghesia ebraica di sinistra e liberale. Bisognerebbe rammentare, infine, anche la corrispondenza di un processo molto doloroso di reazione intellettuale borghese-

umanistica sia verso il pericolo fascista che per l'inizio del processo di transizione dal capitalismo al socialismo (Rivoluzione d'Ottobre del 1917). Di fatto, anche queste forze reagirono alla presenza borghese. Quindi non solo i reazionari e le forme fasciste del tardo-borghese hanno creato l'immagine dell'uomo, ma anche i fronti fluttuanti del versante democratico-borghese (anche se la Scuola di Francoforte ha criticato la democrazia borghese, fornendo una critica ambigua apologetica, mediata anche dalla critica del socialismo). È quest'ultima corrente che cerca la propria immagine umana, anch'essa protetta dalla tradizione ideologica. E questo è ciò che rende la Scuola di Francoforte ambigua nei riferimenti al proprio limite ideologico. La imminente crisi profonda deve essere risolta soltanto con il ricorso al periodo classico borghese del pensiero e della poesia. Così la Scuola di Francoforte è sempre più rivolta all'eredità borghese umanistica, in filosofia, e, in particolare essa trova Georg Wilhelm Friedrich Hegel, che, in quanto fonte essenziale del marxismo, si erge e si erge in particolare al centro della lotta di classe ideologica. È già certo che una tale svolta verso la filosofia e anche nei confronti della musica classica è stata distorta nella moda tardo-borghese, determinata dal neo-hegelismo. La lotta contro Hegel nella forma della sua nuova falsificazione hegeliana è solitamente una lotta contro Marx. Ciò vale anche per l'interpretazione hegeliana. Il turno di una eredità borghese umanista significava la presenza di parte di tali forze democratiche e borghesi nel senso di poter defilarsi sia contro il fascismo e contro marxismo leninismo. Ancor più: La realizzazione di un tale programma sarebbe stato anche quello di agire nel senso di egemonia democratica borghese all'interno della lotta antifascista del movimento operaio e l'umanesimo civile, se fosse possibile incorporare il "marxismo" di questa corrente ideologica-politica della democrazia borghese.

Anche alla luce di una rilettura moderna di dibattiti storici su uno degli sviluppi più importanti della storia delle idee del secolo precedente (Cfr. Judith T. Marcus e Zoltán Tar, 1988; I, II) va detto che il tentativo della Scuola di Francoforte di venire a capo di forti risonanze che derivano dalla interiorizzazione della filosofia hegeliana

si concretizza nell'originario impulso critico della teoria di Karl Marx, che i membri considerano essere il derivato diretto dell'idealismo in rapporto alla scoperta di fondamentali assunti della concezione materialistica della storia. L'espressione più chiara di queste idee si trova nel libro di Herbert Marcuse *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory* pubblicato in inglese nel 1941, per cui si può indicare questa opera come un sicuro riflesso degli interessi maturati su questi temi, anche se la stessa stesura non è un prodotto della prima produzione teorica dei francofortesi, essendo stata scritta dall'autore in epoca di fuga dalla Germania nazista come altri intellettuali dell'Europa centrale. Andrebbe sempre tenuto presente che anche se emigrati dal fascismo Adorno e Horkheimer tornarono in patria, mentre Eric Fromm, lo stesso Marcuse, Leo Lowenthal e Friedrich Pollock sono invece rimasti negli Stati Uniti. Walter Benjamin è morto nel 1940. Scriveva Marcuse nella breve Prefazione al suo libro del marzo 1941 titolata presso l'Institut of Social Research di New York: "Hegel's critical and rational standards, and especially his dialectics, had to come into conflict with the prevailing social reality. For this reason, his system could well be called a *negative philosophy*, the name given to it by its contemporary opponents. To counteract its destructive tendencies, a *positive philosophy* which undertook to subordinate reason to the authority of established fact. The struggle that developed between the negative and positive philosophy offers, as we have attempted to show in the second part of this book, many clues for understanding the rise of modern social theory in Europe" (Herbert Marcuse, 1955, p. vii). Il tema del fascismo avrebbe comunque inciso sul destino della filosofia di Hegel, come si legge di seguito nella strutturazione del testo. Marcuse vuole dimostare sin dall'inizio che: "The content of a truly philosophical work does not remain unchanged with time. If its concepts have an essential bearing upon the aims and interests of men, a fundamental change in the historical situation will make them see its teachings in a new light. In our time, the rise of Fascism calls for a reinterpretation of Hegel's philosophy. We hope that analysis offered here will demonstrate that Hegel's basic concepts are hostile to the tendencies that have led into

Fascism theory and practice” (*Ibidem*). Come strutturazione, nella prima parte il volume propone una dettagliata esposizione della filosofia hegeliana, che mira a mettere in luce quegli aspetti delle idee di Hegel che lo avvicinano a posteriori sviluppi del pensiero europeo, e in particolare alla teoria di Marx. La seconda segue le due linee antagoniste della filosofia negativa e positiva, successive a Hegel. L’una, che rappresenta lo sviluppo del principio dialettico hegeliano, si incarna in Marx, l’altra nella sociologia francese e tedesca.

L’autore anticipava un rimando alla ricerca della ragione di indicare il carattere negativo della realtà, facendo coincidere ciò con la libertà del soggetto di ottenere questa negazione e, in contrasto alle idee del positivismo di rilevare la realtà in modo acritico. Marcuse spronava l’emergere del carattere storico della stessa ragione, laddove quest’ultima si mostrava in rapporto negativo con il reale, così da evidenziare anche il modo in cui questa realtà poteva mostrarsi storicamente. L’aspetto critico di opposizione all’ordine precostituito, veniva comunque messo in evidenza come elemento fondamentale della filosofia di Hegel. Tuttavia in Hegel la critica tenderebbe a trasformarsi in una misura apologetica della/nella realtà, in quanto egli vede lo Stato prussiano del suo tempo come l’esempio di una completa relazionamento della ragione, mentre il sostanziale impulso critico della sua filosofia sarà ripreso e condizionato da Marx. Passando alle categorie economiche dall’esame di quelle idealistiche Marx mostrerà i limiti della società capitalistica, cioè potrà evidenziare l’irrazionalità di questa dinanzi alla razionalità sostanziale del processo storico concreto. Riprendendo Hegel e il suo concetto di totalità, egli mostra le ambivalenze della società del capitalismo moderno tra i suoi contemporanei, soprattutto in rapporto alla comparsa del proletariato, laddove i proletari non potranno a causa della loro posizione economica, realizzarsi liberamente. La presa d’atto teorica costituisce la base della critica tanto cara agli autori della Scuola di Francoforte la quale si scaglia contro il positivismo, la filosofia che si attiene alla realtà dei fatti verificabili empiricamente e che espunge la dialettica, contraddicendo se stessa e coloro che hanno steso la fiducia nelle sue prestazioni epistemologiche. Tale critica si muove

quasi contemporaneamente a quella mossa contro la deriva neopositivistica segnalata dai filosofi della scienza e ripresa nel secondo *Methodenstreit*, come già visto all'inizio di questo libro.

In particolare, Marcuse individua nel suo testo il pensiero di Hegel come una parte effettiva dell'eredità lasciata dal concetto illuministico della ragione e della Rivoluzione francese del 1789. Per lui: "La ragione presuppone – sempre, *n.d.a.* – la libertà, il potere di agire secondo la conoscenza della verità, il potere di plasmare la realtà in linea con la sua potenzialità" (Herbert Marcuse, 1941, p. 9 – traduzione mia). Marcuse nota inoltre come "Hegel ha visto che il risultato della Rivoluzione francese non era la realizzazione della libertà, ma l'istituzione di un nuovo dispotismo" (Herbert Marcuse, 1941, p. 91 – traduzione mia). Egli affronta i temi fondamentali della *Fenomenologia dello Spirito*, la quale si muove dalla consapevolezza sensoriale attraverso la ragione e la conoscenza assoluta, essendo essa stessa il mondo della/nella realtà, che non è certamente come appare, ma come è compreso dalla filosofia. Per Hegel: "La conoscenza ha inizio quando la filosofia distrugge l'esperienza quotidiana di vita (...) e quest'ultimo è solamente il punto di partenza della ricerca della verità" (Herbert Marcuse, 1941, p. 103 – traduzione mia). In questo senso, Marcuse identifica la propria visione con la critica specificatamente hegeliana della/nella esperienza del senso comune, esponendosi anche ad una discussione polemica nei confronti del suo "idealismo mistico", così e come venne rivendicato da teorici marxisti più accreditati negli anni '60 e '70 del secolo XX. L'interpretazione di Marcuse di Hegel contiene inoltre un concetto radicale del soggetto; va detto che la prima delle tre sezioni della *Fenomenologia* sono una critica al positivismo e, ancor più, alla reificazione, per cui questo sarebbe il caso in cui può emergere che tra il senso comune e il pensiero scientifico tradizionale uno studio "non centrato sull'oggetto", laddove esiste una "verità che non riguarda essenzialmente il soggetto vivente" (Herbert Marcuse, 1941, p. 112 e sg. – traduzione mia). Di fatto, va riscontrato che l'idealismo di Hegel tenderebbe a superare sia la storia che la soggettività, in quanto: "il pensiero puro sembra di nuovo inghiottire la libertà vivente" (Herbert Marcuse,

1941, p. 120 – traduzione mia). Inoltre Marcuse tratta nel suo libro della *Scienza della Logica* e discute la famosa sezione iniziale, la cui trattazione venne trattata da Lukacs di *Storia e coscienza di classe* (1923), nel momento in cui si poteva affermare che la sezione poteva contenere tutta la sua filosofia; peraltro, tale sezione era fondamentale anche per Jean Paul Sartre, il cui *Essere e Nulla* apparve solo due anni dopo *Ragione e Rivoluzione*. In ultimo egli si occupa della filosofia politica e della filosofia della storia.

L'autore affronta anche il tema delle basi della teoria dialettica della società, nella misura in cui si possono trovare delle parti incongruenti, almeno rispetto alla trattazione hegeliana dei concetti filosofici contrapposta alle categorie sociali ed economiche elaborate da Marx. La peculiarità della trattazione di Marcuse sposta il discorso sull'origine della visione irrazionalistica posta in essere dall'esistenza del proletariato, nel momento stesso in cui tutta la società razionale di Hegel viene sottoposta a critica. "Il proletariato ha origine nel processo del lavoro ed è l'effettivo esecutore o soggetto del lavoro in tale società. Il lavoro, tuttavia, come dimostrò lo stesso Hegel, determina l'essenza dell'uomo e la forma sociale assunta da tale essenza. Se, dunque, l'esistenza del proletariato testimonia "il totale perdersi dell'uomo" e tale perdersi è il risultato della forma di lavoro su cui è basata la società civile, la società è viziata nella sua totalità e il proletariato esprime una totale negatività; la "sofferenza universale" e l'"ingiustizia universale" – come sostenne Marx, *n.d.a.* -. La realtà della ragione, del diritto e della libertà diviene dunque realtà della falsità, dell'ingiustizia e della schiavitù. L'esistenza del proletariato fornisce una testimonianza vivente del fatto che la verità non è stata realizzata. Proprio la storia e la realtà sociale "negano" dunque la filosofia, La critica della società non può essere attuata dalla filosofia, ma diviene il compito dell'azione sociale e storica" (Herbert Marcuse, 1968, p. 293).

In una avvertenza finale del 1954 in *Reason and Revolution* egli scriveva: "L'idea del proletariato, come negazione assoluta della società capitalista, consolida in *un solo* concetto il rapporto storico tra al realizzazione della libertà e le sue enormi pregiudiziali. Nel senso

rigoroso, la liberazione *presuppone* la libertà: può essere realizzata solo se è l'opera di individui liberi e se è da loro affrontata. Individui liberi dai bisogni, dagli interessi della dominazione e dall'oppressione". E tale avvertenza termina con le affermazioni seguenti: "L'idea di un'altra forma di ragione e di libertà così e come era stata considerata sia dall'idealismo sia dal materialismo dialettico, appare di nuovo come una utopia; ma il trionfo delle forse repressive che sono di ostacolo al progresso non diminuisce la verità di questa utopia. La mobilitazione totale della società contro la liberazione definitiva dell'individuo, che costituisce il contenuto storico del periodo attuale, mostra fino a che punto sia reale la possibilità di questa liberazione" (traduzione mia). Andrebbe precisato che il concetto di "possibilità reale di liberazione" indicato da Marcuse, che ricordiamolo è stato allievo di Martin Heidegger, sembrerebbe significare soltanto della possibilità reale in rapporto alle condizioni strettamente economiche e sociali, astrazione fatta della coscienza empirica degli individui e dei gruppi sociali (il proletariato) esistenti all'interno delle società industriali avanzate, in quanto ogni sua opera insiste sul carattere di questa coscienza e non considera affatto le virtuali tendenze al cambiamento e alla liberazione. Egli noterà più avanti, in *Eros e civiltà* (1955) che: "Frustrazioni e risultati della soddisfazione richiesta dalla volontà generale non devono essere necessariamente oscuri ed inumani né la ragione deve essere necessariamente autoritaria. Resta tuttavia il problema di come la civiltà possa produrre, senza che ne sia soffocata, la libertà, quando l'essenza della libertà è diventata un elemento e il nodo stesso dell'apparato psichico. E se non è la causalità chi ha il diritto di stabilire e d'imporre le scale obiettive di valore? Da Platone fino a Rousseau, l'idea di una dittatura pedagogica in mano di chi può essere considerato in possesso della conoscenza del vero bene, costituisce la sola risposta onesta: questa risposta è stata dimenticata. In seguito, il sapere riguardante la creazione d'una esigenza umana per tutti gli uomini non è stato più limitato ad una élite privilegiata, i fatti sono troppo evidenti e la coscienza individuale li comprenderebbe senz'altro, se non fosse metodicamente impedita e distorta" (Herbert Marcuse, 1964, p. 187).

Eros e civiltà si colloca per rappresentare il livello dei rapporti tra le aspirazioni individuali e la società. Scrive Lucien Goldmann in una nota trattazione del pensiero di Marcuse: “Nell’affrontare globalmente i pensatori della Scuola di Francoforte e l’opera di Freud, Marcuse vi ha scoperto il contrasto tra le aspirazioni istintive dell’individuo – libido ed istinto di morte – e l’organizzazione sociale che, per esistere e svilupparsi, suppone la repressione di queste aspirazioni, la frustrazione e la sublimazione nel nome del principio di realtà. Ora, in Freud, questi concetti avevano un carattere, per così dire, essenziale ed, in ogni caso, antistorico. Sociologo e filosofo della cultura, Marcuse vi aggiunge una dimensione storica ma – contrariamente all’esempio di Fromm – non giunge alla radicale opposizione tra i desideri fondamentali e la repressione sociale. Egli comincia con lo stabilire la forma concreta assunta nella società moderna dal principio di realtà – quella del principio di produttività – e con il distinguere la repressione *indispensabile* in un determinato momento della storia per mantenere al massimo razionale l’esistenza della vita sociale, dalla repressione *effettiva* nata dal bisogno di mantenere la struttura repressiva della società realmente esistente. Ne ricava così il concetto di “repressione addizionale” costituita dalla differenza tra la prima e la seconda per dimostrare che l’evoluzione sociale contemporanea limitando al minimo la repressione *necessaria*, grazie all’eccezionale sviluppo delle forze produttive e della produttività) accresce considerevolmente la repressione reale attribuendo alle forze produttive e ai rapporti sociali la struttura repressiva del capitalismo d’organizzazione e della società di consumo. Questa doppia tendenza porta così, come risultato, un notevole aumento della “repressione addizionale” non solo in rapporto alle “possibilità di liberazione” che in primo luogo interessano Marcuse, ma anche in rapporto alle società del passato” (Lucien Goldmann, 1973, p. 224).

La ripresa del pensiero di Marcuse sembrerebbe piena di incertezze e di limiti che sono caratteristiche dell’autore in questione ma che lasciano intravedere una coerenza epistemologica abbastanza evidente, soprattutto per chi si è addestrato a coglierla. La dittatura pedagogica sarebbe la sola delle risposte oneste alle aporie sollevate

da Marcuse, ma essa viene sistematicamente dimenticata e, non arbitrariamente, ma per il fatto che nella società moderna la conoscenza dei fatti è accessibile per tutte le possibilità e per ogni coscienza individuale. Ciò vale soltanto per la coscienza razionale, intelligibile degli individui, non per la loro coscienza empirica che non può comprendere la verità a causa delle forze repressive della società, come si evidenzia sempre nell'opera su ragione e rivoluzione. In tal senso, resterebbe soltanto una dittatura pedagogica dei filosofi, appunto, anche se essa stessa dovrebbe essere soltanto transitoria e temporanea. Così Marcuse approda ad una posizione opposta, ma anche connessa a quella del suo maestro Heidegger. Opposta perché il pensiero di Heidegger era una teoria, conservatrice e reazionaria, delle *élites*, in cui il significato e la coscienza dell'Essere sono riservati al filosofare, al poeta e all'uomo di Stato opposti frontalmente alla massa eterogenea e inautentica, il cui studio sarebbe più pertinente per la sociologia positivista. La teoria costituiva così una giustificazione filosofica della dittatura permanente dei capi e delle *élites*. La filosofia di Marcuse, invece, è progressista sin dall'inizio e critica, profondamente influenzata dalla teoria sociale e dalla tradizione dialettica che viene affermando fermamente la possibilità di una libertà e di una conoscenza universale accessibili a tutti gli uomini e che comporta la soppressione dell'oppressore, dello sfruttamento e del concetto stesso di *élite*, anche se vi è comunque connessa, in quanto contrariamente al monismo di Kant (e di Lukács) che lega in un solo concetto il rapporto storico tra la realizzazione della liberazione e le sue condizioni pregiudiziali, Marcuse giunge ad una sorta di dualismo che ha qualche legame con la filosofia di Heidegger. Ciò si esplicita molto quando si tratta di caratterizzare forme di realtà che assoggettano l'individuo e che obbligano a mostrare come i filosofi trattano i rapporti tra l'oppressione e la libertà, l'esistente e l'ideale, l'empirico e il razionale, il dato e l'utopico, il che obbliga a intendere il dualismo marcusiano in senso demagogico e progressista ma con un indirizzo all'idea di una forza pedagogica che si imponga come struttura di transizione e di passaggio. Ben altro si potrà dire per quello che concerne il mondo sociale del lavoro e il suo riflesso teorico più che empirico.

La realtà del lavoro è assoggettata alla forma alienata della sua esistenza, come notava Marx in un magistrale passo dei suoi *Manoscritti economico-filosofici del 1844* che vale la pena riportare per intero e collegare agli intendimenti della Scuola di Francoforte nonché allo svelamento di ambivalenze e conseguenze che investono direttamente la tenuta sociale dell'individuo alienato. Scriveva Marx, forse rivolgendosi alla modernità: "(...) l'oggetto che il lavoro produce, il prodotto del lavoro, si contrappone ad esso come un essere estraneo, come una potenza indipendente da colui che lo produce. Il prodotto del lavoro è il lavoro che si è fissato in un oggetto, è diventato una cosa, è l'oggettivazione del lavoro. La realizzazione del lavoro è la sua oggettivazione. Questa realizzazione del lavoro appare nello stadio dell'economia privata come un'annullamento dell'operaio, l'oggettivazione appare come perdita ed asservimento dell'oggetto, l'appropriazione come estraneazione, come alienazione (...) tutte queste conseguenze sono implicite nella determinazione che l'operaio si viene a trovare rispetto al prodotto del suo lavoro come rispetto ad un oggetto estraneo (...) il lavoro è esterno all'operaio, cioè non appartiene al suo essere, e quindi nel suo lavoro egli non si afferma, ma si nega, si sente non soddisfatto, ma infelice, non sviluppa una libera energia fisica e spirituale, ma sfinisce il suo corpo e distrugge il suo spirito. Perciò l'operaio solo fuori del lavoro si sente presso di sé; e si sente fuori di sé nel lavoro (...) il suo lavoro quindi non è volontario, ma costretto, è un lavoro forzato. Non è quindi il soddisfacimento di un bisogno, ma soltanto un mezzo per soddisfare bisogni estranei (...) il lavoro, l'attività vitale, la vita produttiva stessa appaiono all'uomo in primo luogo soltanto come un mezzo per soddisfare un bisogno, il bisogno di conservare l'esistenza fisica (...) il rapporto dell'uomo con se stesso è per lui un rapporto oggettivo e reale soltanto attraverso il rapporto che egli ha con gli altri uomini. Se quindi egli sta in rapporto al prodotto del suo lavoro, al suo lavoro oggettivato come in rapporto ad un oggetto estraneo, ostile, potente, indipendente da lui, sta in rapporto ad esso in modo che padrone di questo oggetto è un altro uomo, a lui estraneo, ostile, potente, indipendente da lui. Se si riferisce alla sua propria attività come ad una attività non libera, si riferisce ad essa

come ad un'attività che è al servizio e sotto il dominio, la coercizione e il giogo di un altro uomo”.

Se si tiene presente che per Marx la socialità dell'uomo ha origine nel suo lavoro, la separazione dello stesso dalla soggettività del lavoratore comporta anche la separazione dell'uomo dall'uomo. In questo senso esistono tutta una serie di posizioni ambivalenti. Tutto ciò avviene, non solo in senso che lo scambio assume già le sembianze di un reciproco isolamento, ma nel senso, anche, che la scissione tra lavoro e proprietà fonda, al di sotto della eguaglianza formale, una diseguaglianza sostanziale, che riproduce per Marx, sia pure in una forma nascosta che richiede di essere scoperta, l'antico rapporto di sfruttamento dell'uomo sull'uomo. La figura della produzione consente quindi di vedere come dalla separazione si possa passare alla contraddizione, ossia all'identificazione di ciascun termine separato con l'altro termine, in modo che ciascun termine separato con l'altro termine diventa l'opposto di se stesso e, appunto, hegelianamente si contraddice. In particolare, la determinazione del lavoro assume la sua veste di astrazione e ha una importante conseguenza, che vale a distinguere nettamente la teoria sociale di Marx da ogni altro tipo di teoria economica. La conseguenza è che ciò che il lavoro astratto produce ritiene in sé questo carattere di astrazione: il prodotto, se ha l'aspetto del valore d'uso, è però, rispetto alla natura della società in cui sorge, semplicemente valore, cioè una porzione di una ricchezza essa stessa astratta, che è indifferente ai contenuti di ordine materiale in cui si manifesta.

La versione strutturale del pensiero di Marx ha una valenza quasi naturale sul pensiero di Marcuse, nel senso di una sorta di considerazione “fattuale” del lavoro e della attività umana sociale. In effetti, la versione empirica del lavoro influenza la considerazione marxiana del lavoro come sede dell'alienazione del soggetto, in rapporto anche alla trattazione delle costrizioni alle quali si sottopone il pensiero. Inoltre, va detto che, ad esempio, la trattazione della “filosofia positiva” è un elemento tipico delle altre contraddizioni che attanagliano il pensiero moderno dinanzi alla critica della ragione strumentale e all'affermarsi della dialettica, almeno nel panorama di studi sociologici che si

affermano nel contesto europeo della prima metà del '900. L'opposizione tra l'uso del termine "positivo" nella filosofia nasconde un utilizzo improprio e, non solo secondo Herbert Marcuse. La positivizzazione dell'ambito filosofico rende la ragione debitrice nei confronti del mondo dei dati di fatto e permette l'accettazione del mondo reale così e come esso si presenta e, quindi anche del sistema di idee sottostante. Per non parlare dell'ordine economico o politico, per cui dietro questa discutibile posizione filosofica, si nasconde una visione del mondo sostanzialmente conservatrice. Ciò, secondo Herbert Marcuse, si riversa sulla sociologia, che nasce in Europa proprio con il positivismo e si rivela prigioniera di questa visione schematica della realtà e del mondo per molto tempo, incastrando questa disciplina sociale in una morsa imprescindibile di ambivalenze e limiti oggettivati. Fa notare l'autore: "Comte riassume il contrasto tra la teoria positivista e la filosofia nei seguenti termini: la sociologia positiva deve considerare fatti anzi che illusioni trascendentali, mirare alla conoscenza che serve a qualcosa anzi che all'oziosa contemplazione, alla certezza anzi che al dubbio e all'indecisione, all'organizzazione anzi che alla negazione e alla distruzione. In tutti questi casi, dunque, la nuova sociologia deve rimanere attaccata ai fatti dell'ordine sociale esistente e, sebbene non neghi la necessità di correzioni e miglioramenti, esclude ogni tentativo di rovesciare o negare tale ordine. Ne risulta che l'atteggiamento concettuale della sociologia positiva deve essere apologetico e giustificativo" (Herbert Marcuse, 1968, p. 377).

Per altri versi risulta molto produttivo rammentare alcuni accostamenti che sono stati operati da autori vicini alla Scuola di Francoforte che hanno studiato negli anni successivi le relazioni strutturali tra le dottrine di Comte ed Hegel, tra i quali ricordiamo Oskar Negt (1964), autore ancora vivente, e che hanno evidenziato soprattutto contraddizioni e ambiguità che riguardano la teoria sociale. Il carattere di totalità delle rispettive intenzioni avrebbe saturato il problema dell'esistenza di sistemi di idee simili per concezione, anche se la posizione utopistica sarebbe più stata consona per il fondatore della terminologia sociologica che per la filosofia di Hegel. Un fatto di straordinaria importanza sarebbe quello della avvenuta trattazione

dell'idealismo, avvenimento presente comunque nelle due concezioni della vita e della storia. Infatti, la fondamentale veduta dell'idealismo era stata quella per cui la verità non si appropria all'uomo in funzione esterna ad esso, ma ha l'origine nel processo di interazione tra il pensiero e la realtà, teoria e prassi. "La funzione del pensiero non era semplicemente quella di raccogliere, comprendere, e riordinare i fatti, ma anche quella di contribuire a rendere ciò possibile esplicando un'attività che era dunque *a priori* nei confronti dei fatti (...) Il positivismo respinse questa teoria, e sostituì lentamente al pensiero inteso come libera spontaneità, un pensiero le cui funzioni erano prevalentemente ricettive. Ciò non era solo una questione di epistemologia (...) La filosofia positiva, invece, tendeva a mettere sullo stesso piano lo studio della società e lo studio della natura, così che le scienze naturali, e in particolare la biologia, divennero l'archetipo della teoria sociale" (Herbert Marcuse, 1968, p. 379).

Incide sul processo di trasformazione della dialettica in sociologia la posizione di Lorenz Von Stein, segnalata da Marcuse in concomitanza con il fatto che le opere di Stein fossero conosciute da Marx e Friedrich Engels sin dalla critica mossa nel *Manifesto del Partito Comunista* del 1848. Da storico della Rivoluzione francese e da intenditore delle teorie sociali Von Stein tratta di una tendenza antifilosofica presente nella sociologia, tratta da Comte in virtù di una negazione della filosofia medesima. Von Stein definiva la sua opera come il primo tentativo di stabilire il concetto di società come un concetto indipendente, rielaborando le categorie del naturalismo in rapporto alla dialettica. La stessa divisione della società in classi poteva risultare esemplificativa del movimento storico che veniva indagato sin dalla sua origine. Nell'accennare ad una nuova scienza della società Stein enuncia la legge della dinamica sociale, che si esprime secondo la sua forma generale come lotta della classe dominante per raggiungere a pieno il controllo dello Stato, laddove il processo sociale predominante coincide con il dissidio tra il capitale e il lavoro. Stein, dunque, tratta ciò che rimane dell'egheliismo con il materiale tratto dall'analisi critica della società moderna, nella versione ammissibile dalle interpretazioni degli autori francesi e del positivismo, trattando

quindi la società come composta in classi. Questo sarebbe il dato di fatto, per cui l'ordine sociale si manifesta come l'ordine di classi sociali, nel momento in cui l'intera analisi si sgancia dalla terminologia hegeliana e cede alle tendenze positivistiche e affermative della precedente sociologia.

La risoluzione marcusiana accenna a provocare all'interno della comprensione del positivismo una rottura di natura epistemologica che è in grado di offrire il volto ufficiale della filosofia negativa, mutuata da Hegel e tendente ad una rivalutazione da parte della sociologia di Marx, o meglio, della specificazione che Marx offre del pensiero economico e sociale lungo la critica che egli stesso pone all'idealismo. Questa versione della teoria di Marx esprime la stessa visione pessimistica della società capitalistico-industriale del tempo che verrà messa in luce due anni dopo, cioè nel 1944, nella *Dialettica dell'Illuminismo* da Adorno e Horkheimer, i quali interpretavano il potere economico e politico in una data società come riflesso dell'uso tecnologico del tempo di vita dell'individuo da parte delle categorie legate al lavoro meccanico e spersonalizzante a cui era sottoposto l'uomo. L'Illuminismo aveva rivendicato l'esigenza della libertà individuale che si era presentata alla soglia della società borghese sulla base di una struttura economica concorrenziale e produttiva. Anche la libertà individuale veniva sommersa dalle categorie privilegiate economicamente, in modo che la stessa libertà individuale potesse risultare una mera finzione. L'Illuminismo aveva liberato l'uomo dal mito, influenzando però sulla sua chiusura tra le morsa di una logica formale immutabile collegata alla logica meccanicistica e disumanizzante dell'economia capitalista. Così, il paradosso dell'Illuminismo era ascrivibile al fatto che esso era venuto meno al compito di liberare il soggetto. La manipolazione del soggetto è quindi una caratteristica certa della società dei consumi capitalistici, limitando la critica e le capacità di reazione dei singoli o del collettivo sociale. I proletari, ad esempio, non potranno realizzarsi liberamente, in maniera che l'esistenza del proletariato stesso contraddice la pretesa realtà della ragione, poiché ci presenta un'intera classe che dà prova proprio della negazione della ragione. "Il destino del proletariato

non è la realizzazione delle potenzialità umane, ma il contrario” (Herbert Marcuse, 1968, p. 293).

Trattando anche della teoria critica potremo sostenere l'avvenuta maturazione di intendimenti che si rifanno alla filosofia della vita, soprattutto in una fase iniziale del loro sviluppo. È sicuramente di un certo interesse compiere una ricognizione su questi tratti fondamentali del carattere sociale e intellettuale della Scuola. Il programma della teoria critica si instaura nei saggi principali dove si discute sul presente, che inizia a riscattare le idee di Max Horkheimer e Theodor W. Adorno sulla *dialettica illuminista*. Va dichiarato subito che le diverse filosofie tarde di Horkheimer e Adorno hanno un legame con l'inizio della teoria critica: l'inizio e la fine della Scuola di Francoforte erano comprese insieme all'inizio e alla “fine” filosofica della teoria critica. La *Dialettica dell'Illuminismo*, come già visto, stabilisce nel suo ‘interno’ che i processi scientifici messi in movimento dall'Illuminismo – specialmente con l'aiuto della scienza esatta – si trasformano in positivismo, il quale lascia il mondo automatizzato, acritico e quindi si accentua fino ad una precondizione per il terrore e la tirannia. Scriveranno infatti gli autori: “Il nostro lavoro si basa su un'aporia: non abbiamo dubbi che la libertà nella società del pensiero illuminante sia inseparabile da alcune considerazioni di partenza. Ma l'Illuminismo si distrugge da solo”. La teoria nel senso tradizionale, poiché è viva ovunque nel funzionamento della disciplina, organizza l'esperienza sulla base delle domande che sorgono con la riproduzione della vita nella società contemporanea. Questo metodo è positivistico e si basa sulla separazione del soggetto dall'oggetto, per cui i risultati della scienza sono poi utilizzabili per quante più occasioni possibili. L'emergere dei problemi, gli scopi a cui la scienza è applicata, sono qui semplicemente ‘esterni’ – significativo il fatto che questa descrizione fosse stilizzata del positivismo nell'ultima grande opera di Adorno, contro il “Neopositivsten”. Di fatto, la teoria critica nei primi anni Trenta del XX secolo era rappresentabile con un programma che dichiarò la società fascista totalmente negativa. Questo programma, che allo stesso tempo era diretto contro le ontologie tradizionali, era rivoluzionario, ma non è riuscito a realizzare

questo sino in fondo, come vedremo gradualmente nel testo. Una dialettica materialistica avrebbe dovuto analizzare empiricamente le forze sociali reali in modo completo. Ma il rapporto tra la teoria critica e l'empirismo è rimasto episodico – come nello studio della “personalità autoritaria”. Le giuste critiche cieche e scienze naturali, che non guardano alle conseguenze dei loro risultati, si solidificano schematicamente in un termine generico di positivismo. In tal modo, uno schema viene imposto alle scienze positive che non rendono giustizia al processo metodologico della cognizione in scienze esatte come la fisica o la chimica. Lo schema strutturale dell'antipositivismo stesso diventa positivistico.

È abbastanza coerente, almeno da un certo versante di osservazione, il fatto che l'inizio della *Critical Theory* – il programma contro la filosofia e la pratica totalitarie – giunga al termine nella dialettica negativa rassegnata. Hegelianamente, la dialettica è rigettata su se stessa e perde la sua relazione con la società globalmente incompresa ma non più analizzata individualmente. Ciò apre la possibilità del realismo concettuale hegeliano di Adorno e della teologia naturale di Max Horkheimer. Nella sua lotta contro i sistemi ostili, la teoria critica forse ignora la connessione inconscia con i suoi oppositori: la decadenza ontologica di Martin Heidegger della metafisica Occidentale non è solo linguisticamente simile alla società di classe in declino, sempre più alienante. D'altra parte, il metodo della dialettica negativa, che riconosce la verità solo come ambito destrutturato e non vuole vedere la negazione della negazione come conferma di una posizione corretta, non è solo formalmente correlato al metodo di tentativi ed errori di Hans Albert e Popper; una teoria critica dovrebbe quindi scoprire questa connessione, ripensarla sulla base delle scienze empiriche e trarne conclusioni organizzative. Ciò varrebbe ovviamente per il presente. Allo stesso tempo, lo scontro approfondito di Adorno con il movimento studentesco del 1968 e l'allontanamento di Horkheimer mostrano la mancanza teorica di questa teoria critica. In pratica, in una filosofia in cui l'empirismo non viene elaborato in un unico modo scientifico, le conseguenze pratiche e organizzative della teoria vengono finalmente eliminate. Ma questo significa che

le dispute della Scuola di Francoforte, che sono tornate alla luce, ad esempio, nella disputa sulla successione di Adorno e la nomina di Leszek Kolakowski, non sono casuali, ma significano che la fine della Scuola di Francoforte, che si basa su una teoria critica pratica, non deve significare la fine di una teoria critica della società, che cambia la pratica pianificata e continua a fare proseliti.

Per quel che concerne il pensiero di Marcuse dell'origine andrebbe segnalata comunque la sua propensione all'esame dei rapporti tra filosofia e teoria critica, riportati ad esempio nel saggio *Philosophie und kritische Theorie*, pubblicato nel 1937 sulla "Zeitschrift für Sozialforschung" (anno IV, n. 3, Parigi). In questo scritto l'autore esamina le ambivalenze della teoria, là dove la filosofia appare come qualcosa di più in forza dell'esigenza di totalità e si vuole spiegare l'intera realtà umana e il suo mondo costituito sulla base dell'essere sociale. Ciò conduce in maniera quasi inevitabile alla considerazione delle connessioni esistenti tra teoria critica e materialismo. Scrive Marcuse: "Questo non significa che essa in tal modo si contrapponga come sistema filosofico ad altri sistemi filosofici. La teoria della società è un sistema economico, non filosofico. Soprattutto due momenti congiungono il materialismo con la giusta teoria della società: la preoccupazione per la felicità dell'uomo e la convinzione che questa felicità può essere raggiunta soltanto per mezzo di un cambiamento delle condizioni materiali di esistenza (...) Quando la ragione, appunto come organizzazione razionale dell'umanità, sarà stata realizzata, allora anche la filosofia sarà superflua. Poiché la filosofia, nella misura in cui era qualcosa di più di un mestiere o di una disciplina all'interno di una data divisione del lavoro, è finora vissuta proprio del fatto che la ragione non era ancora realtà" (Herbert Marcuse, 1969, p. 88). È importante per Marcuse sottolineare il rapporto tra libertà e necessità, come liberazione dalla filosofia solo idealistica, quando quest'ultima dipende dalla ragione e si manifestano realtà autentiche. Ora, la costruzione filosofica della ragione viene cancellata dalla creazione della società razionale, per cui: "L'ideale della filosofia, il mondo migliore ed il vero essere, sfocia nel fine pratico dell'umanità in lotta e riceve così anche un contenuto umano" (Herbert Marcuse,

1969, p. 94). In concreto, “La teoria critica si mette a confronto con la filosofia, perché è interessata al contenuto di verità dei concetti e problemi filosofici, e parte dal presupposto che in essi sia realmente contenuta una verità” ((Herbert Marcuse, 1969, p. 98). Questa dimensione si oppone a quella varata dalla sociologia della conoscenza, la quale tenderebbe a cogliere le non verità della filosofia passata, mostrando anche l’avverarsi di contrappunti della/nella formulazione della teoria critica, la quale dovrà commisurarsi con il passato in funzione del futuro. “Il rispecchiamento che la realtà futura ha trovato nella filosofia passata mette in luce degli stati di cose che vanno al di là della situazione anacronistica. Perciò la teoria critica è ancora legata a queste verità. Essi vi appaiono come una presa di coscienza delle possibilità a cui è giunta, nel suo maturarsi, la stessa situazione storica, e sono conservate nei concetti economici e politici della teoria critica” (Cfr. Herbert Marcuse, 1969, p. 108).

Forti ambivalenze della teoria si registrarono dunque al cospetto della considerazione di esiti che provenivano dalla società civile ma anche dalla rappresnetazione del marxismo della/nella realtà storica e sociale contemporanea agli autori in questione. L’indipendenza del pensiero di Adorno rispetto a tutti gli altri, non nega affatto di aver avuto un collegamento diretto con l’istituzione che lo ha protetto sin dall’inizio in un momento dato per cui si formava l’Institut für Sozialforschung, generalmente conosciuto come la Scuola di Francoforte. L’origine di questa istituzione a livello teorico aveva, in particolare, una confluenza di pensatori che avrebbero dato molta flessibilità di interessi culturali e scientifici, ma allo stesso tempo proponeva un certo orientamento per configurare interessi validi nel campo della critica alla filosofia Occidentale. Proprio come si è descritto tra gli studiosi della Scuola di Francoforte, questo era gestito nell’organizzazione da Felix Weil, che aveva iniziato a sostenere diverse attività radicali in Germania, tra cui vanno annoverate la prima settimana di studi per i marxisti, che fu coniata nel 1922, dove si incontrarono, tra gli altri Karl Korsch e György Lukács. Ha fatto seguito una seconda settimana, che di per sé non prosperò molto, ma servì per costituire la base per la successiva creazione di un gruppo

di studio particolare. L'Istituto che è stato ufficialmente costituito nel febbraio 1923 e inaugurato con le proprie strutture nel giugno del 1924, ha attirato pensatori che avevano avuto una forte influenza nella concezione del marxismo eterodosso, come lo erano in precedenza Korsch e Lukács oltre a Ernst Bloch, ma la sua influenza si sentirà più tardi quando il secondo sarà alla direzione dell'Istituto. Possiamo trovare un esempio di questa caratterizzazione teorica, nel caso di Lukács, Korsch e Bloch, cioè di un ingrediente aggiuntivo che spiegherebbe il fatto di essere convergenti nella città tedesca di Heidelberg in un momento particolarmente fertile del pensiero tedesco. Il contatto con importanti pensatori come Max Weber, Georg Simmel, Ernst Troeltsch, Wilhelm Dilthey, tra molti altri, ha segnato comunque il rinnovo del marxismo teorico. Il rinnovamento avvenne allora attraverso lo scontro tra marxismo, da un lato, e il kantismo, lo storicismo, hegelismo e freudanesimo, dall'altro. Ma di tutte queste correnti, quella che ha agito lungo un versante decisivo era l'hegelismo; infatti, con il recupero teorico della dialettica hegeliana stigmatizzata dal riformismo della socialdemocrazia gli orizzonti inaspettati furono aperti alla nuova comprensione storica del marxismo.

La specificità dei rapporti tra autori marxisti entra a pieno diritto nella ricostruzione di eventi che si mostrano fondanti per un certo discorso culturale e intellettuale, così e come certe rivendicazioni teoriche, appaiono esemplificative della produzione di un certo periodo di tempo. Sotto queste premesse, si potrà dire che la versione eterodossa del marxismo teorico che sta per impatto in larga misura sulla prossima generazione della Scuola di Francoforte, troverà in Adorno il suo interprete maggiore, anche in riflesso della demarcazione sottile che esisteva tra la sua sociologia e la futura dialettica negativa. E ciò si è voluto mostrare nel capitolo precedente. Ma, andrebbe notato che, ad esempio, gli scritti di Lukács hanno lasciato il segno sulla filosofia di Adorno e, proprio rispetto a quella concezione eterodossa che sembra avere i suoi principi anche nell'influenza che Lukács ha sviluppato su Ernst Bloch. In sostanza, come è stato notato da autori più moderni, la relazione oggetto-soggetto del pensiero di Hegel così e come si è costituita potrebbe ben rappresentare il punto di raccordo attorno

al quale ruotano i contatti e le affinità reciproche ed elettive di Bloch e del giovane Lukács. Più tardi è anche possibile menzionare il fatto che mostra Bloch in procinto di trattare la sua relazione con Lukács, dove il primo riconosce che la sua relazione sempre con il filosofo ungherese si concretizza in un insegnamento reciproco, dal momento che Lukács ha reso note a Bloch le proposte di Søren Aabye Kierkegaard e Bloch, invece ha fatto conoscere Hegel più profondamente. Da parte sua, Lukács pensava che Bloch avesse una influenza particolare su di lui perché gli mostrò, con il suo esempio, che era possibile non sottrarsi alla tradizione classica, compresa la caratterizzazione teorica che l'avrebbe evidenziata. È possibile aggiungere che Lukács si costituì in rapporto alla critica sviluppata verso il neo-kantismo ma poi ha trovato in Bloch un uomo che poteva filosofare come se l'intera filosofia di quello epoca (neokantismo, fenomenologia, etc.) non esistesse, almeno in rapporto a certe ambivalenze di principio suscitate all'interno del marxismo. Queste ambivalenze permangono nella memoria Occidentale e nello sviluppo della teorizzazione marxista, caratterizzando i momenti successivi della Scuola.

Sebbene sia stata introdotta negli scritti di Lukács una conoscenza di Adorno per Hegel, la sua amicizia con Bloch e Walter Benjamin l'ha consolidata. Per quel che concerne Ernst Bloch, è noto che i suoi studi hegeliani erano basati direttamente sugli scritti di questo autore, in modo da rispecchiare il fatto per cui lo stesso Bloch aveva studiato e lavorato all'edizione classica del 1832-1845 delle opere di Hegel sin dai suoi anni di studio al Gymnasium di Ludwigshafen (1902). Un esempio di chiara comprensione di pensiero hegeliano, prodotto del lavoro di Bloch appare nei suoi scritti posteriori, da cui possiamo evidenziare la comprensione della dialettica, alla quale si riferiscono più o meno direttamente approcci hegeliani precedenti. Particolarmente in relazione alla dialettica Bloch sostiene: "Nel mondo fatto dall'uomo, la propria dialettica è una relazione soggetto-oggetto, e nient'altro: una soggettività che funziona e quella che va sempre di nuovo e si sforza di rompere per oggettivazione e obiettività (...) Alla fine, quella soggettività è sempre presente al soggetto bisognoso che ritrova se stesso e la sua opera oggettivata in

un adeguato momento; egli è l'animatore delle contraddizioni che sorgono nella storia, il motore intensivo che sotto gli effetti della natura inadeguata le forme di esistenza hanno raggiunto ogni volta al proprio livello e che si avvia e si attiva in modo rivoluzionario verso la contraddizione che è nella cosa stessa e che consiste di inadeguato tra il contenuto soggettivo e la totalità (...) se il bisogno insoddisfatto è l'incentivo e il fulcro del movimento dialettico della materia, è il tutto del tutto non esistente al momento quello – basato sul contenuto stesso ancora non presente – costituisce per quel movimento il fine che dà coesione”. (Ernst Bloch, 1982, pp. 474-475). L'approccio del materialismo filosofico consiste nella esaltazione del suo sviluppo teorico, in modo che quest'ultimo risulti inseparabile da una filosofia che è stata ricavata empiricamente nella prassi storico-concreta. Il movente di questa assunzione teorica generale è sottolineato nella opposizione del marxismo e alla difesa della sua origine dal punto di vista intellettuale e scientifico. A riguardo si può intendere il nesso tra la teoria materialistica e le implicazioni a questa collegate in rapporto alla speculazione; questioni queste che concernono l'intenzione di ripercorrere i passi compiuti da Marx e da Korsch, in particolare, nel suo scritto del 1930 *Marxismus und Philosophie*, ripreso a ragion veduta nella monografia sul filosofo tedesco di Bloch *Über Karl Marx* (1968). E va anche considerato proprio l'apporto di Karl Korsch quando questi scrive: “Se così i due orientamenti dell'interpretazione filosofica del marxismo hanno condotto al risultato di accoppiare la teoria materialistica di Marx con un sistema filosofico, sussiste però fra di loro ancora un'importante differenza storica e teorica: la riduzione filosofica di Marx a Spinoza riannoda il marxismo a una filosofia protoborghese, che ancora ignora il posteriore contrasto di borghesia e proletariato e contiene in sé, accanto alla futura filosofia idealistica, anche i semi del futuro modo di pensare materialistico. Al contrario, quei moderni improvvisatori filosofici che vogliono riempire i presunti vuoti esistenti nel sistema marxiano con qualche filosofia non materialistica (kantismo, machismo, dietzgenismo ecc.), disconoscono tutta la situazione storica e teorica in questione” (Karl Korsch, 1969, 1972, p. 185).

Di fatto, l'orientamento marxiano sussume in se stesso le implicazioni che riguardano in ogni caso la filosofia speculativa, così e come recepito dagli autori della Scuola di Francoforte nei vari momenti della loro parabola intellettuale rivolta alla figura di Karl Marx nonché da autori che hanno circondato gli approdi della teoria e le implicazioni sociologiche e culturali di quest'ultima. In questo senso sono potute nascere delle ambivalenze che hanno attorniato i teorici proprio mentre questi si distaccavano dalla filosofia. Ad esempio, la dialettica e le sue proiezioni future, inserite nel campo della ricerca, sono le premesse che autori come Bloch configurano dalle letture di Hegel, e quindi stabiliscono una delle influenze riguardo al pensiero marxista e, all'interno di esso, sulla teoria critica. Con questa prospettiva, Bloch è imparentato con Walter Benjamin, Theodor W. Adorno, Bertolt Brecht e la Simone Adolphine Weill, avendo una distanza assai più prudente dalle loro implicazioni teoriche fondamentali. Inoltre, va ricordato che determinate circostanze hanno impedito una vera e propria ricaduta teorica su posizioni già sorpassate dal tempo in rapporto a discussioni remote che si sono formate contro le diverse correnti della filosofia idealistica, in modo da estrinsecare anche delle motivazioni politiche praticate all'interno dello schieramento materialistico da parte di autori come Friedrich Engels, Georgij Valentinovič Plechanov e lo stesso Lenin. La critica, secondo Ernst Bloch, diventa una critica socioculturale, mentre la filosofia è sempre militante. Incentrato sul riflesso del lavoro come categoria mediatrice della relazione soggetto-oggetto, nella novità marxiana della relazione teoria-prassi, sempre presente nel suo pensiero, l'approccio di Adorno a Hegel, si compie invece attraverso la relazione con Bloch, nel riferimento alle opere classiche di Hegel e riguardo alla critica militante dello stesso autore. Per quanto riguarda Benjamin, egli è uno di quelli che hanno influenzato per qualche tempo e coerentemente Adorno, come sostengono molti studiosi della Scuola di Francoforte (Cfr. Susan Buck-Morss, 1979, p. 30). L'abilità di Benjamin di analizzare i dettagli concreti della teoria ma carenti di definizione ha plasmato la realtà e ha liberato un senso della trascendenza, senza abbandonare in alcun modo il significato del mondo empirico.

Come è noto, nel 1928 Adorno incontrò Benjamin a Francoforte e da lì si potrebbe vedere l'influenza di questo fatto sulla stessa formazione di Adorno, dato che i suoi scritti 'di periodo' portavano il segno distintivo di una lingua che era, appunto, quella di Benjamin. Per Benjamin, la parabola del marxismo andava difesa nelle sue diverse sfaccettature, nell'attività cognitiva per la comprensione dell'evoluzione sociale, e questo è ciò che lo contraddistingue rispetto alle altre concezioni. Quindi possiamo trovare le proposizioni di Benjamin che riguardano il materialismo filosofico come quelle in cui si affermava che lo storicismo culmina precisamente nella storia universale. Dal punto di vista metodico, la storiografia per il materialista differisce dalla storia universale. Quest'ultima manca di una struttura teorica. La sua procedura è quella dell'aggiunta: fornisce una massa di fatti per riempire il tempo vuoto. Invece, nella fondazione della storiografia materialistica ci sarebbe un principio costruttivo. Quando il pensiero non appartiene solo al movimento di idee e si ferma improvvisamente in una costellazione carica di tensioni e di ambivalenze, esso svela davvero una costellazione che si cristallizza in una monade. Il materialista storico affronta così un oggetto storico solo quando è presentato come monade. In questa struttura egli riconosce il segno di un arresto messianico dell'evento o, in altre parole, di una possibilità rivoluzionaria che implicherebbe la lotta per il passato oppresso. È di un certo interesse notare che tra gli autori che circondano la Scuola sono presenti dei momenti dove le tensioni intellettuali si cristallizzano a formare degli stimolanti punti di vista per la riflessione finale. Ciò, in prevalenza, accade se si confrontano dei quesiti che sorgono attorno al marxismo, appunto, come si sta cercando di dimostrare. In questo senso, peraltro, andrebbero colte le differenziazioni e i limiti del discorso intellettuale che ruota attorno all'influenza di Benjamin che è stata decisiva nel pensiero di Adorno, laddove questi non accettava che l'intellettuale lasciasse insoluti certi momenti di riflessione teorica, nel momento in cui la svolta di Adorno verso il marxismo, aveva determinato assieme alle carriere di Lukács e di altri intellettuali, un chiarimento per quei comunisti che, in realtà, avevano chiarito la loro indipendenza intellettuale che

Adorno, in particolare, non considerava solo essenziale per il pensiero critico, ma pienamente compatibile con la sua teoria marxista. Il fatto stesso di adottare il metodo materialistico per indurre una consapevolezza e una presa di posizione del pensiero, determinò nel caso di Benjamin un rafforzamento della sua militanza a metà degli anni '30 del secolo XX, nel momento in cui si notava in modo innegabile l'influenza di un altro rapporto significativo che Adorno ha avuto con Max Horkheimer. Al di là del dato intellettuale, la sua amicizia con Horkheimer, è alquanto remota, sin da quando i due erano compagni di classe a Francoforte, sino al momento in cui le relazioni ebbero il sopravvento in funzione della adesione all'Istituto per la ricerca sociale, dove i due ebbero una partecipazione eccezionale.

Come riferisce Martin Jay nel suo classico studio (Cfr. Martin Jay, 1973, p. 120 e sg), in molti casi di produzione intellettuale, Adorno mostra il suo avvicinamento alle idee di Horkheimer anche se i due non hanno sottoscritto una collaborazione fino agli anni '40 del secolo XX. C'è comunque grande consenso tra gli studiosi del pensiero della Scuola di Francoforte, i quali affermano che la teoria critica, sebbene sia stata proposta da Horkheimer, è un contributo generale di tutti i membri di quella compagine di studiosi; infatti, per avere una idea sulla promettente collaborazione tra i membri dell'Istituto, si potrebbe risalire alla formulazione dello stesso Adorno, in particolare quando certi resoconti sono stati prodotti congiuntamente all'allora direttore dell'Istituto. C'erano vari scritti, dove si poteva notare una sorta di collaborazione congiunta e un certo tipo di novità per la comprensione e l'interpretazione di fenomeni sociali. Ambivalenze e limiti sono quindi presenti fin dall'inizio della avventura dell'Istituto, così e come testimoniano alcuni tratti della *Dialettica dell'Illuminismo*. Gli autori, come è noto, descrivono il loro interesse per la seguente idea e/o formulazione teoretica: l'illuminazione dovrebbe diventare consapevole di se stessa, se non vuole che gli uomini siano completamente traditi. Non si tratta di preservare il passato ma invece di stare per realizzare le loro speranze effettive. In queste idee principali, la stretta relazione di lavoro tra il filosofo Adorno e Horkheimer, mostrerebbe la loro collaborazione e il riconoscimento di questi

presupposti teoretici. Stante il fatto per cui ognuno degli autori aveva già pubblicato con il suo nome le opere corrispondenti, si evidenzia la collaborazione reciproca, laddove Horkheimer e Adorno seppero veramente imprimere una direzione ai loro pensieri che ha necessariamente portato alla implementazione teorica. Per questo motivo, alcuni dei ragionamenti che hanno dato origine alla formula della cosiddetta teoria critica sono riscontrabili in questa precisa unione di intenti. Entrambi gli autori devono corrispondere al loro interesse e ai loro limiti, cioè costruire una teoria nel senso di sapere specificare il modo in cui essa si caratterizza entro la divisione sociale del lavoro, nel momento in cui lo scienziato deve anche classificare i fatti in categorie concettuali e sistemarli in modo tale, che lui stesso, possa usarli in un più ampio campo possibile. All'interno della scienza, l'esperimento ha sempre il senso di verificare i fatti in modo particolarmente adatto alla situazione corrispondente alla teoria. Il materiale reale, la materia, è dunque fornita dall'esterno. La scienza è responsabile della sua chiara formulazione intelligibile, così che la conoscenza possa essere gestita come si è desiderato. L'attività dello scienziato è un'attività che non si sottrae ad una logica specifica, la quale corrisponde a una certa ideologia e, per questo, alla teoria tradizionale.

La complementarità e l'antagonismo con cui possiamo identificare queste concezioni sono rappresentabili, secondo Horkheimer, con la trattazione della concezione della teoria tradizionale, parte della quale viene catturata dalla logica formale, che risponde così al processo di produzione secondo la divisione del lavoro. Dalla società si dovrà affrontare anche la natura nelle ere future, essendo questa tecnica intellettuale non solo irrilevante ma, al contrario, deve essere sviluppata al meglio. La teoria tradizionalmente trattata lascia ammettere il suo ruolo positivo in una società in cui la relazione principale tra il pensiero e le strutture è mediata e poco evidenziabile con la soddisfazione dei bisogni della/nella comunità nonché quella partecipazione nel processo vitale della totalità che è nuova a se stessa; per tutte queste pretese, per le quali la scienza di solito non si preoccupa, si deduce che la sua conformità è riconosciuta e garantita dalla posizione sociale dello scienziato che viene messa in discussione dal

pensiero critico. In definitiva, se la teoria critica è antagonista alla teoria tradizionalmente intesa, ci deve essere un tratto fondamentale da approvare per quel che concerne la sua utilità e indipendenza. La teoria critica, nonostante tutte le ambivalenze possibili, ribadisce la sua profonda comprensione dei passaggi isolati e senza che i suoi elementi si affaccino verso le teorie tradizionali più progressiste, non avendo altre istanze specifiche da soddisfare che l'interesse per una interpretazione della soppressione dell'ingiustizia sociale. Questa formulazione negativa costituisce un tratto della interpretazione generale degli autori che sono implicati nella ricezione della teorica del marxismo e che aderiscono alla Scuola. Il loro contributo ha portato ad espressione astratta i fondamenti della teorica intellettuale, stabilendo però un nesso con il contenuto materialista del concetto idealista della ragione. In un periodo storico che coincide con la prima vicenda della Scuola di Francoforte, andrebbe notata l'importanza di sottolineare come la teoria non fu così affermativa quanto lo furono le critiche, allo stesso modo per cui l'azione appropriata può risultare una vera e propria fase produttiva.

La teoria critica, viene proposta come una posizione sistematica delle critiche agli altri ambiti teorici e tradizioni filosofiche già dogmatizzate, tenendo presente che la sua base si stava rafforzando per un intero processo dialogico, o come sostiene Martin Jay: "Il suo sviluppo è avvenuto attraverso il dialogo (...) la sua genesi era dialettica come il metodo che intendeva applicare al fenomeno sociale" (Martin Jay, 1979, pag 83). Ma, come affermato in precedenza, la effettiva revisione critica trascese il semplice esercizio intellettuale, che è stato sostanzialmente investito nella prassi, perché prassi e ragione erano entrambi i poli della teoria critica. L'interazione tra questi aspetti ha contribuito enormemente alla suggestione dialettica della teoria, sebbene il primato della ragione non è mai stato messo in dubbio. (Cfr. Martin Jay, 1979, pp. 118-119) È inevitabile che la *Critical Theory* riassuma un intero patrimonio intellettuale di ambivalenze e limiti le cui influenze possono essere innescate dalle stesse parole di Horkheimer che affermava: "Prima di ogni evento e fintanto che non coinvolge azioni di uomini, la scienza non risponde

più alla domanda sulle cause, ma su quello che ci si interroga sui fini. Ma l'interrogazione sul "perché" e per quale motivo riguarda la sofferenza o la morte individuali, ha una radice psicologica troppo profonda (...) Una filosofia della storia deve quindi emergere, dietro l'esperienza confusa della vita e della morte, e creare per riconoscere un'intenzione nascosta e benevola, nei cui piani il *factum* individuale, apparentemente carente, occupa il posto preciso che corrisponde a il suo grado senza esserne a conoscenza (...) La costruzione di tale senso occulto costituisce l'essenza di ogni autentica filosofia della storia" (Max Horkheimer, 1982, pp. 100-101).

In particolare, la comprensione dell'essere umano stesso e la sua relazione sociale nel processo storico costituiscono gli elementi che hanno pesato, ad esempio, sull'influenza prescritta di Max Horkheimer sugli eventi della Scuola e che sono stati incorporati nella configurazione finale della teoria critica. Questi elementi componenti della teoria critica sono quelli che avanzano la creazione di ambivalenze nei teorici e ci aiutano meglio a specificare anche il contributo della complessa partecipazione di Adorno alla prima strutturazione della Scuola. Il momento della realizzazione di questo obiettivo si trova sino al momento dell'esilio dei membri dell'Institut in Nord America, dove Adorno si era unito quando l'esodo era già iniziato. Infatti, l'ultimo membro del circolo che lasciò la Germania fu proprio il filosofo di Francoforte. Nel 1934 quest'ultimo viaggiò fino ad Oxford con l'intenzione di tornare dopo aver completato i suoi studi. Nel 1938 Horkheimer lo ha portato negli Stati Uniti, dove ha iniziato il consolidamento teorico degli assunti principali. L'emigrazione di Adorno negli Stati Uniti e l'intensa collaborazione con Max Horkheimer può essere considerata come la data di nascita di una specifica caratterizzazione teorica e critica. La costellazione di idee che poi ha determinato l'indirizzo dell'Istituto nonché la stretta collaborazione tra Horkheimer e Adorno giustificano le vicende della teoria critica in senso proprio (prima di ogni possibile ricezione o ulteriore sviluppo) che possono essere indirizzate su alcune delle opere prodotte, di cui si è già parlato. In effetti, Adorno, fu l'unico membro dell'Institut che non ha mai rinunciato alla sua idea di tornare in Germania. A ciò

è corrisposto il riavvio delle attività a Francoforte nel 1950, laddove questa istituzione possedeva già una serie di caratteristiche che possono essere riassunte nella seguente idea: il ritorno in Germania doveva essere al servizio, soprattutto, di un approfondimento speculativo della teoria critica, senza trascurare i lavori empirici che erano stati trattati in primo piano in America. La filosofia successiva, che si risvegliò a grande interesse oltre i circuiti strettamente accademici fornì lo spunto, come si è già detto all'elaborazione della/nella *Dialektik*, che è il principale lavoro filosofico di Adorno.

Ma parecchie ambivalenze e segnalati limiti di impostazione si ritrovano nel contatto che le formulazioni dei teorici della Scuola di Francoforte ebbero con gli studenti della Germania federale nel dopoguerra. Infatti, lo sviluppo della teoria critica ha comunque esercitato una proiezione di aspetti che vanno oltre le proposte teorico-epistemologiche e che raggiungono l'ambito della mera proposta politica, la quale si riflette nella accettabilità (o meno) che hanno avuto le dichiarazioni dei filosofi tra i giovani, principalmente studenti. Un riferimento illustrativo sull'argomento lo ha fornito Susan Buck-Morss, nella descrizione che rende giustizia di parecchie implicazioni dei francofortesi, nella misura in cui la teoria critica ha saputo fornire agli studenti l'opportunità di rifiutare la tradizione imposta dai loro genitori ma, allo stesso tempo, di trovare una nuova sede di accoglimento delle proprie esigenze intellettuali. La loro analisi è stata quindi l'esaltazione di una critica negativa e la redenzione positiva di quello spirito germanico che ha lasciato una eredità ambivalente e che ha giocato anche un ruolo importante nella ricostruzione intellettuale di quel Paese. Quasi senza aiuto, Horkheimer e Adorno, non hanno ristabilito un tipo di analisi sociale radicale che ha legittimato di nuovo il pensiero marxista, tanto da farne parte nel dibattito politico nazionale. Ma, di conseguenza, anche se questi autori hanno evitato ogni partecipazione politica il loro lavoro ha contribuito indirettamente alla fine del dominio monolitico dei democratici e all'ascesa nel 1971 del partito socialdemocratico di Willie Brandt. (Cfr. Susan Buck-Morss, 1979, p. 12). Tutto ciò andrebbe riferito soprattutto al lascito della prima generazione di teorici, insieme ai quali

hanno lavorato Karl August Wittfogel, Henryk Grossmann, Franz Borkenau e Franz Neumann. A volte, anche il cognato di Adorno, Walter Benjamin, lavorava con parecchi dei teorici suddetti. Inoltre, durante la lotta contro il fascismo, in emigrazione, c'erano stati altri rapporti ambivalenti, soprattutto tra Adorno e Hanns Eisler. D'altra parte, come si è già sostenuto, le relazioni andavano, in particolare da Horkheimer, Adorno e Thomas Mann mentre va ricordato che la seconda generazione della Scuola fu costituita da Jürgen Habermas, Alfred Schmidt, Oskar Negt, Albrecht Wellmer e Herbert Schnädelbach. Un autore moderno ricorda l'opposizione al capitalismo e al fascismo nelle posizioni assunte da Lukács e Ernst Bloch, Theodor Adorno e Walter Benjamin, Herbert Marcuse e Jürgen Habermas in modo da fare risaltare un gruppo di concetti e temi che distinguono la teoria critica dai suoi concorrenti filosofici più tradizionali (Stephen Eric Bronner, 2017).

Sotto queste premesse, ovviamente non dal versante politico, ma teorico, con una forte proiezione politica, Adorno elaborava le sue proposte con lo scopo di esercitare un sostegno della teoria critica che implicasse il rapporto tra il pensiero e la pratica per sviluppare un nuovo potenziale contro la feticizzazione imposta dal capitalismo. In questo senso sono racchiude altre ambiguità e un corredo di limitazioni teoriche abbastanza evidente. Tutto ciò, come è stato chiarito in seguito, ha saputo influenzare la teoria critica nella forma di riflessione critica perché il concetto di pensiero che è stato interpretato come costitutivo fu concepito oltre l'alternativa del "culto dello spirito" o "ostilità allo spirito". Si capisce in questo tipo di ragionamento che non si vuole ignorare l'intenzione originale di Adorno, che ha quindi sospinto il tentativo di interpretare la radicalizzazione della teoria verso un certo modo di pensare e in confronto con una versione radicale rivolta alla pratica da parte della teoria medesima. Questa radicalizzazione – soprattutto nell'intenzione di Theodor W. Adorno – conteneva una contraddizione in se stessa anche in rapporto alla dialettica e, come conseguenza di ciò, la critica può essere misurata con linee guida che consentono di dedurre una comprensione della teoria che possa ampliare le posizioni degli stessi

rappresentanti della corrente intellettuale. Va tenuta anche presente la caratterizzazione dell'emergere nei primi anni '60 del secolo XX della dialettica negativa intesa come metodologia che si identifica a volte con la stessa teoria critica, elaborata da Adorno che era arrivato ad essere il membro più illustre della Scuola, anche se la teoria critica poté essere articolata attorno ad una serie di imprecise considerazioni che circondavano i teorici principali, i quali modificavano il loro punto di osservazione in rapporto ad ambivalenze che sorgevano in conformità alle molteplici affermazioni che apparivano nella considerazione filosofica dei membri più importanti.

Il progetto più ambizioso della dialettica negativa può essere preso in carico per una considerazione evidente di stimoli culturali e sociali i quali ricalcano la natura ambivalente del pensiero critico, nel momento in cui questo poteva essere chiarificato dalla teoria, mostrando anche il fianco alla critica contemporanea al marxismo teorico e alle sue risoluzioni intellettuali più precoci. È sicuramente un motivo di considerazione il fatto che si possa riflettere un processo di astrazione di qualcosa, come è nel caso dell'esposizione della teoria medesima e la prova di spiegare il risultato dei pensieri di un filosofo come Adorno, i quali risultano di difficile comprensione, nel momento in cui essi implicano di "sintetizzare" la sintesi di un'erudizione enciclopedica e analitica. Tutto ciò, come si è visto, si presenta come un compito quasi impossibile, quindi risulta pertinente che per delineare le idee di Adorno, si possa risalire agli stessi limiti dell'esposizione del concetto di dialettica negativa. Lo sviluppo storico del concetto ha attraversato molti e diversi momenti, soprattutto in rapporto alla esigenza dell'utilizzo sociologico di quest'ultimo, specificandone il significato. Ciò è visibile anche nella critica della filosofia e della sociologia che il filosofo sviluppa in una serie di conferenze tenute nel 1964 (e oggi disponibili) nelle quali si sottolineava che il lavoro teorico richiedeva una mediazione specifica tra le due discipline. Adorno sosteneva un approccio filosofico alla teoria sociale che sfidava la spinta verso l'uniformità e la mancanza di ambiguità e ambivalenze, evidenziando invece la fecondità dell'esperienza, in tutta la sua complessità disordinata, per l'analisi sociale critica. Allo stesso

tempo, mostrava come la filosofia avrebbe dovuto rendersi conto del fatto per cui richiedere la sociologia sarebbe risultato utile per evitare di innamorarsi della vecchia illusione idealistica che la totalità delle condizioni reali può essere colta attraverso il solo pensiero (Cfr. Theodor W. Adorno, 2019, II, III). Nel caso specifico di Adorno, il processo dialettico si muove all'interno della filosofia stessa; questo è dovuto al fatto che Adorno aveva una fede quasi hegeliana nella logica immanente della/nella filosofia nonché nello sviluppo storico inteso come dimostrazione della/nella verità, sebbene, certamente non del tutto hegelianamente, credeva che la verità sfidasse criticamente il corso della storia invece di fondersi con essa. Per superare le varie contraddizioni sociali e i limiti che appaiono, Adorno forniva così il riferimento al materiale filosofico come mediato, proprio come l'artista. La dialettica inerente alla filosofia, poteva esser trattata come un prodotto epistemologico della relazione teoria-prassi, e mantenere una serie di elementi che sono descritti in modo assai coinciso nella dialettica negativa.

Come è più o meno noto, la formulazione della dialettica negativa fu un vero e proprio attacco contro la tradizione, un tentativo di sciogliere il suo titolo paradossale, che fu una delle più innate intenzioni dell'autore. Queste provocazioni intellettuali mettevano in evidenza di come il filosofo non partiva sviluppando ciò che, secondo l'opinione dominante in filosofia, sarebbe stata la base, ma piuttosto semplicemente sviluppava molti aspetti sui quali questa opinione era basata. Ciò implicava la critica all'idea di fondazione, come priorità del pensiero. Soltanto nella realizzazione si poteva raggiungere il dinamismo di un tale pensiero: la coscienza di per sé. Tale dinamismo aveva poi bisogno di chi, secondo le regole spirituali ancora in vigore, avrebbe potuto legittimarlo. Con questi elementi, Adorno descriveva i problemi che si presentano per accedere alla nozione in oggetto, da una prospettiva filosofica e con la sua proposta al di là del "feticismo del metodo". Con i mezzi di una logica deduttiva, la dialettica poggiava sul principio negativo, il quale respingeva, invece, il principio di unità e onnipotenza e superiorità del concetto. Essa era fondata all'inizio sulla esposizione della esperienza filosofica,

sulla situazione ontologica predominante in Germania, sull'idea di dialettica negativa e sulla sua posizione rispetto ad alcune categorie, sui modelli di dialettica negativa possibili e, in ultimo, sulle questioni sollevate da domande di natura metafisica.

2. Un uso marxista della psicoanalisi

Per alterne vicende della vita pratica e intellettuale il marxismo in Europa si è sempre presentato con delle specie di combinazioni di ordine politico-locale e culturale che ne hanno poi definito i contorni, non solamente rivolti lungo il versante dell'economicismo, ma anche sul lato più sociologico e culturale, appunto, in modo da fare risaltare posizioni di natura anticapitalistica per riassumerle, infine, sulla base della storia dei riflessi socialisti e/o di un marxismo cosiddetto "Occidentale", soprattutto se configurato in merito a certi precursori, che, a parte i teorici della Scuola di Francoforte, vanno da Jean Paul Sartre, Henry Lefévre, Roger Garaudy e Louis Althusser a Claude Lévi-Strauss, Cesare Luporini, Lucio Lombardo-Radice e anche altri. Tale compagine chiamava come suoi antenati György Lukacs, Karl Korsch e Maurice Merleau-Ponty, con l'approssimazione di una natura eclettica dove il principio unificante nella maggior parte dei casi era rivolto all'opposizione aperta e diretta all'opportunismo di destra e/o all'avversione antipartitica per la promozione del socialismo. Ma all'inizio non era propriamente così. A parte la posizione di Max Horkheimer tenuta sulla teoria critica, va tenuta anche presente la sua posizione in merito alla "versione del marxismo" che doveva essere sostenuta, laddove Alfred Schmidt parlava apertamente di una possibile variante Occidentale del marxismo che gradualmente avrebbe anche assunto i caratteri intellettuali di una opposizione antisovietica, anticomunista e "revisionista", nel momento in cui si riconosceva l'ipotesi per cui, ad esempio, gli autori stessi della Scuola di Francoforte non appartenevano proprio al movimento operaio marxista ma giuocavano un ruolo ideologico tra gli intellettuali che si avvicinavano o si univano al movimento operaio.

Abbiamo visto che la natura di ragioni oggettive e soggettive che hanno portato a delle scelte particolari derivava dalla presa di posizione assunta contro il dilagare del fascismo, che ha saputo camuffare la propria impostazione in rapporto a certe evidenze di posizioni frontali praticate dagli intellettuali dissidenti. Sta di fatto che nei decenni degli anni '30 e '40 del secolo XX la ricezione del marxismo imponeva agli autori che si erano riconosciuti nell'avviamento della Scuola una certa posizione, anche rispetto alla trattazione di ambiti come quello psicoanalitico nonché ai riflessi dello studio teorico e culturale di fenomeni sociali come l'antisemitismo, l'etnocentrismo, l'anti-democraticismo e altri argomenti dove l'interpretazione sia sociologica che psicologica aveva gradualmente un grande effetto, sino alla individuazione di implicazioni cariche di significato, come ad esempio, quelle sortite da uno studio approfondito dell'autorità, una categoria "dell'apparato concettuale storiografico", carica di ambiguità e soprattutto collegabile alla struttura borghese della società capitalista. A seguire vanno anche ricordati gli studi sulla stessa "psicologia del fascismo" promossi dal sociologo tedesco Theodor W. Adorno e dai suoi collaboratori Else Frenkel-Brunswick, Daniel J. Levinson, R. Nevitt Sanford in *The Authoritarian Personality*, opera scritta tra il 1944 e il 1949 dopo una ricerca all'università di Berkeley nel quadro degli studi sull'antisemitismo promossi dall'"American Jewish Committee" e pubblicata negli Stati Uniti nel 1950 (New York, Harper) di cui parleremo in conclusione di paragrafo.

All'interno delle analisi marxiste 'di periodo' non trovò posto nell'immediato l'orientamento culturale della parte più impegnata verso una rivalutazione meno ortodossa dei rapporti sociali e psichici dell'individuo, ma si distinsero compagini di autori galvanizzati dalla strategia di Karl Marx di analizzare a fondo il capitalismo sul suo territorio strutturale e storico-concreto; questo accadde fino al momento in cui Max Horkheimer e altri suoi collaboratori scelsero la via traversa per spiegare il formarsi dell'autorità e la presenza della versione nascosta di essa in rapporto alla psicoanalisi di Freud. Le opere *Eclisse della ragione* e *Dialettica dell'Illuminismo* rappresentano il momento in cui il processo di razionalizzazione descritto da Max

Weber viene ricompreso dinanzi al marxismo come un processo di riduzione della ragione a mera razionalità strumentale. Gli uomini moderni sono sempre più capaci di eseguire i calcoli necessari allo sviluppo di tecnologie sempre più complesse, ma sempre meno capaci di esercitare quelle facoltà critiche in cui si dispiega la ragione propriamente detta. In *Eclisse della ragione*, Horkheimer colloca il nucleo di questo processo nel passaggio dall'Illuminismo al positivismo: il secondo consisterebbe in un abbandono delle valenze critiche che il richiamo alla ragione aveva nel primo. Mentre i pionieri della società borghese avevano usato il richiamo della ragione come strumento per opporre i principi della libertà, dell'uguaglianza e della tolleranza al sistema dei privilegi e delle superstizioni del feudalesimo, il pensiero positivista appiattisce l'idea di ragione sul modello della ricerca scientifica e tecnologica, e la riduce a strumento di descrizione e di spiegazione dei "fatti". La ricerca scientifica si separa così radicalmente da tutto ciò che riguarda i valori e i fini: on ciò tuttavia l'idea della ragione come guida alla ricerca di un mondo più giusto e più libero si eclissa.

In *Dialettica dell'Illuminismo* il discorso si fa, se possibile, ancora più radicale. È infatti l'Illuminismo stesso a divenire sospetto, nella misura in cui corrisponde a un progetto di assoluto rischiaramento del mondo che, da un lato, nega cittadinanza a tutto ciò che trascende le possibilità di una spiegazione razionale e, dall'altro, si esprime concretamente in una logica di sominio sulla natura. Se il primo aspetto di questa critica corrisponde a una certa rivalutazione della validità del pensiero magico e religioso, è soprattutto il secondo a meritare attenzione. Questo aspetto del discorso di Horkheimer e Adorno corrisponde, infatti, all'individuazione di un nesso inestricabile tra la *ragione* e il *dominio*. In seno a questo discorso, la parola "Illuminismo" non è più riferita solamente al movimento culturale caratteristico del XVIII secolo, ma si spiega a designare l'intero percorso della civiltà Occidentale, ricompresa come un unico progetto di razionalizzazione che ha le sue radici fin dalla Grecia. Tale progetto corrisponde all'obiettivo di un padroneggiamento tecnico-pratico della natura: il mondo viene conosciuto soltanto per essere piegato alle

manipolazioni dell'uomo. Ma nel compimento che questo progetto l'uomo si estrania dalla natura stessa: il pensiero razionale si separa dalla natura e vi si contrappone. Come scrivono Horkheimer e Adorno: "gli uomini pagano l'accrescimento del loro potere con l'estraneazione da ciò su cui lo esercitano. L'Illuminismo si rapporta alle cose come il dittatore agli uomini: che conosce in quanto è in grado di manipolarli" (Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, 1947, p. 17). Questo atteggiamento ha consentito uno sviluppo straordinario della signoria dell'uomo sugli elementi naturali dell'esistenza e anche di quelli interni e psichici: ma, contemporaneamente, si è espresso in una logica che annulla ogni senso della vita che non corrisponda al mero dominio tecnico sopra di essa. Nella prima parte di *Dialettica dell'Illuminismo*, questo processo è colto emblematicamente nel racconto omerico di Ulisse e delle sirene. Ciò nasconde l'esistenza di un mondo nascosto e segreto, quasi un risvolto psichico dell'esistenza, di fronte al quale bisogna rapportarsi. Ulisse teme il fascino del canto delle sirene: per oltrepassare lo scoglio, costringe i suoi compagni a remare con le orecchie tappate. Per sé riserva un comportamento diverso: vuole conoscere il canto, e resta a orecchie aperte; per non subirne il richiamo, si fa però legare all'albero maestro. In ciò sta il carattere emblematico dell'immagine: per conoscere ciò che lo affascina senza farsene coinvolgere, Ulisse lega se stesso, cioè reprime il suo istinto. La conoscenza razionale si mostrerebbe inseparabile dal dominio su di sé, e serve a sua volta il soggiogamento delle forze ancestrali della natura. In questa luce, il cammino del "progresso" dell'uomo resta indubbiamente un progresso della tecnica ma, quanto al resto, corrisponde a una ferita insanabile: qualcosa che evoca molto dappresso l'idea del *disagio della civiltà* che Freud aveva avanzato. La ragione comprende il mondo solo al prezzo di trasformarlo in oggetto di dominio.

Al radicale pessimismo di questa prospettiva si opporrà, alcuni decenni più tardi, Jürgen Habermas, rappresentante della "seconda generazione" della Scuola di Francoforte, per il quale lo sviluppo unilaterale della razionalità strumentale gi apparità, infatti, piuttosto che un esito fatale della civiltà Occidentale, il perversimento o l'abbandono

di un progetto della/nella modernità di carattere emancipativo, ancora incompiuto. Ma anche tra i membri della prima generazione della Scuola le posizioni non sono del tutto omogenee. In *Eros e civiltà*, ad esempio, Herbert Marcuse farà ricorso al pensiero di Freud in modo diverso da quello di Horkheimer e Adorno. A suo parere, è vero che il progresso della civilizzazione comporta il controllo degli impulsi libidici, come Freud aveva osservato, e che solo questo controllo permette il dominio degli uomini sulle forze della natura, ma è vero anche che l'evoluzione delle forze produttive generata dal capitalismo avanzato è tale da permettere, almeno potenzialmente, di ridurre questo controllo e lasciare spazio allo sviluppo di una umanità capace di entrare con la natura in un rapporto non più antagonistico, ma conciliato. Sta di fatto che le forze della natura scatenano le forze psichiche dell'uomo, anche se questa possibilità è negata dalla logica produttiva del capitalismo e dalla sua cultura, ma è nel seno del capitalismo stesso che essa si lascia, pur contraddittoriamente, intravedere.

In *Eclisse della ragione* si legge: "Avendo rinunciato alla sua autonomia, la ragione è diventata uno strumento. Nell'aspetto formalistico della ragione soggettiva, sottolineato dal positivismo, è messa in rilievo la sua indipendenza dal contenuto oggettivo; nell'aspetto strumentale sottolineato dal pragmatismo, è messo in rilievo il suo piegarsi a contenuti eteronomi. La ragione è ormai completamente aggogata al processo sociale; unico criterio è diventato il suo valore strumentale, la sua funzione di mezzo per dominare gli uomini e la natura" (Max Horkheimer, 1982, I, p. 25). A livello di rapporti con la natura si evince che l'uomo moderno si adatta meglio al processo di una violazione della libertà conquistata, soprattutto quando questi soggiace alla vittoria della civiltà moderna, nei termini che seguono: "Intellettualmente l'uomo moderno è meno ipocrita dei suoi avi del diciannovesimo secolo, che giustificavano una pratica sociale materialistica attribuendole con pie frasi fini idealistici. Oggi nessuno si lascia ingannare da ipocrisie del genere; ma questo non avviene perché sia stata abolita la contraddizione tra le frasi altisonanti e la realtà dei fatti. La contraddizione è stata soltanto istituzionalizzata; l'ipocrisia è diventata così cinica che neppure si aspetta d'essere

creduta. La stessa voce che intona peana alle cose più nobili della vita come l'arte, l'amicizia o la religione, esorta l'ascoltatore a scegliere una certa marca di sapone. Gli opuscoli che insegnano come migliorare il proprio linguaggio, come imparare ad ascoltare la musica, come salvarsi sono scritti nello stesso stile di quelli che illustrano i meriti dei lassativi: un solo copywriter esperto avrebbe potuto scriverli tutti. Nella progreditissima suddivisione del lavoro l'espressione è diventata uno strumento usato da specialisti al servizio dell'industria" (Max Horkheimer, 1982, III, p. 90). In tal modo si gioca la completa trasformazione del mondo in un mondo di mezzi anziché di fini, nel senso di seguire lo sviluppo dei metodi di produzione, rendendo più complicate e reificate le faccende che riguardano le forme di organizzazione sociale. Sorge in ciò il desiderio di scoprire le forze occulte che si nascondono nel profondo, laddove il concetto di ego tende a liberarsi dalla sua origine dinanzi alle "contrastanti panacee". Nemmeno il marxismo, inteso in modo insufficiente, potrebbe spiegare l'alternativo sviluppo dell'uomo moderno, attanagliato da forze che lo intrappolano e che lo costringono a riflettere sempre meno sulla propria esistenza, al cospetto dei fantasmi del passato e in rapporto non solo al dominio ma al divenire stesso di un tempo esistenziale senza più tempo.

Va detto che queste interpretazioni costituiscono di sicuro un passo in avanti nella rivalutazione scientifica del marxismo in Europa, in quanto ne evidenziavano la possibilità di essere utilizzato scientificamente per spiegare una fenomenologia collegata alla realtà contingentemente. Ma nel particolare frangente dell'esodo di molti dei membri dell'Institut für Sozialforschung e collaboratori di Max Horkheimer rifugiatisi a Parigi fino al 1933, e precisamente nel 1936, compariva *Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung*, (Parigi, Librairie Félix Alcan), un testo di ricerca devoluto allo studio sociologico e psicologico dell'autorità in prospettiva di una rivalutazione di connotazioni storiografiche di fenomeni a evidente sfondo di caratterizzazione psichica, sia dal punto di vista dello studio individuale sia per quanto riguarda forme associative tradizionali come la famiglia. In tutto questo lo studio

della sfera recondita emerge in tutta la sua utilità. Il rapporto autorità-famiglia può essere visto, infatti, come prodotto da categorie che costituiscono una forza istintiva nella storia umana e sociale. Scriveva Horkheimer nella premessa teorica al libro con intendimenti tipici di quelli conosciuti come praticabili in un certo periodo dalla Scuola di Francoforte: “La dipendenza dell’imprenditore e delle forze sociali a lui legate, che era mediata dall’inserimento in una necessità che appariva puramente naturale, e l’ubbidienza a quella persona, che, per il suo patrimonio, era posta a guida della produzione, ebbero una giustificazione obiettiva. Questa situazione corrispose tanto alla divisione tra le capacità delle masse non sviluppate e quelle dello strato superiore colto, quanto alla tecnica scarsamente razionalizzata della direzione aziendale e all’organizzazione fondata su un’insufficiente meccanizzazione e un apparato commerciale ancora in via di sviluppo. Il fatto che gli uomini imparassero ad adattarsi alla gerarchia era una delle condizioni per l’enorme impulso alla produttività del lavoro che d’allora in poi si è avuta; questa è stata anche la base per lo sviluppo dell’autocoscienza individuale. Quest’autorità mascherata e mediata è stata certamente per lungo tempo crudele, ma storicamente razionale. L’aspetto irrazionale con cui si manifesta dimostra però che essa non fu giustificata in riferimento a questa situazione storica, cioè in base al rapporto tra le capacità umane e le funzioni prescritte dal modo di produzione, ma attraverso una necessità anonima che si è automatizzata” (Max Horkheimer et altri, 1974, pp. 38-39).

Il testo in questione si compone organicamente di varie sezioni: la prima dedicata allo sviluppo di ipotesi teoriche su argomenti che individuano nell’autorità e nella famiglia il materiale essenziale; in questa parte compaiono un saggio di Max Horkheimer di orientamento generale, un saggio di Erich Fromm di interesse sociale e psicologico e uno scritto di Herbert Marcuse sulla storia delle idee. La seconda delle sezioni è informata di materiale empirico, mentre la terza si compone di studi singoli corredati da una serie di bibliografie ragionate su autorità e famiglia. Queste ricerche iniziarono dopo che Horkheimer ebbe assunto nel 1930 la cattedra di filosofia della

società all'università di Francoforte e la direzione dell'Institut für Sozialforschung, e continuarono in clima di emigrazione, avendo come riferimento un ufficio succursale dell'Istituto collocato a Ginevra già prima del 1933 in rapporto con l'Ufficio Internazionale del Lavoro. I temi della ricerca furono comunque discussi all'interno di vari seminari tenuti nella parte fondamentale da Horkheimer, Fromm, Marcuse e da Leo Löwenthal, responsabile della terza sezione della ricerca, Andries Sternheim, responsabile ginevrino dell'Istituto e da Karl August Wittfogel (Cfr. Furio Cerutti, 1969, I; Adam Bernstein, 2015, pp. 134-151). Va detto che dato il destino degli studiosi sotto dittatura, ognuno secondo le proprie vicende di vissuto, sorsero molte difficoltà nella elaborazione dei dati delle ricerche in questione, e ciò poté determinare un orientamento degli *Studien* limitato ad una prima informazione statistica, cioè ad una impostazione descrittiva che potesse fornire la conferma di ipotesi univariate e fornisse una interpretazione sociologica esplicativa dei casi sottoposti all'indagine. Intenzioni e metodologia della ricerca saranno presentati in una lezione inaugurale da Horkheimer tenuta nel 1930, dove si spiegheranno le ragioni della esistenza dell'Istituto per la ricerca sociale e i legami delle ricerche empiriche con il clima di sviluppi economici contingenti e validi per l'intera struttura sociale (Cfr. Max Horkheimer, 1968).

Va ribadito subito che le inchieste allegate agli *Studien* si misurano nello studio della struttura psichica degli strati sociali, laddove i membri vengono analizzati sia dal punto di vista della loro dipendenza dalla società, cioè come protagonisti della vita economica, e sia come fattori propri degli accadimenti sociali che si esprimono nel comportamento dei gruppi i quali esercitano certe influenze storico-concrete. Il movente delle inchieste è chiaramente quello di dovere stabilire diversi tipi di struttura psichica predominante. Infatti, a ciò era dovuta la scelta di strati relativamente circoscritti nei quali si poterono osservare delle differenze psicologiche che si presentavano come quelle sociali. I metodi che si sono impiegati nelle ricerche comprendevano le valutazioni statistiche e i resoconti della situazione economica dei gruppi investigati nonché si riferivano ad

indagini condotte sulla stampa e le altre letture, gli studi monografici sulla esistenza materiale e intellettuale delle categorie professionali. Le inchieste si basavano sull'uso dei questionari sottoposti in modo sperimentale a campioni di individui appartenenti a gruppi nei quali era possibile estrarre dei dati dal punto di vista metodologico e sotto gli aspetti più materiali. Ma riprenderemo questo tema più avanti. La ricerca, nel suo complesso, poteva dunque proseguire a sondare l'autorità come uno dei fattori più importanti della dinamica sociale, e la famiglia come luogo nel quale si viene formando il carattere della persona in stretto rapporto con la sua sensibilità verso l'autorità. In particolare, le inchieste si riferiscono ai mutamenti avvenuti nella struttura autoritaria nel periodo post-bellico, ai rapporti fra l'autorità paterna e materna e la loro posizione economica, alle differenze della struttura autoritaria in diversi strati sociali nonché alla natura degli atteggiamenti effettivi dei figli verso i genitori (Cfr. Max Horkheimer et altri, 1974, p. 225 e sg., II).

Nella prefazione del lontano 1936 al testo, preceduta da una dedica all'amico Felix Weil, Max Horkheimer faceva notare che gli interessi dell'Istituto si rivolgevano, tra l'altro, soprattutto agli studi sulla economia pianificata, sulla ricerca individuale e su problemi specifici come la teoria dei cicli economici, il rapporto tra economia e società cinese, questioni filosofiche e sociali che riguardavano i principi fondamentali della istituzione dei rapporti umani e interessi nel campo della ricerca sociale empirica. Il motivo dell'interesse mostrato in questo lavoro era anche quello di dovere spiegare come l'obbedienza poteva essere considerata una funzione necessaria e importante per la definizione della cultura, che è una parte a cui l'autore dedica una parte consistente del suo lavoro. Tra tutti i destinatari del riconoscimento della autorità, la famiglia sperimenta l'influsso culturale nonché quelle forme di collaborazione borghesi che si formano con la società consumistica e industrializzata, laddove la stessa educazione all'autorità assume un carattere fondamentale. In fondo, scrive Horkheimer in chiave essenzialmente marxista: "La sottomissione ai rapporti economici dati, che il lavoratore effettua nel libero contratto, è nello stesso tempo la sottomissione alla volontà

privata dell'imprenditore; mentre il lavoratore riconosce l'autorità dei fatti economici, riconosce anche di fatto la posizione di forza e l'autorità dell'imprenditore. Nella misura in cui ha prestato fede alle dottrine idealistiche della libertà, dell'eguaglianza e dell'assoluta sovranità della ragione, così come predominarono negli ultimi secoli, nella misura in cui egli si è sentito libero nelle condizioni date, la sua coscienza è stata di fatto ideologica, perché le autorità non erano crollate, si nascondevano semplicemente dietro la potenza anonima della necessità economica o, come si suol dire, dietro il linguaggio dei fatti. Dal momento che l'ideologia della società borghese rifiutò, fino alla sua fase più recente, l'autorità irrazionale di persone e di altre entità, il motivo consapevole e inconsapevole di una parte della produzione delle scienze dello spirito è rappresentato dal tentativo di fondare la dipendenza degli uomini in questa società su circostanze apparentemente naturali e di farla sembrare inevitabile. La subordinazione a volontà estranee non è certamente prodotta solo dalla semplice accettazione della tradizione, ma anche da illusorie convinzioni, ad essa connesse, nell'eternità di situazioni di fatto" (Max Horkheimer et altri, 1974, pp. 37-38).

La forma attuale della società riposerebbe per Max Horkheimer su caratteristici rapporti di dipendenza, i quali comprendono anche i rapporti privati e professionali tra gli uomini che sembrano autonomi ma sono determinati dalla dipendenza fondata sui modi di produzione ed espressa nell'immediato nell'essere delle classi sociali. Il rapporto fondamentale di autorità si esplica attraverso questi rapporti e in funzione di una ripartizione coatta della proprietà, anche se il sistema mostrerebbe una crescente posizione irrazionalistica, la quale forza la natura dei rapporti medesimi e mostra in ultima analisi il volto della lotta politica. Di fatto, l'istanza più potente della società resta quella economica, così e come indicato da Marx nelle sue elaborazioni teoriche del capitalismo. La famiglia, in questo quadro, appare come "una delle più importanti forze educative, provvede alla riproduzione dei caratteri come esige la vita sociale e fornisce loro in gran parte l'indispensabile attitudine al comportamento autoritario di tipo specifico da cui dipende in larga misura la

sussistenza dell'ordinamento borghese" (Max Horkheimer et altri, 1974, p. 47). L'oppressione nella vita sociale determina la durezza della autorità degli educatori, mentre la limitazione della forza e del dominio dell'essere pubblico si rispecchia nella tollerabilità del sistema domestico; ai figli spetta la dipendenza socialmente condizionata, mentre gli uomini sembrano intendere l'autorità come un rapporto nel quale uno si subordina all'altro in modo ragionevole, il che contrasta anche con l'affermazione della prassi sociale. E ciò avviene anche in maniera intrinseca, cioè dipendente da forze psichiche particolarmente efficaci sul comportamento sociale degli individui subordinati nonché sui detentori dei rapporti di autorità (il padre, ad esempio). In rapporto tra l'uomo e la donna, tra il marito e la moglie, rappresentano il nesso che maschera un profondo interesse economico, laddove il ruolo della donna nella famiglia tenderebbe a rafforzare l'autorità esistente. Un profondo interesse di ordine economico lega dunque la donna all'ambizione dell'uomo: "Prima di tutto essa deve procurare la propria sicurezza economica a quella dei figli (...)" (Max Horkheimer et altri, 1974, p. 65). Se ne conclude che: "Fintantoché la struttura fondamentale della vita sociale e la cultura dell'epoca odierna, che riposa su di essa, non si trasformano radicalmente, la famiglia eserciterà la sua insostituibile funzione come produttrice di determinati tipi di caratteri autoritari" (Max Horkheimer et altri, 1974, p. 58).

Più nello specifico, si viene a determinare una interpretazione degli autori del processo di interiorizzazione inconscia della autorità della società che al bambino è trasmessa tramite l'autorità del padre. Il contesto sociale non è quindi concepibile in modo statico, cioè come fonte di repressione incancellabile, quanto piuttosto come una totalità dinamica in movimento, laddove i mutamenti della/nella famiglia possono delinarsi nella loro strutturazione socio-economica e anche di potere. In sostanza gli autori si accingono sempre a operare una storicizzazione di Freud, cogliendo aspetti critici, latenti e antirepressivi della stessa psicoanalisi. L'uso marxista della psicoanalisi si salda con l'interpretazione hegeliana del marxismo per fondare in modo ineccepibile il retaggio teorico della Scuola di Francoforte.

Le prime connessioni si ritrovano nel saggio psicosociologico di Erich Fromm, che è forse il contributo più ricco e originale di tutti gli *Studien* (Cfr. Erich Fromm, 1995, I). Peraltro va indicato che lo stesso Fromm aveva scritto nel 1932 un saggio apparso sulla rivista ufficiale dell'Istituto per la ricerca sociale, la "Zeitschrift für Sozialforschung", dal titolo *Metodo e funzione di una psicologia analitica sociale* (Cfr. Erich Fromm, 1976, pp. 151-181). Nel testo che compare negli *Studien*, invece, si compie una vera e propria revisione della concezione freudiana del rapporto di Io e super-io e del ruolo della figura paterna nella formazione della autorità superegoica. Fromm individua così lo sviluppo dell'apparato psichico e in particolare dell'Io nella sua interazione continua con lo sviluppo di forze produttive e dei rapporti di classe; soltanto in confronto alla situazione sociale, che è però tipica del soggetto e dell'oggetto della autorità, sarebbe possibile riconoscere se certi ideali di tipo educativo e culturale con i quali l'autorità specifica la repressione delle pulsioni, in particolare quelle genitali, siano di stimolo o di ostacolo allo svilupparsi dell'Io. Il riferimento obbligato verso la tendenza all'obbedienza e alla accettazione della gerarchia, il timore e il rispetto delle reali potenzialità racchiuse nella società, che possono essere interiorizzate nella disposizione autoritaria, vengono ricollegati verso il carattere masochista e autoritario. Lungo l'affermazione di quest'ultimo elemento si avvia il processo di indebolimento dell'Io di cui Fromm indica l'analogia con una situazione ipnotica. La formazione del carattere autoritario-masochista soddisfa quindi le pulsioni originarie che la società rende possibili in confronto al carattere stesso (Cfr. Ralph Gellner, 2017, p. 34 e sg.)

Fromm specifica che in molti individui il carattere, nei suoi tratti peculiari, si costituisce dal rapporto con l'autorità, essendo la situazione autoritaria presentabile, ad esempio, nel rapporto che il figlio intrattiene con il padre, là dove il confronto con il depositario dell'autorità è in sostanza determinato affettivamente e non solo razionalmente. Scrive Fromm: "Se in una struttura autoritaria il detentore dell'autorità è la personificazione degli ideali di chi a lui si sottomette, in un'altra struttura, per molti aspetti affine, e tuttavia per

altri aspetti di nuovo decisamente diversa, egli è la personificazione degli interessi egoistici (...) Il sentimento d'autorità sembra includere sempre una parte di paura, di rispetto, di stima, d'ammirazione, d'amore e spesso anche di odio, ma il ruolo che quantitativamente spetta in ogni caso alle singole componenti di questo complesso affettivo sembra essere del tutto diverso, e tale difficoltà sembra essere ulteriormente complicata dal fatto che le varie componenti possono presentarsi talvolta consciamente e talvolta inconsciamente, talvolta direttamente e talvolta in formazioni reattive" (Max Horkheimer et altri, 1974, pp. 75-76). In questo senso, al di là della molteplicità dei fenomeni di autorità, va considerato il punto di vista freudiano della psicoanalisi, nella misura in cui Freud analizza in termini psicologici il problema dell'autorità in connessione alla psicologia delle masse e al "Super-io". Scrive infatti Fromm: "La potenza esterna operante nella società si contrappone al bambino che cresce nell'ambito della famiglia, nelle persone dei genitori, e nella piccola famiglia patriarcale, soprattutto nella persona del padre. Attraverso l'identificazione con il padre e l'interiorizzazione dei suoi ordini e divieti, il Super-io viene investito degli attributi della morale e della potenza. Una volta stabilita tale istanza, si compie, insieme al processo di identificazione, un processo inverso. Il Super-io viene sempre nuovamente proiettato sui depositari dell'autorità dominanti nella società, in altre parole l'individuo investe le autorità effettive con gli attributi del proprio Super-io. Attraverso questo atto di proiezione del Super-io sulle autorità, queste ultime vengono sottratte ampiamente alla critica razionale. Si crede nella loro moralità, saggezza, capacità in una misura largamente indipendente dalla loro manifestazione reale. In tal modo le autorità vengono a loro volta rese nuovamente idonee ad essere continuamente interiorizzate e a divenire rappresentanti del Super-io" (Max Horkheimer et altri, 1974, p. 80).

È anche vero che, dal punto di vista strettamente freudiano e riguardo al "vero" o al "falso" (1921): "la massa non conosce dubbi ed è però consapevole della sua grande forza, essa è a un tempo intollerante e pronta a credere all'autorità. Rispetta la forza e soggiace solo moderatamente all'influsso della bontà, che ai suoi occhi costituisce

solo una sorta di debolezza. Ciò che essa richiede ai propri eroi è la forza o addirittura la brutalità. Vuole essere dominata e oppressa e temere il proprio padrone” (Sigmund Freud, 1970, p. 20, II). Per Freud il singolo rinuncia al proprio ideale dell’Io e si mostra in rapporto all’autorità, sostituendolo con l’ideale collettivo che è incarnato nel capo. La sottomissione al capo ne costituisce diffusamente la caratteristica basilare, anche se va detto che nella massa e, nel caso specifico dell’indagine condotta da Freud, si realizzano pulsioni inibite alla meta, nel contempo che le pulsioni sono di origine diretta (esempio, nel complesso di Edipo) e, appunto, inibite alla meta. Dal canto suo, la relazione ipnotica è una sorta di dedizione amorosa illimitata che prescinde dal rapporto sessuale, nel momento in cui la stessa ipnosi è delegata a risolvere il problema della costituzione libidica di una massa dinanzi all’autorità, qualora non fosse contrassegnata da certi elementi che si sottraggono alla spiegazione razionale, in quanto esistono nell’ipnosi elementi aggiuntivi, cioè delle paralisi derivanti dal rapporto tra chi detiene il potere preponderante e chi è indifeso e impotente, cosa questa che in qualche modo consente il passaggio ad altre tipologie di rapporto ipnotico. L’analisi dell’Io si compie attraverso il processo dell’identificazione, nel quale l’Io introietta l’oggetto e si arricchisce delle sue qualità. Importante è l’identificazione del soggetto con il padre, assunto come proprio ideale; ciò si riscontra pure nella trattazione del rapporto tra il singolo e la famiglia trattata psicologicamente e della società trattata come rimando dell’attività del Super-Io. “L’identificazione è per la psicoanalisi la prima manifestazione di un legame emotivo con un’altra persona. Essa svolge una sua funzione nella preistoria del complesso edipico” (Sigmund Freud, 1970, p. 51, VII). Assumono importanza le forme di identificazione per cui esiste una differenziazione tra l’identificazione con il padre e ciò che questa vorrebbe essere e avere rispetto alla famiglia di appartenenza e/o il gruppo nel quale i legami concernono il soggetto stesso, oppure l’oggetto dell’Io. Questi modelli portano a configurare il proprio Io alla stregua dell’Io assunto come modello. Scrive ancora Freud: “in primo luogo l’identificazione è la forma più originaria di legame emotivo con un oggetto, che inoltre

può diventare per via regressiva il sostituto di un legame oggettuale libidico e che, in terzo luogo, può insorgere in rapporto a qualsiasi aspetto posseduto in comune (...) con una persona che non è oggetto delle pulsioni sessuali. Quanto più rilevante è tale aspetto posseduto in comune, tanto più riuscita deve poter divenire quest'identificazione parziale e corrispondere quindi all'inizio di un nuovo legame (...) e possiamo supporre che questa cosa in comune sia il tipo di legame istituito con il capo" (Sigmund Freud, 1970, p. 54, VII).

Ma il rapporto Super-io-autorità può essere considerato come dialettico. Infatti, spiega ancora Fromm: "Il Super-io è un'interiorizzazione dell'autorità, l'autorità viene trasfigurata proiettando su di essa gli attributi del Super-io e nuovamente interiorizzata in questa forma trasfigurata. L'autorità e il Super-io non sono assolutamente separabili l'uno dall'altro. Il Super-io è la potenza esterna interiorizzata, la potenza esterna diventa operante per il fatto che contiene le qualità del Super-io. Il Super-io non è quindi in alcun modo un'istanza che si costituisce nell'infanzia e che da quel momento in poi opera nell'uomo a prescindere da come si presenta la società nella quale egli vive; il Super-io nella maggior parte dei casi invece scomparirebbe o cambierebbe completamente il proprio carattere e i propri contenuti, se le autorità sociali dominanti non continuassero o – più esattamente – non rinnovassero continuamente il processo di formazione del Super-io iniziato nell'infanzia (...) Come il bambino interiorizza la potenza proveniente dal padre attraverso la formazione del Super-io, il mantenimento e il rinnovamento del Super-io nell'adulto si fonda sempre sull'interiorizzazione della potenza esterna reale (...)" (Max Horkheimer et altri, 1974, pp. 80-81). Fromm chiarisce anche l'esistenza di discrepanze tra la struttura psichica e la realtà sociale, che possono essere abbastanza transitorie, anche perché andrebbe detto che la struttura psichica si stabilisce dinanzi al rapporto evidente tra Super-io e autorità, che è rappresentabile comunque come una situazione assai complessa e diversificata, tanto che Il Super-io può evidenziare l'esistenza dell'autorità interiorizzata mentre l'autorità è il Super-io personificato; il concorso di entrambi questi elementi determina l'obbedienza e la sottomissione che si riversano sulla prassi

sociale. Quando Freud sostiene che nel corso del tempo i rappresentanti della società si affiancano alla figura del padre, intende proprio questo, nel senso che l'autorità del *pater familias* si fonda sulla struttura autoritaria della società considerata nel suo insieme. Anche la "rivalità sessuale" nel rapporto padre-figlio per il possesso della madre si collega con il condizionamento sociale, soprattutto se ci si riferisce al complesso edipico che risulta essere un fenomeno umano universale e biologicamente necessario, in quanto proiettato verso le strutture sociali imposte, più in senso economico, dal capitalismo e dalla società divisa in classi (Erich Fromm, 1984, p. 118 e sg).

Fromm sostiene più avanti dell'esistenza di tendenze nascoste o sublimite allo sfruttamento. Ciò significa che la struttura familiare può essere indagata partendo da istanze psichiche rivolte alla produzione e presenti, più che altro, nell'attività lavorativa del padre, più che nei figli, i quali non hanno l'obbligo di contribuire al mantenimento della famiglia. Il rapporto padre-figlio è portatore di tendenze allo sfruttamento e di tendenze all'incoraggiamento, di amorevolezza e odio, e tale struttura conflittuale può essere interpretata in rapporto alla creazione di istanze emotive dirette verso il figlio che cresce. In questo quadro lo psicologo di Francoforte sul Meno individua delle contraddizioni che riguardano tutti gli scritti di Freud e particolarmente la valutazione della forza dell'Io e del Super-io nel loro rapporto reciproco. Di fatto, l'Io è artefice di potenti rimozioni, nonostante Freud lo indichi spesso come "povera cosa", contraddicendo se stesso nel momento in cui parla della "potenza dell'Io". D'altra parte va detto che Freud parla della psicoanalisi come "dello strumento che consente all'Io la progressiva conquista dell'Es", nel momento in cui descrive il Super-io come un patrimonio psicologico altamente prezioso "per la civiltà". Ma le contraddizioni nel rapporto tra Io e Super-io non troverebbero soluzione in Freud, in quanto presenti nel corso di tutta la sua opera, come già detto sopra, soprattutto quando egli cerca di individuare le possibilità evolutive della propria teoria con riferimenti a posizioni francamente più avanzate. La considerazione dell'individuo è però rivolta al mondo circostante sia esso naturale che sociale; almeno in ciò la psicoanalisi

tenderebbe a rappresentare l'oggetto del soddisfacimento di pulsioni e i limiti di esso.

Le istanze psichiche giocano quindi un ruolo importante nella definizione dei modi in cui i bisogni libidici possono essere determinati, come i cambiamenti dell'Io e del Super-io. I livelli sociali sono corrisposti nella elencazione delle tensioni che esistono tra i bisogni stessi e i mezzi sociali a disposizione per soddisfarli, rafforzati dal riferimento alle classi dominanti e in misura minore della classe dominata. La rimozione di impulsi viene ad essere trattata in rapporto all'autorità e alla diffusione dell'angoscia individuale e sociale, che è diversa dall' "angoscia reale", nelle forme espresse da Fromm. Quest'ultima, sarebbe una sorta di difesa che si mostra tramite l'angoscia reale, a garanzia del fatto che la difesa pulsionale si possa mostrare in mood automatico quando la difesa si fonda sulla rimozione. Essa è una sorta di difesa pulsionale che rappresenta in parallelo ciò che accade in chiave più allargata: "Se il dispendio d'energia costantemente necessario per il processo di rimozione costituisce per così dire uno svantaggio per l'Es, ugualmente tale processo non è così vantaggioso per l'Io come sembrerebbe a prima vista. Certo il Super-io e l'autorità vengono in aiuto dell'Io per rendergli possibile, mediante la rimozione, la difesa contro i moti pulsionali pericolosi; ma la pulsione rimossa non viene distrutta. L'io (ragione e senso comune o "coscienza") con l'aiuto dei suoi alleati, riesce infatti a tenere lontano l'impulso, ma nello stesso tempo limita in tal modo il proprio potere, in quanto la spinta pulsionale rimossa rappresenta una forza all'interno del territorio di dominio dell'Io (...) Mentre la rimozione viene compiuta al servizio dell'Io, l'Io è schiavo dei fattori che provocano la rimozione stessa, così come senza la rimozione, esso sarebbe schiavo degli impulsi che provengono dall'Es (forma originaria e indifferenziata). Per avere l'alleanza dell'autorità e del Super-io esso sacrifica per così dire la propria autonomia e rinuncia alla propria sovranità" (Max Horkheimer et altri, 1974, p. 93).

Lo sviluppo dell'Io è chiaramente condizionato dalla prassi della vita, in quanto spetterebbe all'Io il ruolo decisivo nel dominio della natura. Esso rappresenta l'istanza dell'apparato psichico che si sviluppa

e che è, secondo lo stesso Freud, “il più esigente”. Inoltre esso si sviluppa per rendere l’individuo capace di lottare per l’esistenza. Mentre il contenuto di tutto quello che stimola l’autorità e il Super-Io (o “ideale dell’Io”) dipende in maniera duplice dalle condizioni sociali. Ciò significa che molti ideali valgono per tutti i membri di una compagine sociale, laddove si può affiancare l’ideale al contenuto di felicità dell’individuo o l’adempimento del dovere, quando la repulsione pulsionale diviene essa stessa ideale. Il successo della funzione dell’ideale dipende dal fatto che la situazione economica di un membro della famiglia, cioè il figlio, quando egli sarà adulto, non si differenzi da quella che il padre gli ha determinato essere, stante il fatto per cui l’influenza del padre sul figlio può avere non solamente una funzione stimolante ma anche una di inibizione forzata. Ora, l’analisi della repressione pulsionale mostrerebbe che in certe condizioni sociali che ostacolano il rafforzamento dell’Io, il compito della rimozione può essere spiegato soltanto con l’aiuto del rapporto effettivo irrazionale con l’autorità e con il suo rappresentante psichico interno, cioè con il Super-io. La sottomissione all’autorità sta comunque a dimostrare la fondamentale funzione di una funzione psichica storicamente determinata.

In questa direzione si capacita l’attenzione che Fromm dedicherà nel futuro alle forme di autorità irrazionali, le quali sono presenti nel vissuto storico e anticipano comunque il tema della messa a fuoco del carattere autoritario-masochistico. L’autorità irrazionale è invece diversa. Si basa sulla sottomissione emotiva dell’individuo ad un altro individuo. Va detto che nei legami con l’autorità irrazionale esiste una sottomissione masochista che rende l’individuo molto piccolo e l’autorità più grande. L’autorità razionale tende così a negare se stessa, perché più l’individuo capisce quanto minore diventa la sua distanza dall’autorità. L’autorità irrazionale tende ad approfondirsi e a prolungarsi. Più lunghi e più dipendenti saranno i lati della debolezza dell’individuo e più egli avrà bisogno di aggrapparsi all’autorità irrazionale. In fondo, tutti i grandi movimenti dittatoriali dei nostri tempi erano (e sono) basati su un’autorità irrazionale. Le sue forze trainanti corrispondevano al sentimento di impotenza, alla paura e all’ammirazione del “capo” da parte dell’individuo sottomesso. Tutte

le grandi e fruttuose culture sono fondate sull'esistenza dell'autorità razionale: sulle persone, che sarebbero in grado di raccogliere le funzioni date intellettualmente e socialmente e quindi non hanno bisogno di appellarsi a desideri irrazionali. Ma vediamo di discutere meglio sulle tendenze masochistiche. Queste ultime: "mirano a far sì che l'individuo, rinunciando all'individualità della propria persona e alla propria felicità, si abbandoni alla potenza, si annulli per così dire in essa e, in questa dedizione, che nei casi patologici arriva fino al patimento di dolori fisici, trovi piacere e soddisfazione (...). Su tale base pulsionale si sviluppa l'atteggiamento tipico del carattere sadomasochistico verso gli altri, ed è facile vedere che è allo stesso tempo l'atteggiamento del carattere autoritario, di cui stiamo parlando. Il tratto caratteristico di tale atteggiamento è la sua diversità a seconda che l'oggetto sia una persona forte o una più debole" (Max Horkheimer et altri, 1974, p. 109).

Perciò va indicato che la fede cieca e l'obbedienza assoluta al "capo" si rendono possibili soltanto là dove convergono le azioni di diversi meccanismi che Freud, analizzando il rapporto esistente fra ipnotizzatore e ipnotizzato, così chiarisce; il "capo" è una persona sulla quale altre proiettano i propri desideri di potenza e di sicurezza, e con la quale finiscono per identificarsi. Chi riveste il ruolo di "capo" si trova nella doppia necessità di staccarsi dai propri seguaci (assumendo una apparenza che è fuori dal comune, adottando modi strani di parlare etc.) per poter fungere da obiettivo alla loro medesima proiezione, e di continuare nello stesso tempo ad essere "uno-di-noi" (nell'atteggiamento generale e nei propositi che vengono proclamati), per facilitare il processo di identificazione. In tutti i casi, l'esistenza di ordini di gerarchia presenti nei gruppi umani e dinanzi all'individuo sociale indicano anche l'esistenza di forme di superiorità che ogni membro può dimostrare in rapporto agli altri, fino al riconoscimento di un atteggiamento che indica la complessità del fenomeno in questione. Se si considerano i casi in cui, al contrario, l'autorità e il potere sono organizzati, si vede che certi individui evitano le posizioni dominanti, mentre altri la cercano con stimolo e passione. Fromm, seguito da altri psicologi, ha attirato l'attenzione

sul primo di questi atteggiamenti (Cfr. Erich Fromm, 1942, p. 257). Per ciò che concerne l'autorità e le distinzioni di ordine funzionale, strutturale e sociale che si impongono egualmente, va detto che una distinzione obbliga a considerare a parte, se si vuol comprendere la natura dell'autorità e le caratteristiche dei "capi", da un lato le funzioni di direzione, che servono nell'esecuzione dei compiti e che mostrano un carattere al mantenimento del gruppo in quanto gruppo. Queste funzioni sono a volte concentrate nelle mani di un individuo soltanto, anche se ciò non avviene sempre: ne risultano effetti assai differenti, essendo le funzioni direttive ripartite rispetto ai membri e gli individui che rispecchiano la struttura più larga della società. In rapporto alla trattazione di Fromm, tutto ciò starebbe a significare che nelle forme autoritarie trovano un certo grado di soddisfacimento sia le tendenze masochistiche che quelle sadistiche. Il costituirsi del carattere autoritario-masochista viene così spiegato non accentuando una certa predisposizione alla sottomissione ma con la soddisfazione di pulsioni originarie che la società conserva e/o nasconde mentre rende possibili; nella società autoritaria, afferma Fromm, il carattere masochista viene prodotto principalmente dalla struttura economica, alla quale va a connettersi, cioè rende necessaria, la gerarchia che conduce all'autorità.

Il pensiero masochistico si può riassumere con il motto: "la vita è determinata da potenze che si trovano al di fuori dell'individuo, della sua volontà e dei suoi interessi. Ad esse ci si deve sottomettere e il godere di tale sottomissione è la massima felicità raggiungibile" (Max Horkheimer et altri, 1974, p. 114). La struttura sociale autoritaria crea e soddisfa quei bisogni che tendono a svilupparsi sulla base del sadomasochismo, essendo questa ipotesi che facilita ed accresce la comprensione psicologica dell'atteggiamento verso l'autorità, in quanto il masochismo rappresenta il fatto per cui l'essere subordinati e sottomessi ad una potenza superiore può risultare come piacevole, stante il soddisfacimento delle situazioni in cui tutto ciò di verifica. Di fronte a questo scenario, l'individuo si trova scoperto, impotente di reagire e scarso di tentativi per diminuire l'angoscia. Tuttavia, il rapporto masochistico con l'autorità, in modo diretto, non soltanto

tende a mitigare l'angoscia, ma offre una sorta di sostituzione alla impossibilità di soddisfare i desideri nella realtà, secondo la loro potenza e misura. Esistono per Fromm strutture autoritarie come, ad esempio, quella democratica o quella più estrema, che si affermano nel contesto di sviluppo di certe identificazioni tra amministratori e amministrati, come è il caso della struttura produttiva capitalistica, la quale è sormontata da una sovrastruttura ideologica e politica che non specifica i campi di interesse dell'analisi marxista. Inoltre, va detto che la rassicurazione dell'angoscia e la partecipazione allo splendore della potenza sono le soddisfazioni che risultano direttamente presenti nell'atteggiamento masochistico. Le conseguenze di tali situazioni sono le tendenze pregenitali e, specialmente quelle anali, e, in secondo luogo, le tendenze omosessuali.

Ma l'autorità, oltre a dovere essere potente e generatrice di angoscia dovrebbe risultare come un modello moralmente affermato per chi si sottomette. L'autorità, infatti, è amata come esemplare e tenuta da conto come potenza. Da queste tipologie di analisi si tenderebbe soprattutto ad affermare che l'aggressività che si rivolge all'autorità può essere di due tipi: da un lato la *ribellione*, al quale rifiuta una autorità solo per rivolgersi ad un'altra, conservando intatta la struttura autoritaria del carattere, e dall'altro la *rivoluzione*, in senso strettamente psicologico, che nel rapporto con l'autorità si sottomette slegandosi dagli impulsi. Scrive Fromm: "Quando vi è ribellione contro l'autorità possono essere implicati, sul piano psicologico, principalmente due fenomeni in linea di principio diversi: in un caso può trattarsi del decadimento di un'autorità conservandosi intatta la struttura autoritaria del carattere con i suoi bisogni e soddisfacimenti specifici; in questo caso parliamo di ribellione. Vi si contrappone il cambiamento fondamentale della struttura del carattere, per cui gli impulsi che richiedono una forte autorità, diventano più deboli o scompaiono del tutto. Questo abbandono dell'oggetto dell'autorità a causa del cambiamento strutturale del carattere si definisce rivoluzione in senso psicologico. Il fatto che ci si ribelli contro un determinato dominatore non perché se ne vuole un altro ma perché non se ne vuole alcuno, è legato alla condizione che il proprio Io

non abbia più bisogno di appoggio e di partecipazione masochistici” (Max Horkheimer et altri, 1974, pp. 124-125).

Un altro contributo agli *Studien* e alle ricerche su autorità e famiglia è costituito dallo scritto di Herbert Marcuse, che compare nel testo del 1936 e anche successivamente con il titolo *Studie über Autorität und Familie. Da Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft* (Suhrkamp Verlag, Francoforte, 1969). Allievo di Heidegger, Marcuse iniziò la sua parabola produttiva scoprendo l’origine hegeliana del pensiero del suo maestro, sviluppandola nell’opera *Hegels Ontologie un die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*; in seguito egli si orientò verso il marxismo, che poté sviluppare in una serie di cronache filosofiche della rivista teorica della socialdemocrazia tedesca, “Die Gesellschaft”. Tale posizione lo portò vicino a quella elaborata da Lukács e Korsch, che erano più impegnati sul versante critico più di quanto lo fosse Marcuse, il quale negli anni compresi tra il 1933 e il 1941 si inserì nel gruppo della Scuola di Francoforte, la cui attività principale risultò in Francia la pubblicazione della rivista “Zeitschrift für Sozialforschung” e del volume degli *Studien*, mentre negli Stati Uniti di *Dialettica dell’Illuminismo (Dialektik der Aufklärung)* curata da Horkheimer e Adorno, un’opera centrata sulla dialettica tra le caratteristiche della/nella filosofia razionalista. Il rapporto tra Marcuse e Horkheimer e Adorno ai tempi degli *Studien* si concentrava proprio attorno al tentativo dei due autori di cercare di comprendere gli elementi caratteristici del razionalismo borghese dell’epoca liberale, che aveva segnalato il passaggio della società verso al dittatura totalitaria in uno dei Paesi più avanzati della società industriale nonché l’accettazione di questo sviluppo da parte della borghesia tedesca e, peraltro, da parte di altre classi dominanti di altri Paesi occidentali. Con l’approfondimento dello studio della storia della filosofia, come ad esempio per quello della storia delle idee negli *Studien*, in una maniera non troppo approfondita e a livello generale, lo stesso Marcuse si sforzava di mostrare come la filosofia idealistica potesse avallare l’universo borghese dell’oppressione, dello sfruttamento etc., anche se con maggiore intensità rispetto ad altri autori del suo tempo e della Scuola di Francoforte, egli metteva in evidenza

il carattere eminentemente critico e l'esigenza di razionalità nonché di felicità: tutti elementi eroici per cui la stessa filosofia si era spesa un tempo fino a mantenere se stessa. La filosofia che utilizzava Marcuse era "critica" e ciò segnava anche i tratti caratteristici della rivista "Zeitschrift für Sozialforschung" citata sopra, un tabulato dal volto prudente in particolare modo rispetto al marxismo.

Peraltro Marcuse noterà molto più in avanti nel tempo una certa "obsolescenza" della psicoanalisi, soprattutto nell'interessante saggio *Das Veralten der Psychoanalyse*, che è una versione tedesca della conferenza *Obsolescence of Psychoanalysis*, tenuta a New York nel 1963 al Congresso annuale della "American Political Science Association". In quell'occasione Marcuse sosterrà la tesi per cui: "Le categorie psicoanalitiche non hanno bisogno di essere "messe in rapporto" alle situazioni sociali e politiche: esso sono di per sé categorie sociali e politiche. La psicoanalisi è potuta diventare un efficace strumento sociale e politico sia negativo e in funzione tanto amministrativa quanto critica, perché Freud aveva scoperto i meccanismi di controllo sociale e politico nella dimensione del profondo, costituita dalle eccitazioni e dalle soddisfazioni pulsionali (...) Di questa concezione vorrei ora mettere in rilievo due elementi, che ne contraddistinguono il fattore storico, cioè le mutate condizioni politiche e sociali: 1) Freud presuppone sempre un conflitto essenziale fra l'individuo e la sua società; 2) presuppone inoltre che l'individuo venga a costituirsi in tale conflitto e abbia, nel caso del paziente, il bisogno vitale di una riconciliazione – bisogno espresso dall'incapacità di funzionare normalmente nella società data. Il conflitto ha le sue radici non solo nella storia clinica privata del paziente, ma anche (e in prima linea) nel destino universale dell'individuo sotto il principio di realtà che si è instaurato: la storia ontogenetica del caso clinico ripete, in forme particolari, la storia filogenetica dell'umanità. La dinamica della situazione edipica non è solo il modello nascosto di ogni rapporto padre-figlio, ma è insieme il mistero della permanente oppressione dell'uomo da parte dell'uomo, e delle vittorie e degli insuccessi della civiltà. Nella situazione edipica giacciono le radici individuali e pulsionali del principio di realtà, il quale governa la società" (Herbert

Marcuse, 1969, pp. 223-225). E ancora, ne concluderà Marcuse che: “La terapia dipende in ampia misura dalla capacità di riconoscere o meno l’intimo legame fra infelicità universale ed individuale. L’individuo, al cui analisi si è conclusa con successo, rimane infelice, mantiene una coscienza infelice, ma viene guarito e “liberato” nella misura in cui riconosce la colpa e l’amore del padre, il delitto e il diritto di quelle autorità che proseguono ed estendono il lavoro del padre. I legami libidici continuano in questo modo ad assicurare la sottomissione dell’individuo alla sua società; egli consegue una (relativa) autonomia in un mondo di eteronomia” (Herbert Marcuse, 1969, p. 225).

Tali premesse riassumono in un certo senso delle evidenze che Herbert Marcuse di solito metteva inizialmente in relazione alle sue idee con la critica negativa, che diventerà una caratteristica della Scuola di Francoforte, al contrario dell’utopia positiva che continuava a sviluppare Ernst Bloch e che, almeno rispetto al pensiero dialettico, costituiva un altro versante di riflessione. Nel suo lavoro Marcuse porrà sempre più attenzione all’esistenza del “fattore storico” che, come proposto nel saggio del 1963, porterà l’obsolescenza della psicoanalisi. Ma all’inizio, l’ideale per Marcuse era quello di indicare le esigenze che facevano capo ad un radicale cambiamento della/nella società, sfiorando a volte di lambire i lati del pensiero utopico, che sembrava al filosofo di Berlino, seguire la tradizionale continuità della vera filosofia. Questa utopia la si realizzerà, in parte, anche attraverso l’uso della psicoanalisi. Ai tempi degli *Studien* le analisi marxiste sembravano essere contraddette dalla evoluzione stalinista dell’URSS, quanto dalla vittoria hitleriana sullo scacchiere europeo Occidentale. Secondo una idea centrale del pensiero dialettico, e soprattutto di quello di Marx e Lukács, alla realtà non andrebbero contrapposte idee di tipo astratto, idee utopiche o morali, rendendosi più necessario cercare di comprendere – nella realtà medesima – la nascita e lo sviluppo di idee segnate dallo spirito progressista. Marx si impegnava a sottoscrivere quella forza sociale che si veniva sviluppando attraverso lo sfruttamento della mano d’opera operaia: il proletariato. E anche questa posizione poteva fornire il caposaldo della formazione

dialettica, come si legge in un articolo del 1937 intitolato *Philosophy and Critical Theory* che vale la pena riportare per lunghi stralci (la traduzione è mia) e che, in un certo senso, completa lo scritto ‘di periodo’ che appare sugli *Studien*. Scriveva Herbert Marcuse: “Ma se l’evoluzione prevista dalla teoria critica non si realizza, se le forze che devono provocare le trasformazioni sono respinte e sembrano essere vinte? Tanto la verità della teoria non è negata quanto essa si manifesta in una luce nuova e illumina lati e nuove possibilità del suo oggetto. Numerose esigenze ed identificazioni della teoria assumono un diverso peso specifico. La funzione modificata della teoria nella nuova situazione le attribuisce chiaramente il carattere d’una teoria critica (...) Come la filosofia, essa s’oppose ad ogni giustizia che accetta la realtà esistente, ad ogni positivismo soddisfatto; ma contrariamente alla filosofia, libera i suoi scopi soltanto partendo dalle reali tendenze del processo sociale. Così essa non teme di essere bollata come utopica, anche se questa accusa viene fatta quotidianamente contro l’idea d’un ordine nuovo. Se la verità non potrà essere realizzata all’interno dell’ordine sociale esistente, in ogni caso assumerà per esso un carattere utopico. Una simile trascendenza non si propone contro la verità, ma per essa. Per molto tempo l’elemento utopico è stato il solo elemento progressista della filosofia: così le costruzioni del migliore Stato, del massimo di piacere, della felicità perfetta, della pace eterna etc. L’ostinazione nata dal partito preso di difendere la verità contro ogni apparenza, è stata sostituita oggi nella filosofia dalla stravaganza (*Schrullenhaftigkeit*) e da un opportunismo senza limiti. La teoria critica resta fedele a questa ostinazione in quanto realtà reale del pensiero filosofico. La situazione attuale rende assai più evidente questa qualità: il regresso si è sviluppato nel momento in cui erano realizzate le condizioni economiche della trasformazione (...)” (Herbert Marcuse, 1996, pp. 67 e sg.).

La lunga citazione rimanda ad un momento in cui si ebbe la vittoria del nazionalsocialismo in Europa e dello stalinismo, stante il fatto per cui l’evoluzione del pensiero di Marcuse si mostrò sempre più debitore della Scuola di Francoforte nel suo insieme. La teoria critica cercava i suoi obiettivi nelle tendenze presenti nel

processo della società. Il regresso politico, l'annullamento delle forze progressiste, avrebbe reso la politica ufficiale altamente reazionaria, portando le formulazioni della teoria critica dalla dialettica all'irrazionalismo dell'utopia e al "superamento della filosofia". Marcuse, insieme ai pensatori della Scuola hanno avuto i loro intendimenti nell'affiancamento operato con la psicoanalisi del marxismo, oltre che con il debole riferimento operato con le posizioni assunte da Ernst Bloch, come già detto e tanto per rimanere in tema di "utopie". Senza con questo negare l'esistenza di una particolare affinità tra le posizioni di Ernst Bloch e quelle dei pensatori di Francoforte, andrebbe detto che la critica dei francofortesi aveva assunto il carattere dell'idea puramente razionale e, come tale più utopica che dialettica, di una società futura fondata sull'eguaglianza e priva di oppressione e, comunque assai diversa da quella che gli autori erano costretti ad affrontare. L'una e l'altra di queste posizioni vanno a contrastare il pensiero dialettico, che sembra essere contraddetto nelle sue analisi concrete dall'evoluzione storica concreta, e sembra essere difeso soltanto da qualche spirito dogmatico oltre che da correnti del "marxismo istituzionale". Sta di fatto che durante questo periodo non potrà essere messa in discussione né la superiorità intellettuale della Scuola di Francoforte sulla monotona ripetizione del pensiero utopico ottimista, né la ripetizione alla lettera delle analisi marxiste 'di periodo', offerte dai marxisti "ortodossi", istituzionali o semplicemente dogmatici, laddove i rari pensatori critici e marxisti si rifugiavano nella analisi storiche, estetiche e psicoanalitiche, oppure si orientavano come nel caso di Erich Fromm, verso una psicoanalisi di tipo "revisionistico".

Nello specifico, la trattazione marcusiana e il contributo che l'autore ha dato agli studi su autorità e famiglia riprende lo spunto offerto da Marx allo studio dell'autorità in stretto rapporto con il significato sociale. Ovviamente Marx tratta l'autorità alla stregua del rapporto di dipendenza nel processo di produzione capitalistico: "La sua analisi non considera dunque l'autorità in quanto tale, ma come fattore all'interno dei rapporti di produzione di una determinata società. Solo attraverso la focalizzazione di questa forma specifica di

autorità nei confronti delle altre forme di autorità dominanti in altre società diventano visibili le funzioni più generali dell'autorità stessa" (Herbert Marcuse, 1970, p.108). La caratterizzazione del marxismo in rapporto alle indagini psicoanalitiche seguirà, con un indirizzo proprio, le medesime modificazioni che erano state messe in campo dalle revisioni di molti pensatori italiani, riprese poi in Francia da Serge Mallet e André Gotz. Da questo punto di vista, sembra lecito riprendere alcuni problemi importanti che riguardano la revisione marcusiana delle posizioni dialettiche in rapporto allo studio delle funzioni sociali della presenza individuale nel contesto collettivo delle pulsioni. L'assenza di un carattere empirico del soggetto, assunto come fondamento delle esigenze della ragione, pone il problema del carattere individuale ed anche empirico e trascendentale di una società nonché l'esame della stessa mancanza di forza 'interna' garante di un procedimento in cui va posto il pensiero moderno. Sembra che il filosofo di Berlino fosse portato, soprattutto per le esigenze di coerenza del suo pensiero, alle idee del soggetto individuale, ed anche intelligibile o trascendentale, e della dittatura, senza dubbio pedagogica e transitoria, dei filosofi e dei saggi. La psicoanalisi avrebbe poi riempito i vuoti teorici lasciati dalle conversioni radicali e da una "morale della liberazione", la quale rassomigliava alle prese di posizioni che il filosofo francese Jean Paul Sartre ha tenuto fino agli anni '60 del XX secolo. Quindi, le incertezze marcusiane, lasciano intravedere il pensiero coerente, soprattutto laddove l'autore rivendica come la civiltà possa produrre, senza che ne sia soffocata, la libertà, quando l'assenza di questa è divenuta un elemento e il nodo dell'apparato psichico anche in rapporto alla autorità.

Da questo versante Marcuse potrà riprendere le fila di un discorso compiuto a ritroso attorno alla situazione di limitazione in cui l'umanità si troverebbe perché dominata dalle *élites* privilegiate nonché da una certa dittatura pedagogica che ha determinato per molto tempo gli orientamenti della filosofia, come si legge nella trattazione di *Eros e civiltà* (1955). In questa opera, trattando della psicoanalisi, l'autore tenderebbe ad affermare che l'idea della società come fonte di repressione è concepita da Freud come un dato ineliminabile,

ma riferendosi a questa stessa idea, Marcuse sostiene che al di là di una sorta di “repressione fondamentale”, necessaria per la sopravvivenza, vi è una “repressione addizionale”, che è indotta dal potere economico e politico non al fine della sopravvivenza dell’umanità nel suo complesso, ma al fine di autoperpetuarsi. In rapporto alle posizioni di Fromm, andrebbe specificato che Fromm non ritiene, come il Marcuse di *Eros e civiltà*, che l’ideale di una società non repressiva debba nascere dalla liberazione dell’istinto. Occorre anche costruire una società umanistica, condizione fondamentale della quale si fonderebbe (sulla scia di Karl Marx) la possibilità che gli uomini abbiano il controllo dei loro mezzi produttivi. Ciò risulterebbe in un modo tanto più evidente in un frangente in cui le risorse rese disponibili dal progresso scientifico e tecnologico potrebbero portare a un superamento della penuria e del lavoro pesante, “liberando in questo modo l’energia necessaria a raggiungere gli obiettivi posti dal libero gioco delle facoltà individuali” (Herbert Marcuse, 1964, II). In questo caso, l’identità di vedute con Adorno e Horkheimer e la loro idea della società che potrebbe determinare dell’individuo un individuo è abbastanza evidente. Il fatto che tale liberazione non si verifichi dimostrerebbe l’irrazionalità dell’intero sistema la cui organizzazione “razionale” è soltanto una funzione in rapporto al perpetuarsi dello sfruttamento e di una schiavitù che, al di là del risvolto psicoanalitico, non avrebbero più motivo di essere in seguito al superamento di una originaria e naturale “penuria”. Ciò vuol dire che per perpetuarsi il sistema di potere in atto non si serve soltanto della coercizione esplicita, ma si serve soprattutto dell’organizzazione della stessa “libertà” entro delle forme già prestabilite, e quindi della sua sostanziale negazione. Attività sessuale, tempo “libero”, la stessa possibilità di condurre opposizioni, sono tutti modi irreggimentati così da togliere qualsiasi possibilità di determinare un mutamento radicale.

In *Eros e civiltà*, Marcuse esamina l’idea freudiana di civiltà, soprattutto dove si esaminano i rapporti tra i bisogni dei soggetti e la repressione imposta dall’ordine sociale, nel momento in cui esistono costrizioni sociali imposte agli individui che hanno effetto anche sulla vita

biologica. In assenza di controllo, gli istinti umani si oppongono ad ogni tipo di formazione sociale, poiché Eros e Thanatos possiedono una forza distruttiva sepolta, la quale si commisura con la soddisfazione che è impedita dalla società. La concezione di Freud vede la sublimazione degli istinti che rappresenta meglio le basi di ogni società umana, laddove la produttività e l'ordine della/nella sicurezza inibiscono le tendenze erotiche del singolo individuo frenandone gli istinti rivolti alla distruzione. Peraltro Freud in una pagina assai suggestiva di *Das Unbehagen in der Kultur* (1929) accennava alle potenzialità di liberazione contenute nel lavoro inteso come attività liberamente scelta dagli uomini, utile per sé e per gli altri. Tali potenzialità rimanevano per lo più coperte e inesprese, perché la spinta al lavoro rimaneva prevalentemente contrassegnata dalla necessità e dalla costrizione. La possibilità di spostare una forte quantità di componenti libidiche, narcisistiche, aggressive e perfino erotiche sul lavoro professionale e sulle relazioni umane che ne conseguono, conferiva al lavoro un valore non inferiore alla sua indispensabilità per il mantenimento e la giustificazione dell'esistenza nella società. Ora, l'invito a indicare queste caratteristiche della società moderna è pienamente accolto da Herbert Marcuse che introduce nel suo testo del 1955 il tentativo di rilettura critica e di ripresa delle tematiche freudiane richiamandosi alle posizioni dell'ultimo Freud che nei suoi ultimi scritti manifestò più volte i propri dubbi sulle proprie stesse teorie, concepite come ipotesi di lavoro destinate alla continua verifica e correzione.

Ovviamente le intenzioni del filosofo di Berlino sono corroborate dai versanti dell'analisi marxista, anche se l'uso della accezione "marxista" rimanda a posizioni di autori espresse in un certo periodo e anche molto critiche nei confronti dei francofortesi. Esistono, ad esempio, autori italiani che dopo la lettura marcusiana di *Das Unbehagen in der Kultur* e dopo l'esame delle interpretazioni della psicoanalisi operate dai francofortesi, hanno sostenuto la mancanza di un confronto realmente critico con la psicoanalisi, sollevando dubbi sulle capacità interpretative di una corrente definita come "critica romantica della scienza e della società industriale", "utopismo escatologico" culminante nello sterile "Gran Rifiuto" marcusiano (Cfr.

Giuseppe Bedeschi, 1985, pp. 143-155; Lucio Colletti, 1979, pp. 89-91, 100-101). Altri versanti d'analisi sono, invece, più collegati alla prospettiva marcusiana di lettura della civiltà disagiata, laddove l'uomo è così privato della sua libertà, dando adito ad una modificazione del sistema valoriale, rivolto alla soddisfazione dei bisogni psichici. La trasformazione del "principio del piacere" indicata da Freud mostrerebbe anche l'inconscio legato allo stesso principio e anche a quello che sancisce la realtà, il quale impartisce all'individuo di rinunciare al piacere momentaneo e distruttivo. In tal modo, l'uomo incrementa l'uso della ragione, in quanto cerca di sperimentare la realtà, operando distinzioni tra il bene e il male, tra l'utile e il dannoso, stante il fatto per cui l'individuo è inserito in un sistema di costrizioni che sono riconducibili al contesto sociale. L'apparato psichico rimane così prigioniero del principio della realtà, a detrimento del principio del piacere, e ciò costituisce l'evento traumatico che investe di sé l'individuo; Freud stesso riprende questa relazione e la applica alla storia dell'umanità e a quella di ogni individuo, attribuendo al senso di colpa una funzione strategica per lo sviluppo della civiltà, in quanto con l'incremento del progresso, la felicità diminuisce le sue potenziali attrattive, introducendo inibizioni e vincoli di ordine psicologico che allontanano l'uomo da ogni liberazione. La sottomissione dunque al principio della realtà non cancella quella resa operante nei confronti del principio del piacere, poiché la parte inconscia del soggetto ne trattiene gli obiettivi; questa presenza dell'inconscio costituisce il "ritorno della repressione", che indica l'esistenza di una storia della civiltà che è sotterranea e ricca di implicazioni psichiche. Le motivazioni per cui la società impone con la forza la modificazione della struttura degli istinti, è ovviamente anche di natura economica, anche se l'analisi di Freud si svolge sulla condizione dell'individuo represso. L'Eros può essere definito, in ultima analisi, come una grande forza che unifica e conserva tutta la vita e tende all'immortalità, e che, insieme a Thanatos, costituisce il nucleo degli istinti fondamentali che caratterizzano il processo vitale.

Marcuse parla di repressione, quella "addizionale" e quella "fondamentale", intendendo descrivere le restrizioni che si rendono

manifeste alla comparsa del ruolo necessario del potere sociale, intendendo anche la vita degli istinti e le limitazioni e rinunce. L'affermazione del principio della realtà coinvolge la modificazione degli istinti di vita e di morte, anche se sono gli istinti sessuali a subire fortemente il peso della civiltà; tale processo implica la modificazione della libido in rapporto al corpo e verso oggetti che sono estranei e/o esterni al soggetto, rimanendo la soddisfazione degli istinti sessuali un processo di importanza fondamentale, pena l'esistenza della perversione. Di fatto, il principio del piacere e quello della realtà, evidenziano che L'Eros possiede il potere unificatore che tende al superamento della crisi di civiltà. L'Eros non si pone contro i rapporti civilizzati e stabili della società, ma si oppone alla repressione della civiltà che si oppone al principio del piacere. Marcuse riprende da Freud dei principi che regolano i rapporti umani in una società industriale avanzata, dei principi che risultano utili a mostrare come le forze psichiche si stagliano contro il principio della realtà, relegate nell'inconscio. Quando certe attività tendono a conservare la liberazione dal principio della realtà, il quale esercita la sua influenza sulla ragione, che è depositaria della verità e che è in grado di distinguere attività particolari, sottoposte anche al rifiuto di certe limitazioni e restrizioni razionali e universali imposte alla libido, che diventano forze eterne riversate dalla società alla civiltà. In questo senso, Freud indicherebbe che il tempo dedicato al piacere può risultare ridotto, in quanto la felicità gode di limitazioni e prescrizioni diffuse durante lo svago e il tempo libero, soprattutto differentemente al tempo dedicato al lavoro, in modo che, in ultima analisi, l'individuo si trovi alienato dallo stesso "principio di prestazione". L'industria culturale, dal canto suo, prevede una considerazione di questi processi, per cui non denuncia la limitazione delle capacità critiche e nemmeno certe inibizioni che tendono a disinnescare il desiderio di libertà del soggetto. Marcuse in questo, propone un superamento definitivo delle posizioni tenute da Marx e da Freud e parla, in altre occasioni, di una dittatura potenziale che riguarderebbe le medesime capacità razionali del soggetto, laddove si cerca un riconoscimento dell'autonomia individuale.

L'alternativa proposta da Marcuse riguarda la liberazione dell'Eros e concerne soprattutto il miglioramento delle qualità della vita che si mostrano dinanzi all'individuo. Nella civiltà Occidentale Marcuse ritrova il raggiungimento della verità, che può anche essere considerata come uno strumento di costrizione al quale si oppongono il piacere, i sensi, gli impulsi e la fantasia. Il rifiuto del disumano viene posto dal filosofo in Orfeo e Narciso, contrapposti a Prometeo, che è fondatore della società repressiva. Orfeo e Narciso (Cfr. Herbert Marcuse, 1964, VIII, pp. 183-192) accolgono l'idea di un paradiso perduto, proclamando la riconciliazione di Eros e Thanatos nonché la liberazione dal mondo represso. Questa interpretazione mitologica dell'eros narcisistico utilizza quindi la psicoanalisi che, nella indicazione di Freud, implica l'estensione dell'Io all'universo intero. Nella trattazione marcusiana, Narciso sta a significare la libido non differenziata, che viene prima della divisione tra l'Io e il mondo. Sarà l'arte, come conquista sublime dell'armonia, a riconciliare la frattura del reale con il razionale, laddove l'immaginazione e la poesia possono risollevarne l'onnipotenza dell'Eros davanti all'universo esistente di repressioni. Orfeo e Narciso, quindi, appaiono come l'immagine della felicità e della soddisfazione; essi sono il simbolo di un mondo gioioso. Essi, in un certo qual senso, anticipano il processo di liberazione del soggetto dinanzi alla realtà repressa, divenendo simbolo di unione tra l'arte e la libertà. Marcuse, infatti, affida all'arte la possibilità di redimere il mondo, anche sul piano mistico e trascendentale, ove può avviarsi un processo di redenzione che sancisce la liberazione dell'Eros represso nella società industriale avanzata. In questa direzione, Marcuse propone anche di riconciliare la sessualità con l'Eros, accentuando l'esistenza di situazioni meno repressive. Egli, come detto sopra, indica anche una sorta di sottomissione della ragione ad un processo di educazione forzata che lambisce le sfere dell'autonomia del soggetto e che chiarisce il senso di appartenenza della filosofia moderna alla società avanzata.

In clima di assoggettamento alla psicoanalisi, la dittatura pedagogica che vede Marcuse nella società a lui contemporanea, rappresenta una risposta veramente onesta, che è stata dimenticata non arbitraria-

mente, ma per il fatto che nella società moderna la conoscenza dei fatti è accessibile per ogni coscienza individuale. Ma ciò varrebbe soltanto per la coscienza razionale, intelligibile degli individui, non per la loro coscienza empirica che non può comprendere la verità a causa delle forze repressive della/nella società, le quali agiscono a livello psichico nonché con una origine di impulso collettivo. Pertanto resterebbe soltanto la dittatura pedagogica dei filosofi *d.o.c.*, anche se questa dovrebbe ormai essere soltanto transitoria e temporanea. In tal modo, Marcuse approda ad una posizione opposta, ma anche connessa a quella di Martin Heidegger; opposta in quanto il pensiero di Heidegger era formalmente una teorizzazione conservatrice e reazionaria delle *élites*, in cui il significato e la coscienza dell'Essere erano stati riservati alla filosofia e al filosofo in particolare, al poeta e anche all'uomo di Stato opposti in modo frontale alla massa inautentica, il cui studio e analisi doveva essere condotto dalla sociologia positivista. La teoria di Heidegger che costituiva quindi una giustificazione filosofica della dittatura permanente degli istinti primordiali dei capi e delle *élites*. La filosofia di Marcuse, invece, con il contributo della visione psicoanalitica, era progressista e critica, profondamente influenzata dalla tradizione dialettica che affermava la possibilità di una libertà e di una conoscenza universale accessibili a tutti gli uomini e individui e che comportava la soppressione dell'oppressione, dello sfruttamento e del concetto stesso di *élite*. Ma al di là dell'indirizzo psicoanalitico, è connesso a questo discorso, contrariamente al monismo di Kant e anche di Lukács, che lega in un solo concetto il rapporto storico tra la realizzazione della liberazione e le sue condizioni pregiudiziali, Marcuse può giungere ad un dualismo che ha qualche legame con il dualismo di Heidegger, suo maestro. Il suo pensiero implica una opposizione radicale e molto poco dialettica tra l'oppressione (che si manifesta anche in modo psichico) e la libertà, l'esistente e l'ideale, ciò che è e ciò che deve essere, tra l'empirico e il razionale, il dato e l'utopico: dualismo questo che, come è stato notato, obbliga Marcuse, malgrado il suo spirito critico, democratico e progressista, a fare posto almeno saltuariamente all'idea di dittatura pedagogica dei saggi come struttura di passaggio e di transizione (Cfr. Lucien Goldmann, 1973, p. 222 e sg.).

Riferendoci ancora agli anni prima della guerra, possiamo dire che gli avvenimenti successivi hanno rappresentato per i pensatori umanisti e critici una delusione profonda e l'insicurezza mostrata di fronte al fascismo, all'oppressione e allo sfruttamento. La trattazione della psicoanalisi in virtù del marxismo, o meglio l'interpretazione psicoanalitica del marxismo, ha evidenziato fin nel profondo l'esistenza di fenomeni nuovi che hanno bisogno di essere analizzati, e cioè quelli legati al capitalismo e alla sua organizzazione e alla società dei consumi. Infatti, un tratto caratteristico del saggio di Marcuse apparso negli *Studien* era proprio la corrispondenza di diverse patologie rispetto alla visione originaria di Marx. Scriveva Marcuse nel 1936 riprendendo in molti passi *Das Kapital* (III): "L'autorità è un fenomeno del rapporto dominio-servitù come rapporto sociale di dipendenza. Ma il rapporto di dominio e servitù, "quale è originario direttamente dalla produzione stessa", è determinato dalla "specifica forma economica in cui il pluslavoro non retribuito viene spremuto dai produttori diretti". La forma specifica del processo lavorativo capitalistico determina la forma dei rapporti autoritari dominanti nella società capitalistica. Questo processo lavorativo richiede "la cooperazione di molti operai salariati", prima nella manifattura e poi nella fabbrica, "un lavoro sociale o comune su scala considerevole". Questo tipo di lavoro ha assolutamente bisogno di una "direzione" che riunisca le attività individuali in cui il lavoro è suddiviso in un "corpo produttivo complessivo": con la funzione di mediare, sorvegliare e guidare. Poiché i mezzi di produzione e le condizioni immediate della produzione erano in possesso del capitale, questa funzione direttiva è toccata necessariamente al capitalista: all'inizio "il comando del capitale sul lavoro si è presentato solo come conseguenza formale del fatto che l'operaio, invece di lavorare per sé, lavora per il capitalista, e quindi sotto il capitalista". Se il dominio autoritario del capitalista è "immediata esigenza per l'esecuzione dello stesso processo lavorativo", esso è una reale condizione della produzione, e "il comando del capitalista sul luogo di produzione" è "indispensabile come il comando del generale sul campo di battaglia" (Herbert Marcuse, 1970, pp. 108-109).

Ma questo, scrive di seguito il filosofo di Berlino, è soltanto un aspetto del problema dell'autorità, così e come affermano molti studi di politica a riguardo (Cfr. Richard Bernstein, 1976, II; Dick Howard, 1974, pp. 271-306; AAVV, 1978-1979, pp. 124-153; Albrecht Wellmer, 1979, II). Va detto che, in queste condizioni, si potrà constatare che Marcuse e i pensatori della Scuola di Francoforte non hanno modificato le loro posizioni critiche e negative prese nei confronti della società esistente, ma anzi le hanno consolidate nella considerazione, in primo luogo, del crescente divario esistente tra le speranze umaniste che, nei secoli, hanno animato tutta la vita culturale Occidentale e la realtà sociale sul punto di prendere consistenza. Tutto ciò è avvenuto dinanzi allo sviluppo del capitalismo e della società della produzione (Cfr. Herbert Marcuse, 2008, I, II). In questo campo, ad esempio, l'opera critica di Herbert Marcuse ma anche di Adorno si è considerevolmente sviluppata e, comunque la si giudichi, ha avuto un ruolo positivo e salutare per la presa di coscienza degli intellettuali, soprattutto degli studenti tedeschi. Ma è anche vero che la società Occidentale contemporanea a gli autori, e cioè il capitalismo di organizzazione, la società dei consumi etc., erano del tutto diversi rispetto alla società liberale dell'inizio secolo XX e, anche rispetto alla società totalitaria del fascismo tedesco. In tal modo la conferma di una posizione critica radicale, il rifiuto di accettare un ordine sociale in cui, contrariamente alla società liberale, le entrate e il livello di vita delle masse aumentavano il divario delle classi esistenti e, contrariamente al fascismo, la repressione politica aveva dato via libera alla stabilizzazione delle libertà formali d'espressione e del gioco parlamentare, imponeva una analisi approfondita e rinnovata di questa società.

Riprendendo le fila del nostro discorso sull'autorità, va chiarito che le posizioni di Marcuse prevedono seguendo Marx che: "Il processo produttivo capitalistico tende alla maggior produzione possibile di plusvalore, e cioè al maggior sfruttamento possibile della forza lavorativa dei lavoratori salariati. Quanto più la loro massa cresce, e aumenta la loro resistenza contro la propria situazione economica, tanto più forte diventa anche la pressione del dominio autoritario

del capitale (...) la dialettica del rapporto di lavoro produce innanzitutto quella che Marx chiama la “forma dispotica” della direzione capitalistica (...) “il capitalista non è capitalista perché è dirigente industriale, ma diventa comandante industriale perché è capitalista”. La divisione del lavoro si reifica e stabilizza nella “naturale” separazione fra lavoro direttivo e lavoro esecutivo; il “lavoro di sorveglianza si consolida diventando loro funzione esclusiva. Continuamente riprodotto dalla forza della necessità economica, ora tutto questo processo si svolge per così dire dietro le spalle degli uomini che gli sono soggetti. L’autorità che scaturisce dal potere economico appare loro come autorità personale del capitalista, come “potere di una volontà estranea, che assoggetta le loro azioni al proprio scopo”. La reificazione si rovescia in una falsa personificazione (...) Il capitalista possiede e usa la sua autorità essenzialmente come “personificazione del capitale”; la sua autorità personale nei confronti dei lavoratori è solo “la personificazione delle condizioni del lavoro nei confronti del lavoro” (Herbert Marcuse, 1970, pp. 109-110). In questo quadro sorgono le rappresentazioni più irrazionalistiche della autorità che è tipica dell’età borghese e dell’azione della borghesia imprenditrice sui fautori del lavoro manuale, essendo evidente la differenza esistente tra la distribuzione dell’autorità nelle società capitalistiche e precapitalistiche, sintetizzata da Marx in una formula generale che ha da fare con la divisione del lavoro.

In un certo qual modo gli *Studien* del 1936 contengono molti degli indirizzi forniti da Marx, laddove gli autori tendono a descrivere i processi di integrazione sociale dell’individuo, risalendo all’unità fondamentale della famiglia e mettendo in relazione l’epoca della borghesia classica a quella del tardo capitalismo, laddove si riscontrano gli impulsi libidici che si manifestano tramite l’aggressività verso gli altri, come ostentazione della propria frustrazione, il che richiede la conferma di una autorità esterna, il che rimanda l’individuo a seguire una tendenza ad affidarsi in maniera costante e poco consapevole all’autorità di un “capo”, di un *leader* che gli garantisca la soddisfazione per i propri bisogni. Si legge nel testo in maniera esplicita: “ Chi è incline ad una personalità autoritaria tende a

sfuggire all'analisi razionale della realtà: in particolare sfugge alla ricerca dei fattori sociali che, in un dato momento, possono provocare disagio (come nei periodi di inflazione o di massiccia disoccupazione), teme di criticare il proprio governo e di mettere in discussione il sistema in cui vive, e tende a scaricare la "colpa" del disagio che avverte su gruppi minoritari e impotenti, come le minoranze etniche. Costituendo questi ultimi come "capri espiatori" (come gli animali che un tempo venivano sacrificati agli dei per suscitare la benevolenza), chi è caratterizzato da questa personalità evita di affrontare i propri problemi e contemporaneamente scarica l'aggressività che il disagio, incompreso, genera in lui".

Ma al di là di nessi provvisori tra marxismo e psicoanalisi e, in rapporto a ciò che si è detto sul processo del lavoro, qualche autore moderno ha sostenuto nel corso degli anni '70 e '80 del XX secolo, ad esempio, che le nozioni di Herbert Marcuse sulla fusione tra lavoro e gioco e sulla possibilità di una riorganizzazione e una autorità organizzativa non definitiva, vanno di pari passo con la tradizionale posizione weberiana che venera il dualismo tra tempo libero e coordinamento burocratico del lavoro. Andrebbe sostenuto che questa corrente weberiana viene riappropriata dei suoi significati da Jürgen Habermas nel suo lavoro di qualche decennio fa sui fondamenti epistemologici delle scienze sociali. Il contrappunto tra Marcuse e Habermas rivelerebbe una certa divisione all'interno della più moderna teoria critica in confronto ai temi-problemi dell'autorità (Cfr. Stephen K. White, 1979, pp. 1156-1171; 1980, pp. 1007-1017; Herbert Marcuse, Jürgen Habermas et altri, 1978-1979, pp. 124-153; John O'Neill, 1976). Questa divisione di intenti potrebbe essere caratterizzata come una scissione tra radicalismo e incrementalismo. Vogliamo dire che Marcuse assume un punto di vista più radicale, sostenendo che se lavoro e tempo libero si fondono dialetticamente e se quel lavoro è organizzato democraticamente attraverso il controllo dei lavoratori, allora il lavoro sociale verrà sperimentato, anche e spetta a Marx il primo significato, come una prassi creativa, che è una tipologia di attività auto-esternante che sia produttiva e/o ricreativa. Habermas, dal canto suo, nella sua riformulazione della

sociologia weberiana, sostiene una posizione incrementalista (la radicalizzazione e l'approfondimento della teoria della prassi di Marx) che tenderebbe a respingere la possibilità di trasformare il lavoro in prassi, sostenendo invece una maggiore diffusione della democrazia comunicativa (Cfr. Jürgen Habermas, 1970, pp. 360-365; 1971; 1979; Albrecht Wellmer, 1976) come un certo qual modo di reindirizzamento delle forme di lavoro sociale verso fini più costruttivi come il livellamento economico dello stato sociale capitalista (Cfr. Ben Agger, 1979, pp. 191-208).

Le posizioni di Habermas sull'esigenza di ricostruire attorno all'autorità e al lavoro un prospetto di analisi critica del capitalismo (Cfr. Jürgen Habermas, 1975, 1976, 1979, pp. 5-44) sono indicative per un momento in cui certe direttive dell'indagine razionale condotta sugli schemi dell'assimilazione dell'autorità nella società moderna possono divenire operanti, anche ai fini di una ri-caratterizzazione degli stimoli imposti dal marxismo alla teoria critica della società. Quest'ultima, di fatto, resta vincolata agli schemi iniziali dai quali, per la verità, neanche Marcuse tenderebbe a distaccarsi, se non potesse alla sua stessa analisi il vincolo di ripartire dallo stato psichico degli individui in clima di ripristino della libertà di fronte all'autorità. Le posizioni di Marcuse sono state anche lette in funzione dell'unicità del soggetto proponente, mentre si è sviluppato un dibattito negli anni passati nel quale è caduta l'interpretazione dello stesso soggetto (Cfr. Alasdair MacIntyre, 1970; Herbert Marcuse, 1969; Isaiah Berlin, 1969; John O'Neill, 1976) e dei risvolti della sua azione sulla sfera dell'emancipazione politica, per cui, autori come Habermas e anche altri, lo hanno investito di autorità riflettente (Cfr. Jürgen Habermas, 1971; 1973; 1974), anche se questa posizione è stata messa al bando, invece, da altri autori che contestavano l'esigenza di indirizzare l'analisi sulla priorità del soggetto conoscente (Cfr. Fred R. Dallmayr, 1972, pp. 79-109; Thomas A. McCarthy, 1978), stante la differenza provata dai teorici di fronte all'utopizzazione delle/nelle prospettive autoritarie in corso (Cfr. Robert Spaemann, 1977, I, II). In ciò, va detto, Marcuse sembrava essere il più moderno, anche se le sue considerazioni risalgono a molti anni prima, e cioè al periodo de-

gli scritti sull'autorità. Peraltro, sembrerebbero valide le assunzioni di significato che verranno portate nell'opera *L'uomo ad una dimensione* (1964) di cui ci occuperemo in questa sede, intendendo così discutere sul declino delle capacità critiche di fronte all'autorità e alle esigenze del potere economico-politico.

Per il momento rimaniamo nel contesto della dipendenza maggiore della teorizzazione marxista dalla psicoanalisi, per indirizzarci verso una opera che si prefiggeva di determinare le caratteristiche della personalità autoritaria, intesa come “struttura profonda” della personalità che ha la sua origine nell'esperienza personale del soggetto e nei suoi primi rapporti con l'ambiente familiare. L'indagine condotta da Theodor W. Adorno et altri nel quadro degli studi sull'antisemitismo promossi dall' “American Jewish Committee” e pubblicata nel 1950 rappresenta tutt'ora il tentativo più importante di ricerca sociologica condotta con l'impiego di teorie psicoanalitiche, laddove le prospettive interpretative della Scuola di Francoforte si confrontano con l'impostazione della Scuola psicoanalitica viennese, rappresentata da Else Frenkel-Brunswick, nonché con esiti presenti nella psicologia sociale statunitense. *The Authoritarian Personality* pone in rilievo la scoperta del rapporto tra “personalità autoritaria” e ideologia etnocentrica, rapporto la cui origine viene riconosciuta nel meccanismo di proiezione in virtù del quale il soggetto attribuisce ai membri dei “gruppi esterni” elementi che trova presenti in sé, ma di cui vuol negare o ignorare l'esistenza. In tal modo il rifiuto dei gruppi che vengono contraddistinti da una “minoranza”, dagli ebrei ai “negri”, si rivela correlato con la sottomissione all'autorità e con l'aggressività autoritaria, e con una serie di altri atteggiamenti, quali la tendenza all'esteriorizzazione, quella orientata al convenzionalismo, l'orientamento in vista del potere etc. In tale indirizzo pessimistico di indagine, il fascismo è inquadrato non soltanto come fenomeno storico, ma anche come forma di un rapporto sociale basato sulla gerarchia e l'oppressione, la cui espressione nelle relazioni interpersonali (ad esempio, di genere, o genitoriali) o sociali (tra gruppi) passa quindi anche per la terapia della personalità e dei tratti “profondi” dell'autoritarismo (Cfr. Theodor W. Adorno et altri, 1973, I, II; 1997; 2016).

Per la verità, la versione pessimistica della società capitalistico-industriale si trova già nel 1944 in *Dialettica dell'Illuminismo*, quando gli autori esprimono il pensiero che ricade sul potere economico e politico della società del loro tempo, evidenziando il fatto per cui questa forma di potere non risiederebbe soltanto nello sfruttamento della forza lavoro, ma in qualsiasi altro momento della vita del soggetto, nel lavoro come che nel “tempo libero”. Ricordiamo sempre che l'Illuminismo aveva rivendicato l'esigenza della libertà individuale che si era realizzata nella società borghese sulla base di una struttura economica concorrenziale. In tale periodo a questa libertà economica faceva riscontro una effettiva libertà culturale di opinione individuale, sia pure limitata a categorie privilegiate dal punto di vista economico. Nella società di massa del XX secolo, la totale riduzione dell'individuo entro uno schema sociale prestabilito ai fini del dominio renderebbe la stessa libertà individuale, pure proclamata come inviolabile, cioè una mera finzione, sottoposta al vaglio delle forze psichiche. Le variazioni di opinione tra individui sarebbero anch'esse previste e preordinate nei loro contenuti e nei loro limiti. L'illuminismo aveva avuto lo scopo di liberare l'uomo dal mito, ma lo ha poi rinchiuso in una logica formale immutabile, correlata alla logica meccanica e disumana dell'organizzazione economica capitalistica, la quale sfuggirebbe al dominio dei singoli. Scrivono Horkheimer e Adorno: “Come i miti fanno già opera illuministica, così l'Illuminismo, ad ogni passo, si impiglia più profondamente nella mitologia. Riceve ogni materia dei miti per distruggerli, e, come giudice, incorre nell'incantesimo mitico” (Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, 1971, p. 18 e sg.). Come detto, in tal modo si registra il paradosso dell'Illuminismo che è venuto meno al compito di operare una liberazione del soggetto. Gli individui si mostrano annullati psicologicamente dal sistema economico e politico in quanto essi risultano manipolati e ridotti a delle cose. In tal senso, si porrebbe una struttura di autoritarismo e un livellamento degli individui, i quali si mostrano integrati completamente dentro una cultura dominante, espressione ideologica fondamentale del potere. La manipolazione delle coscienze ha certamente anche lo scopo di indurre a determinati consumi,

ma così facendo essa svolge la funzione di mantenere l'ordine dato eliminando qualsiasi capacità, anche interiore, di ribellione da parte degli individui; nonostante i suoi contenuti dichiaratamente "apolitici", l'industria culturale risulta pertanto avere una funzione politica conservatrice.

Carica di tali premesse l'indagine sulla personalità autoritaria della metà degli anni '40 del secolo scorso mostra quasi lo stesso progetto empirico delle "Inchieste" degli *Studien*, nel momento in cui la radice materiale del rapporto autoritario descritto era la forma specifica del processo produttivo capitalistico e le indagini empiriche servivano per studiare la struttura psichica degli strati in modo da evidenziare, da un lato, la dipendenza dell'individuo dalla società e, dall'altro i fattori propri degli accadimenti sociali che si esprimevano nel comportamento sociale dei gruppi esaminati. Come scriveva Erich Fromm nella presentazione della storia e dei metodi delle inchieste: "I metodi impiegati in tale ricerca comprendevano la valutazione di statistiche pubblicate e di resoconti sulla situazione economica dei gruppi investigati, un'indagine sulla loro stampa e le altre letture, studi monografici sull'esistenza materiale e intellettuale di singole categorie professionali, come ad esempio quella dei tipografi; ma il momento centrale era un'inchiesta svolta fra gli operai e gli impiegati stessi" (Max Horkheimer et al., 1974, II, p. 225). Un'altra indagine ha visto implicati i medici sul tema della comprensione della struttura psichica del ceto medio e per la descrizione di mutamenti durante il periodo post-bellico, mentre si sono susseguite inchieste mirate sul problema dell'autorità e la famiglia intraprese dall'Istituto in vari Paesi europei e negli Stati Uniti, che hanno dato luogo a resoconti e a inchieste dirette sui giovani e sulla figura del padre e della madre. Nel testo si riportano anche dei saggi di Karl A. Wittfogel sui fondamenti storico-economici dello sviluppo dell'autorità familiare, un saggio di Fritz Jungmann sulla autorità e la morale sessuale nel movimento giovanile borghese e, infine, un resoconto di Marie Jahoda-Lazarsfeld sull'autorità nella famiglia e nella Scuola e sul movimento giovanile in Austria.

The Authoritarian Personality dimostra una certa domestichezza metodologica e strumentale rispetto agli *Studien* nonché un orientamento

consono alle aspettative enunciate da una parte dei risultati più evidenti raggiunti dal marxismo teorico in Europa, soprattutto in chiave antifascista e anche antistalinista; un certo riscontro, a riguardo, si trova nelle considerazioni che lo stesso Adorno mostrava evidenti in una lettera a Horkheimer dell'ottobre 1944, dove richiamava l'attenzione sulla costruzione di questionari pertinenti e di strumenti metodologici utili ad una "attendibile individuazione statistica dell'antisemitismo" (Cfr. Rolf Wiggershaus, 1992, p. 382), nel tentativo di trovare indizi indiretti utilizzabili ai fini degli interessi della ricerca. Questa opera, come quella del 1936, rimanda sicuramente ad un uso particolare della psicoanalisi, sulla scia di quello antecedente prodotto da materiali empirici oltre che da una lunga premessa teorica e critica che, con il passare del tempo, assume comunque tutta la sua valenza psicosociologica. Nel merito, gli studiosi presero in esame un campione di 2099 soggetti costituito da americani autoctoni di razza bianca appartenenti alla classe media e facenti parte di organizzazioni come università, scuole, sindacati e circoli; due gruppi in particolare erano composti dai detenuti della prigione di San Quintino e dai ricoverati di una clinica psichiatrica. Gli intervistati furono sottoposti a questionari e quesiti tendenti a fornire informazioni sulla loro mentalità, sulla loro visione del mondo e resero evidente che i soggetti potevano esprimere una approvazione o disapprovazione secondo una scala di tre gradi positivi (approvazione) e di tre gradi negativi (disapprovazione). Vennero quindi costruite quattro scale: la scala dell'antisemitismo (A-S); la scala dell'etnocentrismo (E); la scala del conservatorismo politico-economico (CPE); la scala delle tendenze antidemocratiche implicite (F= Fascismo). Dall'analisi di queste scale emergono due tipologie di soggetti: i soggetti ad alto punteggio e quindi più inclini all'autoritarismo (high scorers) e i soggetti con un punteggio più basso e meno inclini all'autoritarismo e più democratici (low scorers). Nel merito, la ricerca voleva dimostrare che l'antisemitismo faceva parte di una ideologia che è caratterizzata nel tempo presente dal conservatorismo politico, cioè da una ideologia etnocentrica e da un rapporto di sottomissione nei confronti dell'autorità. L'etnocentrismo consiste nello svalutare e respingere in modo totalizzante e punitivo le caratte-

ristiche dei “gruppi esterni” in particolare quando essi risultano essere l’espressione di una minoranza. In fondo, esistono interessi storici e psicologici tali da spingere gli uomini o determinati strati sociali verso aspetti di “cattiva solidarietà” e di etero-aggressione (fascismo).

La ricerca presentava subito delle ambiguità di fondo che però erano sottoposte a controllo empirico da parte dei ricercatori. Infatti, se da un lato gli autori affermavano che non si voleva dare una spiegazione soggettiva dell’antisemitismo e del fascismo, ma piuttosto si voleva esaminare come era fatto l’antisemita o il fascista, dall’altro lato si sarebbe dovuto fare riferimento alle esperienze infantili mediante la famiglia che determinava la nascita e lo sviluppo di quel particolare tipo di persona, cioè della personalità autoritaria. Inoltre, la ricerca non identificava una maggiore adesione all’autoritarismo da parte delle persone borghesi, rispetto alle classi subordinate, anzi, alcuni dati hanno spinto a pensare ad un maggiore autoritarismo delle classi subalterne. Adorno e i suoi collaboratori dimostrano quindi nella ricerca che con l’aumento dell’educazione, ad esempio, diminuisce l’autoritarismo. Esempificando, va detto che di fronte ad una intervista, quando il soggetto appartiene ad uno strato sociale con bassa scolarità, si innesca un tipo di subordinazione pregiudiziale nei confronti dell’intervistatore stesso. Diverse sono, invece, le risposte dell’intervistato quando egli è in possesso di una base educativa e culturale, e quindi appartiene alla stessa cultura dell’intervistatore (cioè egli si sentirà a suo agio nella ricerca), per cui sommariamente nella ricerca psicosociologica si possono incontrare sicuramente delle difficoltà tecniche e metodologiche, incertezze nella raccolta dei dati, malintesi tra intervistatore e intervistati, trovando in questa tipologia la presentazione di alcune difficoltà di applicare ai soggetti di una classe sociale principi ideologici elaborati all’interno di un’altra compagine. Scrivono gli autori nella Introduzione che: “L’unico procedimento adeguato consiste nel misurare di fatto, nelle popolazioni, un’ampia varietà di contenuti di pensiero e nel determinare, per mezzo di metodi statistici, quali tra questi sono associati l’uno con l’altro” (Theodor W. Adorno, Else Frenkel-Brunswick, Daniel J. Levinson,

R. Nevit Sanford, 1973, vol. I. p. 19); sono importanti, a riguardo, gli studi scientifici sulla ideologia condotti dagli psicologi sociali.

Fanno testo anche gli studi sul pregiudizio e l'organizzazione empirica di scale, laddove gli autori ritenevano che, ad esempio, l'antisemitismo fosse fondato su fattori presenti nel soggetto e nella propria situazione sociale oltre che psichica, laddove per aumentare la comprensione dei fenomeni era lecito organizzare teoricamente una teoria della personalità totale. Il tema centrale della ricerca era quello del sorgere di una specie antropologica che gli autori poterono chiamare il tipo autoritario di uomo. Dal punto di vista istituzionale questa opera rappresenta una iniziativa congiunta del Berjely Opinion Study (BPOS) e dell'Institute Of Social Research (IOSR). Il BPOS si era dedicato all'esame del pregiudizio e aveva scoperto la correlazione esistente tra il pregiudizio manifesto e certi tratti della personalità distruttivo nichilista. IOSR ha adottato, invece, il principio della integrazione teorica e metodologica, nel momento in cui l'Institute formulò e pubblicò nel 1939 un progetto di ricerca sull'antisemitismo. Il gruppo di ricerca venne guidato da R. Nevit Sanford, il quale ha formulato le combinazioni delle varie tecniche e ha programmato le procedure di ricerca. Adorno ha introdotto, invece, le dimensioni sociologiche connesse ai fattori della personalità e i concetti caratteriologici concomitanti all'autoritarismo. Else Frenkel-Brunswick ha formulato alcune delle prime variabili della personalità nella ricerca mentre Daniel J. Levinson si è occupato della costruzione della scale in rapporto all'ideologia antisemitica, all'ideologia etnocentrica e a quella politico-economica nonché di correlare l'etnocentrismo all'intelligenza e all'istruzione.

Scrivono gli autori nella Introduzione: "Per quanto la personalità sia un prodotto dell'ambiente sociale del passato, essa non è, una volta sviluppata, un semplice oggetto dell'ambiente contemporaneo. Il risultato dello sviluppo è una struttura all'interno dell'individuo, capace di azione auto-iniziata sull'ambiente sociale e di selezione nei confronti di stimoli svariati, una struttura che, per quanto sempre modificabile, è spesso assai resistente a mutamenti fondamentali. Questa concezione è necessaria per spiegare la coerenza del

comportamento in situazioni profondamente diverse, a spiegare la persistenza di tendenze ideologiche di fronte a fatti contraddittori e a condizioni sociali radicalmente alterate, a spiegare perché, nella medesima situazione sociologica, individui diversi abbiano opinioni diverse o addirittura contrastanti su problemi sociali, e perché gli individui il cui comportamento è stato alterato attraverso una manipolazione psicologica ricadano nei loro vecchi modi di comportamento non appena i fattori di manipolazione vengono rimossi. La concezione della personalità come struttura è la migliore contro l'inclinazione ad attribuire le tendenze persistenti nell'individuo a qualche elemento "innato" o "connaturato" o "razziale" nell'individuo stesso" (Theodor W. Adorno et altri, 1973, vol. I, p. 23).

La personalità veniva comunque intesa come una organizzazione più o meno durevole di forze nell'ambito dell'individuo; queste forze della personalità erano principalmente individuate primariamente nei bisogni (desideri, impulsi emotivi) che variavano da un individuo all'altro. La personalità tenderebbe ad evolversi sotto l'influenza dell'ambiente sociale, laddove le influenze particolari si manifestano nel caso della educazione del bambino, in quanto condotta in un ambiente di vita familiare. I gruppi studiati variavano dagli studenti dei corsi di psicologia delle università dell'Oregon e della California, ai circoli assistenziali maschili, a uomini e donne della classe operaia e media, ai carcerati di San Quintino, ai pazienti di una clinica psichiatrica e alla rilevazione di ideologie contrastanti di due studenti universitari in particolare (Mack e Larry). Lo studio dell'ideologia antisemita sottolinea che dal punto di vista psicologico l'antisemitismo può manifestarsi con la costruzione di scale di opinioni e degli atteggiamenti per la misurazione dell'ideologia. In particolare questo tipo di scale avevano diverse funzioni, fornendo misure quantitative e offrendo una base per la selezione di gruppi-limite di individui a punteggio alto e a punteggio basso, laddove la conoscenza del punteggio di un individuo su una qualsiasi delle otto-scale permette di predire con un certo grado di accuratezza, il suo punteggio sulla scala A-S totale. Anche lo studio dell'ideologia etnocentrica considera il pregiudizio come un senso di antipatia nei

confronti di un gruppo specifico, mentre l'etnocentrismo si riferirebbe ad una struttura mentale relativamente costante che si possiede nei confronti degli "estranei" in generale. In particolare, gli autori pongono attenzione all'etnocentrismo in rapporto ad alcuni atteggiamenti e pratiche religiose, partendo dai dati raccolti dai questionari; oltre che pongono attenzione al rapporto tra l'etnocentrismo e la relazione all'intelligenza e all'istruzione, fino allo studio dell'ideologia politico-economica e l'appartenenza al gruppo in relazione all'etnocentrismo (CPE). In sostanza, essi studiano la relazione tra etnocentrismo e appartenenza a vari raggruppamenti politici ed economici, elaborando una scala che misurasse il pregiudizio senza lasciare trasparire questo fine e senza menzionare il nome di alcun gruppo minoritario e/o di minoranza etnica (scala sul fascismo F).

Nel dettaglio, in confronto al tema degli studi qualitativi dell'ideologia, Adorno segnala la demarcazione tra l'ideologia politica ed economica dei soggetti in rapporto al sistema dell'educazione, il quale dipende da un esame che va oltre le opinioni di superficie, collegando lo studio con i risultati psicologici attesi. Nel capitolo V del testo Adorno si occupa di definire i dati del questionario che riguardano l'ideologia politica ed economica, mentre nel secondo volume al capitolo XVII egli trae le conseguenze di questa analisi sull'irrazionalità e in confronto alla dinamica della personalità. L'interpretazione del carattere "potenzialmente fascista" si fondava sulla distinzione tra soggetti ad alto punteggio e a basso punteggio. Scrive Adorno: "Questa determinante può essere indicata nel generale clima americano, e particolarmente nell'influenza ideologica sulla gente della maggior parte dei mezzi di comunicazione intesi a plasmare l'opinione pubblica. Se il clima culturale americano è stato standardizzato in una misura mai vista prima sotto l'influsso del controllo sociale e della concentrazione tecnologica, possiamo aspettarci che le abitudini di pensiero degli individui riflettano questa standardizzazione al pari della dinamica delle loro personalità. Queste persone possono infatti essere il prodotto di questa stessa standardizzazione in grado assai superiore a quanto possa credere un osservatore ingenuo. In altri termini, dobbiamo aspettarci una specie di "modello

complessivo” ideologico nei nostri intervistati, che, pur non essendo affatto indifferente alla dicotomia tra soggetti ad alto e a basso punteggio, ne trascende i confini. I nostri dati forniscono un’ampia prova dell’esistenza reale di un tale modello ideologico complessivo” (Theodor W. Adorno et altri, 1973, vol. II, p. 230).

Sul problema dell’educazione Adorno stesso riferisce in rapporto ai temi dell’ignoranza e alla confusione “che offuscano il pensiero politico della maggior parte del nostro campione – una bella risposta all’ammissione di un sistema marxista di riconoscimento delle forme di partecipazione politica, come ad esempio quelle che l’autore segnalava con “assenza di pensiero utopico”, *n.d.a* – È possibile che il complesso dell’educazione esprima in qualche modo la consapevolezza di non conoscere realmente ciò di cui si parla quando si discute di politica; spesso l’elogio dell’educazione segue, nei soggetti a basso punteggio, le auto-accuse concernenti la loro mancanza di conoscenza. Tuttavia la vaga idea dell’educazione risolve l’esperienza dell’ignoranza in maniera piuttosto sommaria, per mezzo di una parola d’ordine e della fiducia in un fattore isolato della vita culturale, eliminando così lo sforzo del pensiero politico. Inoltre essa serve, nella maggior parte dei casi, allo scopo di proiettare la propria ignoranza sugli altri, in modo da apparire informati (...) Mentre l’elogio dell’educazione è pesantemente accentuato da parte dei soggetti ad alto punteggio, una delle dichiarazioni anti-semitiche più frequenti è al tempo stesso che “gli Ebrei non pensano ad altro che all’educazione” – generalmente associato all’asserzione che essi scansano il duro lavoro manuale. Possiamo sospettare che al centro del complesso dell’educazione vi sia la vaga consapevolezza che la cultura americana esclude la maggior parte dei propri componenti da una partecipazione reale alle sue gratificazioni più sottili. Mentre i discorsi intorno all’educazione esprimono il desiderio di una situazione in cui non agiscano più le limitazioni della “praticità”, il furore per la propria frustrazione culturale viene proiettato sul nemico prescelto, che si ritiene possessa ciò che il soggetto deve negare a se stesso” (Theodor W. Adorno et altri, 1973, vol. I, p. 291).

In particolare, riferiti a questo ultimo aspetto, andrebbe ricordato che i ricercatori si servivano anche di materiale clinico, delle discussioni di argomenti quali la professionalità, la famiglia, il sesso, le relazioni interpersonali, i valori morali e personali che potevano essere collegati al pregiudizio. Un altro scopo, non meno importante, era quello di fornire una valutazione delle tendenze anti-democratiche a livello di personalità, attraverso la formulazione di proposizioni, elaborando uno strumento denominato scala F, per indicare il suo riferimento a tendenze prefasciste implicite. All'interno della scala esistono diverse variabili che possono costituire il contenuto fondamentale, laddove esse esprimono le tendenze principali della persona che si esprimevano in forma di etnocentrismo. Le variabili erano individuate nel convenzionalismo, nella sottomissione all'autorità, verso l'aggressività autoritaria, verso l'anti-intraccezione, verso la superstizione e la stereotipia, verso il potere e la durezza, nella distruttività, proiettività, nel sesso. Tali variabili venivano concepite come parti di una struttura unica della persona che le rendeva ricettive alla propaganda anti-democratica, mostrando come la scala F potesse proporsi di misurare la personalità potenzialmente autoritaria e anti-democratica. Gli autori così descrivono la costruzione della scala F rispetto alla loro elaborazione delle intenzioni di ricerca: “ Una volta formulata una ipotesi concernente il modo in cui la tendenza sottostante della personalità avrebbe potuto esprimersi in un'opinione o in un atteggiamento correlato dinamicamente, anche se non logicamente, con il pregiudizio nei confronti dei gruppi esterni, non era difficile trovare un abbozzo preliminare per una proposizione: una frase di giornale, una frase pronunciata da un intervistato, un frammento di conversazione erano di solito disponibili (...) Nella determinazione dei tipi di tendenze centrali della personalità che possiamo aspettarci che siano le più significative, la guida principale è stata la ricerca condotta in precedenza (...) una considerazione dei risultati della scala E ha indicato che alla base di diverse delle risposte affette da pregiudizi si trovava una disposizione generale a glorificare, a sottomettersi e ad assumere un atteggiamento acritico nei confronti di figure autorevoli del gruppo interno, e ad assumere

un atteggiamento punitivo nei confronti di figure di gruppi esterni nel nome di qualche autorità morale. L'autoritarismo assumeva quindi le proposizioni di una variabile suscettibile di essere studiata di per sé. Nello stesso modo sono state derivate e definite numerose variabili di questo tipo; prese insieme, esse hanno costituito il contenuto fondamentale della scala F. Ogni variabile è stata considerata come una tendenza più o meno centrale della persona che, in conformità a qualche processo dinamico, si esprimeva alla superficie in forma di etnocentrismo oltre che in diverse opinioni e atteggiamenti psicologicamente correlati" (Theodor W. Adorno et altri, 1973, vol. I, pp. 330-332).

Dal punto di vista metodologico valgono anche in questa sede le premesse enunciate nel corso della presentazione delle Inchieste negli *Studien*, quando si poteva ammettere che "porre e formulare domande che presuppongano risposte dalle quali si possono dedurre le aspirazioni inconscie dell'interrogato e insieme la sua struttura pulsionale, presuppone estese considerazioni teoriche; un qualche successo sarà possibile solo dopo lunghe sperimentazioni. Le domande formulate nelle inchieste seguenti rappresentano solo i primi insufficienti risultati di tali sperimentazioni. Quando le singole risposte sono classificate nei tipi strutturali teoricamente fondati sulla base di un'accurata interpretazione, è possibile stabilire le innumerevoli relazioni fra i tipi e confrontare quindi i caratteri con altri dati come ad esempio il ceto sociale o la confessione religiosa. Anche con questo procedimento si verificheranno, in molti casi singoli, errate classificazioni di fattori psichici e sociali, nondimeno ci si possono aspettare risultati validi dal punto di vista sociopsicologico più che con una classificazione di dati culturali ed economici effettuata meccanicamente. Le ricerche da noi condotte finora, certo non costituiscono tanto l'applicazione di questi principi, quanto la conduzione di esperimenti per il miglioramento e il perfezionamento della metodologia" (Max Horkheimer et altri, 1974, II, pp. 230-231).

La personalità si rivela comunque attraverso le interviste, le quali consentivano ai ricercatori di puntare sulla ampiezza e la libertà di espressione dei soggetti, laddove poteva essere valutata una certa

estensione in categorie di punteggio. La selezione dei soggetti da intervistare era determinata dalle loro risposte alla scala AF o alla scala E. In totale sono state intervistate cento persone, e le aree coperte nelle interviste riguardavano la professione, il reddito, la religione, i dati clinici, la politica e lo stato di minoranza e “razza”. La rilevazione metteva in luce la diversità dei comportamenti pregiudiziali, laddove si poteva distinguere tra soggetti affetti da pregiudizio e non. In maniera più approfondita, inoltre, venivano studiate le caratteristiche psichiche degli atteggiamenti nei confronti dell’Ego, laddove i soggetti affetti da pregiudizi tendevano all’auto-glorificazione, alla convenzionalità dell’ideale dell’Ego e all’assenza di penetrazione, manifestando anche auto-disprezzo e negazione. Di un certo rilievo sono stati i riferimenti ai soggetti intesi tramite il loro punteggio, per ciò che concerneva l’aggressività, l’identificazione, il Super-Ego, la rigidità, laddove la forza dell’Ego poteva essere individuata tra i soggetti ad alto punteggio (Ego debole) e a basso punteggio (tentativo di dominare e sublimare l’inconscio).

Ancora in termini di studio dell’antisemitismo andrebbe detto, sottolineando anche dei limiti, che: “È un’ipotesi fondamentale della psicoanalisi che i sintomi “hanno senso” nelle misura in cui adempiono una funzione specifica nell’ambito dell’economia psicologica dell’individuo – ossia che essi devono venir considerati, di regola, come adempimenti surrogatori di, oppure come difese contro, bisogni repressi. L’analisi precedente ha mostrato l’aspetto irrazionale degli atteggiamenti e delle opinioni antisemitiche. Dal momento che il loro contenuto è inconciliabile con la realtà, abbiamo indubbiamente il diritto di chiamarli sintomi. Ma si tratta di sintomi che ben difficilmente possono essere spiegati attraverso i meccanismi della nevrosi; e nello stesso tempo l’individuo anti-semitico in quanto tale. Il carattere potenzialmente fascistico, non è certamente uno psicotico. La spiegazione teorica ultima di un sintomo interamente irrazionale, il quale tuttavia non sembra incidere sulla “normalità” di coloro che rivelano il sintomo, si colloca al di là dell’ambito della presente ricerca (...) Qui ci limitiamo a un livello più vicino alla superficie dell’ego e ci domandiamo: che cosa “dá” l’antisemitismo

al soggetto nell'ambito delle configurazioni concrete della sua esperienza adulta?" (Theodor W. Adorno et altri, 1973, vol. II, p. 178). L'antisemitismo non dipende tanto dalla natura dell'oggetto quanto dai bisogni e dai desideri psicologici del soggetto. Si riscontrano quindi soggetti affetti da pregiudizi di per sé, e per i quali il gruppo contro cui è diretto il pregiudizio costituisce un elemento accidentale. La reazione primaria sarebbe diretta contro gli stranieri di per sé, percepiti come soggetti misteriosi.

Dal momento che il contenuto degli atteggiamenti e delle opinioni anti-semitiche è inconciliabile con la realtà, si ha il diritto di chiamare in causa una sorta di sintomatologia, come indicato sopra. I sintomi sarebbero espressione di ciò che l'individuo si trova ad essere, ma anche sono il risultato di conflitti, che devono la propria irrazionalità alla dinamica psicologica che costringe l'individuo ad abbandonare il principio di realtà. Il soggetto affetto da pregiudizi è più o meno consapevole che il contenuto dello stereotipo è immaginario e che la sua esperienza rappresenta la verità, ma per ragioni psicologiche profonde, egli vuole mantenere la forma stereotipata. Lo stereotipo si trasforma allora in una espressione della propria personalità e gli elementi anti-stereotipici in una sorta di obbligo astratto. Ora, va detto che dal punto di vista della teoria dinamica generale della personalità, si tende a individuare le persone affette da pregiudizi, laddove le sindromi riscontrate vengono elaborate gradualmente e si differenziano tra soggetti ad alto punteggio e soggetti a basso punteggio. I primi possono riassumersi in sindromi convenzionali, autoritarie, del ribelle e degli psicopatici, degli eccentrici e del tipo manipolativo; i secondi, invece, possono esprimersi del tipo rigido, protestatario, impulsivo, indulgente e liberale genuino. In tutti i casi le tipologie condividono anche alcuni aspetti delle altre tipologie tra i soggetti a basso punteggio e alto punteggio, nella misura in cui, l'insieme dell'esperienza tipologica è che i fattori più importanti riguardano, almeno nel secondo caso, il ruolo della famiglia e la mancanza dei conflitti familiari, mentre per i soggetti ad alto punteggio, la palese conflittualità familiare ha un ruolo importante per quanto concerne l'ideologia, in questo caso conclamata e fascista.

Nel secondo volume della ricerca gli autori affrontano il rapporto tra la criminalità e le tendenze anti-democratiche, conducendo uno studio sui detenuti del carcere americano di San Quintino. L'indagine illustrata da William R. Morrow era volta ad analizzare le insufficienze nell'integrazione del Super-Ego nella personalità psicopatica. Venne preso un campione e somministrati i test eliminando di volta in volta dei possibili soggetti facenti parte del campione, fino alla risultanza di tre tipologie particolari. Inoltre la ricerca si è dotata di una indagine sui disturbi psichici in rapporto al fascismo potenziale, utilizzando i pazienti di una clinica psichiatrica. In questo caso, sotto la direzione di Maria Hertz Levinson, la somministrazione del test standardizzato "Minnesota Multiphasic Personality Inventory" (MMPI) ai soggetti pazienti della Langley Porter Clinic di San Francisco, di cui 71 donne e 50 uomini, ha saputo fornire il nesso tra etnocentrismo e disturbi psichici. L'uso dei test viene comunque confermato dalla trattazione iniziale alla parte dedicata allo studio del materiale proiettivo, da parte di Betty Aron, la quale si sofferma sui test di appercezione tematica nell'analisi degli individui affetti e non affetti da pregiudizi: "Attraverso questo approccio indiretto – nell'esempio è il TAT – n.d.a. – vengono talvolta rivelati campi della personalità che non è possibile intercettare attraverso domande verbali. Qui il soggetto si permette spesso un grado superiore di libertà espressiva perché non parla apertamente di sé e non manifesta le proprie idee intorno a persone reali e al modo in cui queste agiscono. Anche se si identifica spesso con il contenuto della storia, il soggetto non è di solito consapevole di questo fatto (...)" (Theodor W. Adorno et altri, 1973, vol. II, p. 3).

Infine l'indagine sulla personalità autoritaria mostra la presa in carico di due soggetti che, di fatto sono presenti in tutta l'opera, e cioè di Mack e Larry, i quali presentano personalità differenti nei confronti di persone e cose, modi di pensare e pregiudizi, avendo vissuto due realtà familiari completamente diverse, con tipi di genitori diversi e in opposizione tra di loro. Il risultato più importante dello studio sarebbe la dimostrazione della stretta corrispondenza nel tipo di approccio e di atteggiamento che un individuo può assumere

in una grande varietà di campi, che vanno dagli aspetti più intimi dell'adattamento familiare e sessuale alle relazioni con gli altri in generale, alla religione, alla filosofia sociale. In tal modo, un rapporto fondamentalmente autoritario, di sfruttamento tra genitore e figlio, tenderà a tradursi in un atteggiamento orientato verso il potere, con intenti anche distruttivi. In opposizione, si troverebbe un modello caratterizzato da relazioni interpersonali affettuose, egualitarie e permissive; questo ultimo modello abbraccia gli atteggiamenti positivi all'interno della famiglia e verso il sesso opposto e una interiorizzazione dei valori religiosi e sociali. Gli autori hanno studiato i soggetti in rapporto all'esecuzione dei test sull'aggressività autoritaria, con la comparsa in certi casi di cinismo e di ammirazione per le forme di potere (soprattutto il caso di Mack). Larry, invece, mostra una tendenza alla sottomissione all'autorità, anche se ottiene punteggi inferiori per la scala di distruttività e cinismo. Al contrario di Mack egli ha avuto una infanzia abbastanza felice e la sua personalità si caratterizza per una dipendenza da una passività e sottomissione al Super-Ego interiorizzato nonché per una identificazione femminile.

Gli autori concludono provvisoriamente, in un noto passo, che: "Gli individui vengono continuamente modellati dall'alto, per ciò è necessario se dev'essere mantenuto il modello economico complessivo; e l'energia consumata in questo processo è in relazione diretta con il potenziale, presente negli individui stessi, per un movimento in direzione opposta. Sarebbe insensato sottovalutare il potenziale fascista di cui quest'opera si è principalmente occupata, ma sarebbe egualmente insensato trascurare il fatto che la maggior parte dei nostri soggetti non manifesta il modello etnocentrico estremo, nonché il fatto che esistono vari modi in cui esso può venir evitato del tutto. Anche se c'è ragione di credere che i soggetti affetti da pregiudizi sono meglio compensati nella nostra società per quanto concerne i valori esterni (...) non si deve supporre che le persone tolleranti dovranno aspettare di ricevere le loro ricompense, per così dire, in cielo. Ci sono anzi buoni motivi per ritenere che la persona tollerante riceva una maggiore gratificazione dei suoi bisogni fondamentali. È probabile che essi paghino questa soddisfazione con sentimenti

coscienti di colpa, dal momento che spesso devono andare contro i modelli sociali prevalenti; ma tutto concorre a mostrare che essi sono fondamentalmente più felici degli individui affetti da pregiudizi. Non si deve supporre che l'appello alle emozioni appartenga esclusivamente a coloro che lottano in direzione del fascismo, e che la propaganda democratica debba limitarsi alla ragione e alla restrizione. Se il timore e la distruttività sono le principali fonti emotive del fascismo, l'*eros* appartiene soprattutto alla democrazia" (Theodor W. Adorno et altri, 1973, vol. II, pp. 659-660).

VII. Politica e industria culturale

1. Università, politica e democrazia

Nel capitolo VIII del mio testo *Karl Marx dialettica e memoria* del 2013 affrontavo il tema delle forme e della crisi del neo-marxismo in Europa, riportando l'attenzione su eventi che concernono alcuni dei rappresentanti di spicco della Scuola di Francoforte. L'epoca che avevo sotto esame è risultata essere un periodo particolare dello/nello sviluppo delle idee della Scuola, anche perché le direttive principali del pensiero tedesco imponevano una certa posizione revisionistica e culturale del marxismo ortodosso e della struttura concettuale di alcuni tratti considerati universalmente validi e adattabili ad ogni contesto storico-concreto. La concomitante presenza di aspetti che riguardavano l'istruzione universitaria e la presenza di idee marxiste ha costituito la peculiarità dei resoconti 'di periodo' sui quali conviene insistere anche oggi per cercare di aprire una delle chiavi di lettura della teoria critica della società diffusa in Europa dopo la metà del secolo scorso. Sulla scia di quel prodotto intellettuale, ma con aggiustamenti validi a riprendere un determinato discorso in questa sede (Cfr. Guglielmo Rinzivillo, 2013, pp. 264-278), andrebbe dichiarato subito che il senso di profonda crisi della società europea nel primo Novecento si inasprì nei decenni successivi alla prima guerra mondiale, suscitando una seria riflessione sulle sorti incontrovertibili del marxismo nonché su quelle della stessa teoria sociale, la quale poteva vantare, soprattutto nel periodo pre-bellico,

di una fecondità di intenti e proponimenti dimostratisi superiore alle aspettative e, comunque, con possibilità razionali di gran lunga superiori a quelle in voga nei decenni in questione. Questa crisi si diffuse nelle istituzioni accademiche e nel mondo della produzione teorica e intellettuale, fino al punto di sentenziare in favore di voci dissidenti e di una graduale opposizione che portò alla diaspora e all'allontanamento di molti studiosi dalla Germania e dall'Europa. Di fatto, la riflessione che ne sortì sul capitalismo poteva suscitare allora una sorta di rinnovamento nel marxismo e, più che nelle scienze sociali, tanto che certi risultati, per esempio il 'marxismo Occidentale', cioè il marxismo europeo ribattezzato dal filosofo francese Maurice Merleau-Ponty, poterono essere acquisiti solamente tramite l'analisi critica della società in crisi, una crisi mostratasi al mondo attraverso il pesante conflitto bellico, la rivoluzione d'Ottobre (1917), la *Weimarer Republik* e l'avvento del nazionalsocialismo in Germania e del fascismo in Italia, la depressione degli anni '30 del XX secolo, il comunismo sovietico e altri eventi collegati allo sviluppo della nuova fisionomia del capitalismo della società industriale.

Il rinnovamento negli anni della cultura marxista europea si concretizzò poi con l'opera di György Lukács, Karl Korsch e Antonio Gramsci nonché con gli stessi esponenti dell' "Institut für Sozialforschung" di Francoforte sul Meno, inizialmente diretto dallo storico marxista del socialismo e del movimento operaio Karl Grünberg, e in un secondo momento ampliatosi sia per numero di studiosi che per ambiti particolari di ricerca, fino all'investitura, appunto, di Max Horkheimer, allora docente di filosofia sociale a Francoforte, la cui nomina segnerà una importante svolta nella storia dell'Istituto e in quella degli studi per il marxismo. Uno dei punti salienti dell'approccio di Max Horkheimer fu quello di perseguire la sua stessa crisi coeva, derivandone la manifesta esistenza sia nell'interpretazione scienziata (Cfr. Max Horkheimer, Herbert Marcuse, 2003, p. 3 e sg.) ed economicistica fornita dai teorici della socialdemocrazia, che dal carattere assolutizzante, legittimista e, per certi versi, dogmatico offerto, invece, dall'impostazione di stampo leninista. Una sorta di recupero teoretico del materialismo storico segnò dunque

il recupero della dialettica, la quale tornò ad occupare un posto di rilievo nell'indagine scientifica e sociale, al di là di ogni interpretazione metafisica di stampo hegeliano (Cfr. Cesare Luporini, 1966, p. 95 e sg.). La dialettica svelò ancora una volta le sue potenzialità alla luce di nuove dinamiche del mutamento sociale, laddove lo stesso marxismo dovrà farsi portavoce di una vena di esigenze multidisciplinari. Come sostenne lo stesso Max Horkheimer nel 1931: "(...) si tratta invece di organizzare, sulla base dei problemi filosofici attuali, ricerche a cui partecipino filosofi, sociologi, economisti, storici, psicologi, ricerche dove tutti questi studiosi facciano, in comune, ciò che in altri campi un individuo può fare da solo in laboratorio – problemi filosofici, problemi fondamentali – con l'aiuto di metodi scientifici più raffinati, trasformino gli stessi problemi nel corso del lavoro condotto concretamente sull'oggetto, li precisino, escogitino nuovi metodi, e tuttavia non perdano mai di vista l'universale" (Max Horkheimer, 1982, p. 37).

L'elaborazione di una 'teoria critica' della società coincideva poi con la critica alle forme imposte dal sistema socio-economico più avanzato inteso come un sistema generale di potere, il quale era in grado di esercitare forme di coercizione rivolte all'individuo, tali da organizzare la stessa libertà entro forme prestabilite, per arrivare dunque ad una sostanziale negazione di questa libertà. La coercizione in forme esplicite poté diventare oggetto di analisi filosofica e sociologica; così la perdita di identità dei soggetti coinvolti dalle trasformazioni latenti e manifeste della società capitalistica matura, la quale imponeva anche nuove forme di razionalità valide per l'indagine scientifica e valide, allo stesso tempo, per una convivenza civile. Nel momento in cui la società industriale avanzata mostrava il suo aspetto totalitario, riprendevano quelle funzioni storiche della filosofia e della negazione dell'effettuale, le quali avevano impiantato la dialettica della storia con l'elaborazione marxiana; era dunque il pensiero negativo che veniva assunto a critica dello stato di cose in atto, nella nuova trasformazione della filosofia in prassi, così e come indicato da Karl Marx. La teoria critica e soprattutto l'impostazione data da Max Horkheimer e Theodor Wiesengrund Adorno nel

1947 con la *Dialettica dell'Illuminismo*, sviluppavano come si è già visto in molte occasioni, temi-problemi che riguardavano l'alienazione nella trattazione di Marx, facendo emergere una impostazione praticamente inesplorata dallo stesso autore, e cioè quell'estraneazione prodotta dalla società moderna e tecnologica in rapporto alla struttura economica ma anche al mondo vitale dell'individuo. La critica al mondo della tecnica implicava così una critica alla razionalità e alle sue nuove forme, divenendo un argomento chiave della *Dialettica dell'Illuminismo*, ripresa comunque più avanti da autori come Jürgen Habermas, nei quali si ritroverà subito l'opposizione al capitalismo maturo e all'imperialismo e, in stretto rapporto, con l'emergere di certe forme di azione sociale. Per Horkheimer si sarebbe inteso con 'illuminismo' "l'intero pensiero filosofico che in opposizione alla mitologia a partire dai greci ha condotto la sua battaglia per conseguire chiarezza nelle proprie rappresentazioni in modo che i concetti e i giudizi possano essere evidenti per tutti" (Max Horkheimer, 1989, p. 571; Angelo Bolaffi, 2003, p. 190).

A riguardo andrebbero segnalati, soprattutto su questo ultimo autore, degli scritti 'di periodo' che hanno suscitato un certo interesse nelle generazioni che facevano parte della filosofia della sinistra e anche da parte di forze democratiche e popolari di un certo rilievo. Parliamo degli scritti di Habermas che dopo dei soggiorni negli Stati Uniti ha lasciato l'università (1971), accettando un posto presso un'importante fondazione privata, la "Max-Planck-Gesellschaft" a Starnberg, contrariato dalle richieste degli studenti, di cui era stato salutato con Herbert Marcuse leader e ispiratore, di ricerche specifiche a contenuto economico cui si sentiva totalmente estraneo e guadagnandosi con ciò la taccia di idealista e di antimarxista. Peraltro Habermas divenne in quel periodo il bersaglio di un consistente fuoco di critiche, tra le quali spiccavano quelle di Oskar Negt e di Hans-Jürgen Krahl, mentre sia Marcuse che Adorno rimasero un costante riferimento per i teorici anti-autoritari e per il movimento degli studenti che Habermas definiva "fascisti di sinistra". Gli scritti principali dell'epoca possono riassumersi in *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1961); *Student und Politik* (1961); *Theorie und Praxis* (1963);

Erkenntnis und Interesse (1968). Uno dei temi centrali di questo periodo sarà, comunque, la manipolazione della libertà umana di fronte alla stessa tecnica, laddove l'Illuminismo aveva avviato il dominio della razionalità fino a vedere affermarsi il contrario. Così si esprimeranno Horkheimer e Adorno: "Oggi, con la trasformazione del mondo in industria, la prospettiva dell'universale, la realizzazione sociale del pensiero, è talmente vicina e accessibile, che proprio a causa di questa prospettiva il pensiero è rinnegato, dai padroni stessi, come mera ideologia" (Max Horkheimer e Theodor Wiesengrund Adorno, 1971, p. 46). Come scriverà più avanti Herbert Marcuse: "Nello sviluppo della razionalità capitalistica, l'irrazionalità diventa in tal modo ragione: ragione come sviluppo forzato della produttività, saccheggio della natura, allargamento della disponibilità di merci (e loro accesso a strati più larghi della popolazione); irrazionale perché la più alta produttività, il dominio della natura e la ricchezza della società, diventano forze distruttive: distruttive non soltanto in senso figurato, nella liquidazione dei cosiddetti alti valori culturali, ma in senso letterale: la lotta per l'esistenza si inasprisce all'interno degli stati nazionali e a livello internazionale, e l'aggressione accumulata si scarica nella legittimazione della crudeltà medievale (la tortura) e nello sterminio degli uomini, organizzato scientificamente" (Herbert Marcuse, 1968, p. 7).

Lo stesso Marcuse aveva per giunta elaborato una revisione della terminologia tra etica e rivoluzione nel saggio *Ethik und Revolution*, versione tedesca della lezione *Ethics and revolution* tenuta nel 1964 presso l'università del Kansas, nel momento in cui definiva la libertà e la felicità dell'uomo in rapporto all'abbattimento "di una costituzione e di un governo legalmente stabiliti per opera di un movimento o di una classe sociale, il cui fine sia quello di cambiare tanto la struttura sociale che quella politica" (Herbert Marcuse, 1969, p. 266). Motivi questi dinanzi ai quali il movimento rivoluzionario degli studenti poteva risultare abbastanza in ritardo, anche perché avrebbe dovuto essere in grado di addurre motivazioni razionali per mostrare al mondo la propria capacità di affermare le possibilità reali di libertà e di felicità umana, mostrando dei mezzi atti a raggiungere questo

scopo. Dinanzi ad una ricognizione storica degli accadimenti della Germania questi principi troverebbero una clamorosa smentita, anche se riguardanti la versione della accettazione della violenza per l'azione politica di sconvolgimento sociale. Di fatto, il movimento studentesco non ebbe una tale forza da rispecchiare la situazione storica e concreta, anche se, come notava Marcuse: "la teoria e la prassi politica riconoscono che vi sono situazioni storiche in cui la violenza diviene l'elemento necessario ed essenziale del progresso. Quest'idea è operante nella teoria e nella prassi politica della democrazia totalitaria" (Herbert Marcuse, 1969, p. 268). L'etica della rivoluzione mostrerebbe così lo scontro e il conflitto di due tipologie di diritto; da una parte il diritto di ciò che è, della forma esistente della comunità, e dall'altro il diritto di ciò che potrebbe essere anzi dovrebbe forse essere. In ambedue i casi si possono mostrare motivi razionali per cui il movimento di protesta universitario avrebbe rappresentato il "calcolo storico" delle possibilità esistenti in una società futura, stante il confronto con la società allora esistente e con le forme di critica avviate dall'impostazione di una rappresentanza di una sinistra politica e rivoluzionaria abbastanza affievolita.

Una nota sequenza di analisi espresse dal filosofo e sociologo tedesco Marcuse nel 1967, mentre era residente all'estero, esprime il senso della contestazione studentesca e giovanile e vale la pena registrarlo per intero in questa sede: "Voi sapete che io considero l'opposizione studentesca uno degli elementi decisivi del mondo attuale; non una forza immediatamente rivoluzionaria, come mi è stato ripetutamente contestato, ma un fattore tra quelli che potrebbero un giorno più facilmente trasformarsi in una forza rivoluzionaria (...) Contro che cosa è diretta questa opposizione? La domanda deve essere presa molto sul serio, perché si tratta di una opposizione contro una società democratica e ben funzionante che, almeno normalmente, non si basa sul terrore. Inoltre, questa opposizione lotta contro la maggioranza della popolazione, inclusa la classe operaia (su questo negli Stati Uniti non abbiamo alcun dubbio), contro tutta la cosiddetta "way of life" del sistema, contro la onnipresente pressione di questo (che con la sua repressiva e distruttiva produttività

degrada, in modo sempre più disumano, ogni cosa a merce, facendo della compravendita lo svago e il contenuto della vita), e infine contro il terrore che regna al di fuori della metropoli. Questa opposizione contro il sistema in quanto tale è stata scatenata in un primo momento dal movimento per i diritti civili, dalla New Left in seguito alla guerra del Vietnam” (Cfr. Kenneth Keniston, 1972, p. 138 e sg.). E ritornano al contesto europeo.

Negli anni '50-inizi '60 del XX secolo, la Germania vive un clima anticomunista, avendo vissuto il nazismo e i suoi influssi negativi sulla libertà degli intellettuali dell'Istituto per la ricerca sociale di Francoforte, i quali tesero anche a circoscrivere la tradizione marxista entro un arco temporalmente limitato di opere, onde evitare degli attacchi diretti all'Istituto medesimo. In quel periodo si completano quelle correnti di pensiero che avevano pervaso l'Europa fino all'avvento della guerra, e che avevano segnato la dipartita di molti intellettuali ostili al nazismo. Le crisi del mondo civile e del mondo normativo risultano, allo stesso modo, le crisi del mondo dei filosofi sociali e dei neomarxisti, i quali riprendono le fila di un discorso spezzato dall'odio razziale e dalla prepotenza ideologica. In particolare, gli anni '60 del XX secolo hanno segnato nella Germania Federale un momento di crisi di identità giovanile profonda, legata a processi di controllo e intellettualizzazione, strettamente connessa ad un tentativo di liberazione dei valori normativi e/o collegata al riconoscimento dei limiti della trasformazione in atto nel sistema sociale implicato. Va da sé che, un 'disturbo generazionale' vada sociologicamente compreso quale indizio di una più estesa patologia che intacca l'identità del sistema sociale (non inteso come soggetto) e, in termini di integrazione. È infatti sul terreno proprio dell'integrazione sociale che è possibile determinare un concetto di 'crisi', collegandolo alle perturbazioni durevoli dell'integrazione del sistema. Come sosterrà Jürgen Habermas: “Solo nel momento in cui i membri della società vivono i mutamenti strutturali come critici per la sussistenza e sentono minacciata la propria identità sociale, solo allora noi possiamo parlare di crisi. Le perturbazioni dell'integrazione del sistema minacciano la sua sussistenza solo nella misura in cui la base consensuale delle

strutture normative è pregiudicata al punto che la società cade nell'anomia. Gli stati di crisi si configurano come disintegrazione delle istituzioni sociali" (Jürgen Habermas, 1979, p. 6).

Ogni sistema sociale ha la sua identità, ed è soggetto a perderla, quando ad esempio, i conflitti in esso contenuti si trasferiscono dal terreno economico-industriale a quello culturale, il quale comprende il tempo e lo spazio vitale, le motivazioni e la ricerca del senso dell'agire quotidiano. Ciò, implica un riconoscimento: ovvero che i processi di socializzazione riguardino fundamentalmente la trasmissione dei valori. Inoltre, l'esistenza di 'valori individuali' e 'valori sociali', appare come un fenomeno disgregativo del mondo giovanile, che tende a livellarsi soltanto in società sempre più complesse, ove i precoci cambiamenti sconvolgono i resti di una tradizione culturale affermatesi, imponendo altri modelli di valore la cui esistenza è imputabile alla forte modernizzazione in atto. La Germania Occidentale soffre negli anni in questione di una accentuata discrepanza fra un sistema valoriale individuale (credenze, tendenze, ideali) e un sistema che comporti una sfera di valori socializzabili ai fini di una certa forma di stabilità. I giovani rientrano in tale contesto a pieno diritto e, già connotati da una naturale forma di disintegrazione capitalistica, riscontrabile nelle differenziazioni di classe esistenti; soppesati da un 'lascito' storico-concreto (che qui non è possibile analizzare); accompagnati da ventate riformatrici che hanno finito per creare un fenomeno socializzativo istituzionalizzato ma alquanto inefficiente, almeno per determinate categorie di essi. Il giovane tedesco-Occidentale degli anni '60 del secolo precedente a questo, cerca di stabilire un compromesso fra l'integrazione apatica e la rivendicazione; cerca soprattutto di non vanificare una *Weltanschauung*. È alla ricerca di una 'crisi', che presupponga da parte sua una conoscenza della struttura sociale e dei suoi meccanismi interni, cioè ancora, che tenga conto di premesse intellettuali. È infatti, solo sul piano di queste premesse, che i figli della borghesia istruita potranno rivendicare un 'movimento d'opposizione' nel 1967-1968, nato dal disinteresse politico e sfociato in protesta studentesca, sociologicamente osservabile soprattutto ad una serie di indagini retrospettive.

Queste analisi, fra l'altro, sembrano ostentare una attenzione prevalente ai fenomeni ideali e, ciò rispecchia almeno nel caso tedesco l'impostazione di entrambe le scuole di sociologia più accreditate: una, di indirizzo fenomenologico-filosofico (Helmut Schelsky), l'altra neomarxista (Theodor Wiesengrund Adorno). E oltre, le analisi citate, si dimostrano particolarmente 'impegnate' nei confronti dell'oggetto di indagine (in questo caso il 'movimento studentesco'), non dimostrando "il medesimo distacco con cui la sociologia affronta in altri casi i propri oggetti di studio" (Erwin K. E. Scheuch, 1969, p. 196; v. Wulf Kadritzke, 1969, p. 238 e sg.) Di contro, l'attenzione è rivolta soprattutto ai giovani inseriti nelle strutture universitarie, quasi a dimostrare che la Scuola o l'università creano da sole, e più dell'istituzione famiglia o di altri agenti di socializzazione (quali, ad esempio, le associazioni, i partiti politici, i mezzi di comunicazione di massa) il fenomeno sociale della "gioventù in rivolta". E ciò, è comprensibile, dato che nelle società economicamente e tecnologicamente più avanzate, una percentuale sempre maggiore di giovani non entrano più sin dagli inizi della adolescenza nei processi produttivi, come ai tempi di Karl Marx e di Friedrich Engels, ma sono soggetti ad un nuovo processo di socializzazione nell'ambito della Scuola e dell'università, appunto, che li preparano ai loro futuri ruoli.

Non possiamo, peraltro, non tenere presenti, in questa sede, tali linee generali di analisi e, criticamente, conservando anche il dubbio che l'approccio sociologico dato al movimento dei giovani studenti tedeschi-occidentali degli anni Sessanta del secolo XX, non costituisca sociologia a sé, in quanto scienza, ma si rappresenti piuttosto come una prosecuzione in altri termini di programmi conoscitivi espressi dalla teologia e dalla filosofia (Cfr. Erwin K. E. Scheuch, 1968; Erwin K. E. Scheuch, 1969, p. 196), anche se i movimenti giovanili si richiamano apertamente alla sociologia, impiegando frammenti del suo linguaggio e avanzando pretese di utilizzo delle sue proprie impostazioni teoriche, sino al punto di richiedere che essa divenga una scienza ausiliaria ad esclusivo uso dei rivoluzionari. Fanno testo, ad esempio, i richiami del movimento del '68 alla parola d'ordine dispari "Marx, Mao, Marcuse", utilizzata come metafora

dell'impegno politico nelle università di mezzo mondo, nel momento in cui si è consumata la critica alla società opulenta del benessere (Cfr. Herbert Marcuse, Barrington Moore, Robert Paul Wolff, 1965). È indubbio, altresì, che proprio alla cosiddetta Scuola di Francoforte vada riconosciuto il merito di avere colto, in relazione al neocapitalismo, l'impossibilità di rimanere ancorati al marxismo classico; e oltre, di avere offerto, soprattutto nel 1967-1968, argomenti teorici e di confronto alla contestazione giovanile stessa. Come riferisce Gian Enrico Rusconi: "L'incontro tra i nostri autori e i movimenti giovanili avviene lungo l'arco problematico del rapporto teoria-prassi: dalla messa in discussione del ruolo del nuovo produttore intellettuale al rifiuto dell'organizzazione del sistema societario secondo la ratio tecnologica" (Gian Enrico Rusconi, 1968, p. 6, iii e sg.). E basterà poi ricordare, il rinnovamento del 'marxismo umanistico' operato sempre da Marcuse, con le tesi sull'integrazione del proletariato, con la posizione assunta in merito alla funzioni attive dell'ideologia, a quelle della strategia del rifiuto e al pensiero negativo (Cfr. Roberta Tomassini, 1977, p. 47 e sg.); e oltre, Jürgen Habermas, che, come studioso è stato sempre presente nel dibattito politico e culturologico che si è sviluppato fra i giovani studenti di quegli anni e le strutture normative e istituzionali, quali l'università. In particolare, la sua riflessione è puntualmente rivolta alla istituzionalizzazione di un progresso tecnico-scientifico che comporta una *razionalizzazione* di svariati ambiti sociali, tra i quali prende posto l'università e i giovani studenti ad essa collegati e/o inseriti. Su questi aspetti 'di periodo' e sul rapporto fra Jürgen Habermas, gli studenti e l'università si veda dello stesso autore, *L'università nella democrazia e Teoria e prassi nella società tecnologica* (v. p. 232 e sg.; Franco Cassano, 1972, p. 189 e sg.; Walter Hollstein, 1971, p. 179).

Stefano Petrucciani in un saggio in francese del 2010 riannoda molto bene e in modo esplicito le fila del dibattito che lega i movimenti di giovani contestatari all'azione della Scuola in questi termini: "la théorie critique portée par l'École de Francfort a constitué la perspective théorique susceptible plus que toute autre, de fournir un horizon d'autocompréhension aux mouvements de jeunesse de 1968 et des

années soixante” (Stefano Petrucciani, 2010, p. 138). La complessità di tale connubio sposta l’attenzione ai rapporti esistenti tra università e contestazione politica nelle more degli intendimenti della teoria critica, nel momento in cui è possibile evidenziare tutta una serie di contraddizioni che esistevano tra movimento e istituzione accademica, laddove gran parte della forza sovversiva della sociologia marxista era gradualmente rivolta su se stessa e, quindi, non poteva esprimere tutto il potenziale di cui era in possesso per un tempo continuativo. Come riferisce Habermas in una intervista del 1981, alla fine degli anni ’50 del secolo appena trascorso il lavoro della Scuola di Francoforte poteva apparire “represso”, anche all’interno dell’Istituto per la ricerca sociale (Cfr. Jürgen Habermas, 1981, pp. 126-155). Lo stesso destino di importanti pubblicazioni ‘di periodo’ sta a testimoniare dell’impostazione più o meno radicale degli esponenti della Scuola, a partire dagli articoli di Horkheimer e Marcuse pubblicati tra il 1932 e il 1941 sulla rivista dell’Istituto per la Ricerca Sociale, lo “Zeitschrift für Sozialforschung” e, in particolar modo rispetto agli scritti di Max Horkheimer stampati tra il 1939 e il 1941 (Cfr. Max Horkheimer, 1968) nonché a quelli pubblicati in due volumi da Fischer nel 1968 con il titolo *Kritische Theorie* (Cfr. Max Horkheimer, 1968, 2 voll.). Va notata la presa di questi testi sugli studenti più o meno radicali dei movimenti, con un accorgimento particolare ai saggi pubblicati in Germania nel 1968 e recepiti in altri contesti culturali di intellettualizzazione della protesta. Da quell’anno anche tutti i testi principali di Horkheimer e Adorno furono di nuovo disponibili in Germania e tradotti in massa in altri contesti, al contrario, di quelle traduzioni in inglese e francese che sono apparse dopo circa tre o quattro anni. A riguardo, va detto che per quello che concerneva Herbert Marcuse, la diffusione delle sue opere fu resa molto più veloce, soprattutto con la pubblicazione de *L’uomo ad una dimensione*, stampato negli Stati Uniti nel 1964, tradotto in italiano nel 1967 e in francese nel 1968, che divenne per vendite un vero e proprio *best-seller* del movimento, insieme al saggio sull’ideologia di cui si è parlato *Eros e civiltà*, uscito negli Stati Uniti nel 1955 e apparso rispettivamente in Italia nel 1964 e in Francia nel 1968 (Cfr. Ruggiero D’Alessandro, 2003, p. 373 e sg.).

Ma a parte gli indici della diffusione editoriale delle opere 'di periodo' degli esponenti di spicco della Scuola andrebbe introdotto il tema dei risultati contenuti nella teoria critica di allora, così e come questi potevano apparire all'interno del movimento degli studenti universitari che protestavano in un modo da dovere mostrare tutta la loro opposizione all'autoritarismo, dopo una attenta analisi e una critica dell'autorità che, come si vedrà più avanti nel libro, sarà prodotta alla fine degli anni '30 del secolo XX dagli adepti della Scuola, in un modo assai peculiare all'interpretazione marxista della famiglia e della società, così e come indirizzati dalla visione psicoanalitica dell'autorità. L'anti-autoritarismo è stato il primo vero momento nel quale il movimento giovanile ha saputo trasferire il suo messaggio dall'università a tutte le aree della/nella società, là dove il giovane ribelle ha posto in discussione tutte le autorità costituite (dall'università stessa alla polizia, dalla famiglia alla Chiesa, dall'impresa al partito e allo Stato), aprendo quella che era per molti versi una rivoluzione generale che ha assunto tutti gli aspetti di una società ingessata, per certi versi, e diretta verso una sorta di immobilismo estremo, soprattutto nei confronti delle sfere dell'azione politica. Sta di fatto che università e politica balzarono al centro dell'interesse della società civile, che recepiva alcuni stimoli e ne proponeva la diffusione nelle altre sfere della vita individuale e associata. In particolare va ricordato che per la Scuola di Francoforte, l'inchiesta critica sulla famiglia patriarcale e la sua crisi servivano a spiegare i processi di formazione di individui autoritari o sado-masochisti che diedero il loro consenso alla dittatura; peraltro, questo tema si diffuse nel movimento del '68 in tutte le aree d'interesse, fino ad integrarsi nella vita quotidiana dei giovani e di un'intera generazione. Tali frangenti sono stati messi in ordine da alcuni autori qualche decennio più tardi (Cfr. Reinhart Maurer, 1977; Kai Nielsen, 1977, pp. 281-308; John Paterson, 1979, pp. 1-20).

Nella Germania federale, tra il 1966 e il 1968, il movimento giovanile poteva essere indicato senz'altro come un movimento anti-autoritario, come testimoniano le medesime credenziali apposte alla protesta dai leader come Rudi Dutschke, il quale indicava la diversa

rappresentazione del fascismo e dell'ideologia anticomunista nell'elaborazione di una forma basilare di personalità autoritaria, così e come chiarivano gli *Studien* francofortesi sulla autorità e sulla famiglia (Cfr. Uwe Bergmann, Rudi Dutschke, Wolfgang Lefevre, Bernd Rabehl, 1968). Scriveva Horkheimer sulla famiglia nel 1936: "Il rapporto degli individui con l'autorità richiesta dalle caratteristiche specifiche del processo lavorativo dell'età moderna condiziona una costante cooperazione delle istituzioni sociali per la produzione e il consolidamento di tipi di carattere ad esso corrispondenti. Quest'efficacia non deriva dai provvedimenti consapevoli di chiesa, Scuola, associazioni politiche e sportive, teatro, stampa ecc.; ancor più che attraverso i comportamenti espressamente orientati verso la formazione degli uomini, tale funzione è esercitata attraverso la stabile influenza delle stesse situazioni dominanti, attraverso la forza formatrice della vita pubblica e privata, attraverso l'esempio di persone che svolgono un ruolo nel destino dei singoli, in breve sulla base di processi non controllati dalla coscienza (...) La famiglia, in quanto è una delle più importanti forze educative, provvede alla riproduzione dei caratteri come esige la vita sociale e fornisce in gran parte l'indispensabile attitudine al comportamento autoritario di tipo specifico da cui dipende in larga misura la sussistenza dell'ordinamento borghese" (Max Horkheimer, 1974, pp. 46-47).

La pressione del movimento veniva allora distribuita in modo uniforme dal problema della funzione delle istituzioni educative e dell'università a quello, ad esempio, degli ospedali psichiatrici e/o di tutte quelle istituzioni che applicavano canoni 'disciplinari' al loro operato e all'implementazione della loro azione sull'individuo sociale. Più a monte di tali processi esisteva allora il tema dell'intellettualizzazione che, come chiarirà Habermas in futuro, avrebbe assunto gli stessi contorni del tema-problema della scientificizzazione della politica tra i giovani, come vedremo più avanti. È chiaramente così che si tende in generale a considerare l'universo-giovani in stretto rapporto con l'intellettualizzazione (Cfr. Jürgen Habermas, 1980, p. 74). Ciò risulta chiaro in una ottica, ad esempio habermasiana, ma non riuscirebbe a rendere conto della parte dei giovani che era o si

sentiva esclusa, in un certo senso, dalla produzione e acquisizione di conoscenza. Questo, per esempio, è un punto abbastanza controverso nella intera vicenda della compagine dei neomarxisti europei e, tedeschi in particolare, degli anni della crisi. Per quanto ci riguarda, ci terremo fuori dagli avvenimenti e dal dibattito teorico-pratico sviluppato dal movimento studentesco tedesco-Occidentale, in particolare alla fine degli anni Sessanta del XX secolo; ci limiteremo qui a ricordarlo quando e se necessario. Il nostro compito è invece quello di compiere una breve ricognizione sociologica intorno a temi che toccano i giovani universitari di quegli anni da altre direzioni, e che, crediamo, allontanino certe pretese di creare una gioventù quale ‘fenomeno di massa’, tutta rivolta a rivendicazioni politiche ‘fuori moda’ perché forse prive di un riscontro di classe (Cfr. Jürgen Habermas, 1967; Carlo Alberto Donolo, 1968, p. 51 e sg.). In fondo, i temi dell’autoritarismo, come si è già spiegato sopra, erano diffusi come non mai proprio dai teorici della Scuola di Francoforte, oltre che da qualche intellettuale “estremista” come lo erano, ad esempio, Oskar Negt e Johannes Agnoli, indicando le linee sulle quali far seguire l’azione politica e culturale dei giovani. Ci soffermeremo in particolare su tre linee di analisi e di sintesi, che crediamo almeno sufficienti per offrire un quadro introduttivo alla tematica sottesa del confronto tra università e politica, considerando anche i lati oscuri di questa relazione così data per scontata. Le linee guida ci condurranno però ad occuparci della struttura sociale e, in parte, del fenomeno ‘integrazione’, della proletarizzazione culturale dei giovani appartenenti alla sfera operaia nonché del rapporto con l’accesso dalla sfera scolastica a quella universitaria, e della partecipazione politica degli studenti. Iniziamo dalla struttura sociale.

La Germania è, inoltre, caratterizzata negli anni Sessanta del secolo scorso da “elementi tipicamente tardo-capitalistici: popolazione locale fortemente terzariizzata, sviluppo capitalistico avanzato localizzato in forti concentrazioni industriali monopolistiche fin dagli Ottanta-Novanta – del XIX secolo, *n.d.a.* – estrema disarticolazione e stratificazione della figura operaia, in presenza di un proletariato operaio d’immigrazione che non funziona più da esercito industriale

di riserva ma costituisce una massa di forza lavoro indispensabile alla valorizzazione capitalistica (...)” (Jürgen Habermas, 1975, p. 11). In un tale contesto, l'estensione del comando capitalistico al sociale non ha coinciso, almeno negli anni attorno al 1968, “con i fenomeni di scolarizzazione di massa, dequalificazione e de professionalizzazione dei tecnici e intellettuali, disoccupazione intellettuale, che per esempio in Italia, hanno permesso di parlare di proletarizzazione (...)” (*Ibidem*). La momentanea eclissi di un movimento di classe è visibile, laddove, in aggiunta, le categorie marxiane della massima riduzione del tempo di lavoro necessario e del superamento della legge del valore su basi capitalistiche, hanno libero gioco. Ciò implica che la distribuzione dell'organizzazione operaia ha abbandonato la classe all'auto-identificazione, risolvendosi in funzione di una valorizzazione del capitale. Questa auto-identificazione tocca i figli della classe operaia molto più drammaticamente di quanto si possa credere, manifestandosi nella incapacità di aiutare sé stessi e la propria *Weltanschauung* e ne disegna gli aspetti di confronto, per esempio, con il primo accesso alle università.

A livello strutturale e sociale la classe operaia costituisce il 50% della popolazione; essa è politicamente integrata: “(in seguito alla distruzione del movimento operaio durante il nazismo, al suo controllo burocratico ad opera della SPD – Partito Socialdemocratico – e dei sindacati, all'impiego di tecniche integrative: dalla cogestione all'anticomunismo esasperato propagato per 15 anni, che ha reso tabù ogni discorso sul socialismo e la rivoluzione); tranne poche frange sindacali che portano ancora avanti un discorso socialista, essa non costituisce un potenziale critico-soversivo” (Carlo Alberto Donolo, 1968, p. 43). L'integrazione si manifesta in modo prevalente, sui giovani di questa sfera, come apatia, come estraneazione dal sistema politico, accettazione di valori neocapitalistici, utilizzazione di una sfera di consumo manipolata dai mass-media e da gruppi reazionari e conservatori. Essa, non costituisce che lo specchio conformistico dei genitori. Di contro, la piccola e medio-alta borghesia costituiscono il 35% della popolazione, con un assetto sociale che oscilla tra la spolticizzazione e la fedeltà al sistema, fra l'apatia e l'orientamento tecnocratico. I giovani di queste sfere sono i più esposti alle

contraddizioni del sistema, ma a differenza di quanto avviene per i giovani figli di operai, possono contare sulla possibilità di mobilitare i loro risentimenti sociali. Va inoltre considerata l'*élite* economica e politica (il 3% della popolazione), orientata a trasformare la società in una grande azienda concorrenziale, accelerando e favorendo la razionalizzazione capitalistica in base a principi di prestazione; alla quale si aggiunge infine il settore agrario (12% della popolazione) connotato da valori etnocentrici (Cfr. in Carlo Alberto Donolo, 1968, pp. 44-45; Ralph Dahrendorf, 1968).

L'alto grado di integrazione e di accettazione da parte dei giovani (sia appartenenti alla sfera operaia che a quella piccolo o medio-alto borghese) di valori neocapitalistici, indicherebbe sociologicamente una 'crisi' osservabile profondamente nel sistema. Questa, da un lato, rimette in discussione l'identità sociale del singolo, dinanzi ad un mondo di valori che sembra presentare uniformità costanti; dall'altro, rappresenta disagi, per così dire, materiali, di venire, in ultima analisi, ad uno scontro con una tale uniformità. Ma discutiamo della proletarianizzazione culturale dei giovani appartenenti alla sfera operaia, cioè di coloro che apparentemente sarebbero esclusi dalla scelta di frequentare un livello di istruzione superiore nonché di fare parte della vita accademica. Nel caso di questi ultimi, avanziamo l'ipotesi per cui osserviamo che la distanza fra la coppia di valori individuali/sociali, denotata quale fenomeno disgregativo del mondo giovanile, si sia accentuata nelle differenze di classe allora esistenti e aggravata ulteriormente sul piano di una risoluzione pedagogica che potesse fare fronte alle richieste delle nuove generazioni. Di fronte a queste, le stesse istanze nel neomarxismo possono non avere fornito i mezzi necessari per uscire dalla crisi. L'autore di *Western Europe*, John Dornberg, ci viene in aiuto quando scrive: "Le differenze di classe giuocano in Germania Occidentale un ruolo molto più importante di quanto in genere venga ammesso. Le origini di una famiglia, l'istruzione, la situazione finanziaria, la professione, creano dei mondi nei quali si muovono i vari gruppi sociali, così come creano i profondi fossati che li dividono. La mania per i titoli non ne è che il peggior sintomo" (John Dornberg, 1968, pp. 207-208).

A una mancata proletarizzazione sul piano industriale, di fatto imponibile dall'allargamento capitalistico al sociale, ha fatto riscontro una disgregazione dell'universo giovanile operaio che, non potendo contare o far leva su un movimento di classe (eclissato o inesistente), ha riprodotto nel suo interno le contraddizioni presenti nell'ambito delle differenziazioni sociali, in termini di una proletarizzazione di una sfera di valori. A ciò, ha indubbiamente contribuito lo scarso interesse dimostrato dall'autorità statale nei confronti dell'incremento dei fondi della pubblica spesa dedicati all'istruzione e allo sviluppo di attività educative istituzionali. Inoltre, la conservazione di strutture scolastiche tradizionali, propugnata da accordi bilaterali a carattere politico, non ha fatto altro che abolire in termini governativi la richiesta delle nuove generazioni appartenenti ai ceti più bassi, orientata almeno inizialmente ad una certa credulità progressista, e maturatasi successivamente in apatico anti-democraticismo, almeno per alcune frange. Ma vanno aggiunte altre considerazioni, che tengano conto degli orientamenti di valore dei genitori nei confronti delle istituzioni scolastiche esistenti.

Da molte ricerche, condotte in Germania negli anni in esame (Cfr. Ralph Dahrendorf, 1965; Susanne Grimm, 1966; Theodor Loehrke-Edeltraut Gebauer, 1965), si ricavava che i livelli di informazione sul funzionamento e l'articolazione delle strutture educative, da parte dei genitori, erano strettamente correlati con il loro status socio-economico. Si riscontrava, inoltre, nei genitori operai, l'esistenza di un atteggiamento disinteressato, distaccato ed estraneo nei confronti della Scuola e dell'attività scolastica dei figli, i quali, fra l'altro, soggiacevano inerti al forte processo di selezione sociale che aveva luogo con il passaggio dalla Scuola primaria a quella secondaria. Percentuali molto basse di allievi, appartenenti alla sfera operaia, sceglievano il ginnasio o la Scuola media, mentre la maggioranza frequentava la Scuola popolare (Volksschule), e cioè quel tipo di Scuola che rende improbabile l'accesso all'università (Cfr. Gerhardt Petrat, 1964). L'accesso a queste strutture era infatti praticamente precluso per gran parte dei giovani provenienti dagli strati sociali inferiori, e in particolare dalle famiglie operaie, come documenta una ricerca sociologica 'di periodo'

svolta da Ralph Dahrendorf sull'origine sociale degli studenti universitari della Germania Federale. Dahrendorf, prese in considerazione i dati pubblicati da Gerhard Kath in *Das soziale Bild der Studentenschaft in Westdeutschland und Berlin* nel 1964. A proposito, faceva osservare il sociologo tedesco, che mentre i più della metà dei tedeschi vivono in famiglie operaie, solo il 5% degli studenti provengono da queste famiglie: la metà della popolazione fornisce dunque un ventesimo del corpo studentesco universitario. Se, inoltre, si distingue fra operai specializzati e non specializzati il quadro appare ancora più significativo, dal momento che più dei 4/5 degli studenti appartenenti alla sfera operaia sono in realtà figli di operai specializzati. Fa osservare ancora Dahrendorf: "Supponendo che la popolazione operaia tedesca sia costituita in egual misura di operai specializzati e qualificati, da un lato, e di manovali e braccianti agricoli dall'altro, dobbiamo concludere che il 25% della popolazione tedesca al livello sociale più basso fornisce solo l'1% di tutti gli studenti universitari. Capovolgendo i dati si vede che non meno di un quarto di tutti gli studenti universitari tedeschi vengono reclutati nell'1% della popolazione che è in cima alla scala sociale per reddito, prestigio, influenza e livello di istruzione. Ancor più netto è un altro confronto (...) Nella Repubblica federale ci sono circa un milione di braccianti agricoli. Nel semestre invernale 1958/1959 gli studenti universitari che provenivano da queste famiglie erano esattamente 80. Nella Repubblica Federale ci sono anche un milione di funzionari ed insegnanti; gli studenti che provenivano, nello stesso semestre, da queste famiglie erano 52.199" (Ralph Darhendorf, 1965, p. 14).

Non c'è da stupirsi che in Germania la maggioranza dei giovani (il 70% della rispettiva annata) al termine della carriera scolastica impara un mestiere riconosciuto dallo Stato, seguendo il "sistema duale". Si tratta in prevalenza di giovani che hanno un diploma di Scuola dell'obbligo o di Scuola media, ma anche molti di coloro che hanno sostenuto l'esame di maturità scelgono questa qualificazione. "Ciò contrasta con il dato della politica di istruzione che anche oggi ha comunque aperto gli studi universitari a larghi strati della popolazione. Alcuni esempi: nel semestre invernale 1952-53 solo il quattro per cento di tutte le matricole universitarie proveniva da famiglie

di operai; oggi esse rappresentano il 14%. Nel 1952 un quinto di tutti gli studenti era di sesso femminile, mentre oggi la percentuale supera il 45 per cento". Peraltro, la Federazione e i Länder sono vivamente interessati alla presenza di studenti stranieri nelle università tedesche. Nel 1999 si contavano circa 174.000 studenti stranieri. Riferiti al periodo della contestazione, va detto che la tendenza era nettamente diversa, con una percentuale di figli di operai indirizzati verso l'addestramento professionale. Le professioni che si potevano apprendere attraverso il sistema duale venivano stabilite in base al fabbisogno del mondo del lavoro in stretta cooperazione tra la Federazione, i Länder e le parti sociali. A seconda della professione la formazione durava dai due ai tre anni e mezzo. I contenuti dipendevano da ciò che la professione esigerà un giorno dai diplomati. Gli apprendisti venivano retribuiti e per il finanziamento del sistema duale le aziende e lo Stato potevano mettere a disposizione notevoli mezzi. Tutto ciò poteva avvenire al di fuori da un ambiente di intellettualizzazione, nel senso che l'apprendimento avveniva prevalentemente nelle sedi di produzione o in imprese del settore terziario, cioè in azienda, anche se a periodi l'apprendista otteneva un permesso di frequentare una Scuola professionale. L'insegnamento era quindi gestito dall'azienda o dalla fabbrica e dalla Scuola professionale, con la messa a disposizione di macchinari moderni e officine di produzione, così che tutti i giovani che lasciavano la Scuola dovrebbero avere avuto la possibilità di ricevere una formazione professionale il più qualificata possibile con azioni di aggiornamento previste.

A questa realtà professionale, faceva capo quella dell'università, organizzata sui residui della popolazione studentesca provenienti dalle classi agiate e medio-alte della società, laddove era possibile riscontrare un certo clima di intellettualizzazione. Di fatto, anche l'università idealizzata da Wilhelm von Humboldt nel 1810 era concepita per un esiguo numero di studenti. Essa avrebbe dovuto essere un centro di scienza pura, di ricerca senza secondi fini e d'insegnamento. Questo ideale però corrispondeva sempre meno alle esigenze della moderna società industriale, anche se per molti decenni l'università ha costituito il luogo dopo i rampolli della borghesia

idealizzavano il proprio ruolo e la propria destinazione sociale. Anche questa chiusura ha registrato praticamente un drastico calo negli anni successivi, più di quanto avessero sperato i fautori della protesta studentesca che tendeva a proclamare il diritto allo studio allargato a tutte le classi sociali. Si pensi che oggi in Germania esistono circa 350 istituti superiori, di cui oltre 90 università e 180 istituti superiori di qualificazione professionale. La percentuale delle matricole universitarie rispetto all'annata è aumentata dal 1960 dall'otto ad oltre il 30 per cento. Nel semestre invernale 1999-2000 il loro numero era di circa 291.200 unità, mentre quello degli studenti nel semestre invernale 1999-2000 era di circa 1,778 milioni.

Per tornare al periodo *clou* sotto esame, va detto che il carattere ampiamente classista dell'università tedesca riappare in una ricerca portata a termine nel 1968 da Walter Ludwig Bühl, il quale riesce a dimostrare che dal 1928-1929 al 1964-1965, la percentuale degli studenti universitari tedeschi figli di operai ha subito un incremento pressoché irrilevante e, nonostante il forte sviluppo economico verificatosi in quel periodo nel Paese. Il divario era molto profondo, anche se si considera che nella Repubblica Federale tedesca (RFT) esistevano 17 Università statali, le quali detenevano in linea di massima il monopolio dell'istruzione superiore, godendo fra l'altro, di una larga autonomia sul piano delle influenze ideologiche e politiche. Si può concludere significativamente con Ralph Dahrendorf che: "la distanza sociale di molti gruppi sociali nei confronti dell'università è sempre così grande che la possibilità di mandare i figli all'università non viene inclusa neppure marginalmente nella sfera delle riflessioni dei genitori" (AAVV, 1964, p. 222). Una "proletarizzazione culturale" incombeva dunque come uno spettro sul mondo giovanile tedesco degli anni in questione, e colpiva soprattutto i giovani appartenenti alla sfera operaia, i quali sembravano non potere appigliarsi a istituzioni quali la famiglia o la Scuola, nell'orientamento delle loro possibili pretese di realizzazione intellettuale e/o di valore. L'accesso alla protesta, divenuta nel 1967-1968 contestazione studentesca, sembra dunque essere spianato ai figli di una borghesia istruita, i quali non faranno altro che dialogare con sé stessi, non riuscendo mai a farsi

portatori di una solida analisi critica della società capitalistica, e ad identificare la loro pur evidente lotta con una battaglia essenziale per l'emancipazione di tutti. I giovani studenti della borghesia umanistica diverranno maturi biologicamente ma non sociologicamente, nel loro scontro con l'autorità, nelle loro rivendicazioni spontaneistiche da attuarsi 'qui e ora', tipiche di una concezione borghese illuminata dalla assenza di tattiche e di strategie, perché vuota di posizioni politiche che rispecchiano i reali interessi e disagi di classe. Solo una complessa interazione di diversi fattori di socializzazione porta questi studenti ad una predisposizione pratica verso un momento politicamente impegnato. Jürgen Habermas la vedrà realizzata soltanto in un caso, e scriverà: "La sola condizione specifica di gruppo che favorisce lo sviluppo di immagini della società da parte degli studenti consiste in una formazione caratterizzata da elementi dello studio universitario, di una esperienza scolastica di grado superiore e dell'educazione in un ambiente familiare con tradizioni di studi universitari. Nella RFT ci si può aspettare che tutti (...) questi elementi, seppure con maggiore o minore intensità, convergano nella perpetuazione di un umanismo educativo borghese di stampo nazionale" (in Ulf Kadritzke, 1969, p. 252). Non resta, infine, che indagare la partecipazione politica degli studenti.

È indicativo che numerose ricerche condotte nella metà degli anni in questione sul comportamento giovanile e attorno al grado di partecipazione agli aspetti politici da parte di studenti, dimostrino un inquietante parallelismo con gli anni della contestazione, e non solo nella RFT. Werner Jaide, nel 1964, riscontra in una indagine che metà della popolazione giovanile tedesca poteva identificarsi con una spolticizzazione generalizzata, il che significa che metà della popolazione giovanile risultava essere 'politicamente indifferente'. A ciò, corrispondeva che il rimanente 50% di giovani tedeschi si identificava come 'interessato' alla politica, il 10% dei giovani 'impegnati' e l'1% composto da giovani 'distruttivi' (Werner Jaide, 1964). Va sottolineato, sempre con Werner Jaide, che i cosiddetti 'impegnati' non si caratterizzavano come 'radicali', ma piuttosto come soggetti 'integrati'. Risultati simili avevano raggiunto, qualche anno prima,

Jürgen Habermas e altri nella ricerca *Student und Politik* (Cfr. Jürgen Habermas, Ludwig von Friedeburg, Christoph Oehler, Friedrich Weltz, 1961) di cui parleremo tra poco; si veda anche la precedente ricerca di Eric Reigrotzki (1956), dove si ammetteva che le tendenze antidemocratiche possono trovare sostegno nell'orientamento dei giovani. Infatti, "meno di dieci studenti su cento si impegnerebbero in difesa della democrazia tedesca ma piuttosto contro di essa" (Jürgen Habermas et altri, 1961, p. 67 e sg.). Alla "gioventù scettica" di Helmut Schelsky, si contrapponeva forse un universo antidemocratico. Il fatto è che, in queste condizioni, non c'era da stupirsi se il numero complessivo degli aderenti alla SDS (Sozialistische Deutsche Studentenschaft), fautrice della successiva rivolta studentesca e sede principale del dibattito teorico, poteva ammontare a 2500 unità, meno cioè dei tradizionali associazioni studentesche che, ad esempio negli Stati Uniti e negli stessi anni, annoveravano tra le loro fila fra le 6000 e le 8000 unità (Cfr. Erwin K. Scheuch, 1969, p. 198).

Ma vale la pena di riprendere la importante ricerca di Jürgen Habermas e altri autori, per trarne alcune considerazioni di fondo, premettendo che essa non si avvale di un campione rappresentativo (170 studenti), ma al contempo costituisce una ricerca di una certa rilevanza sociale. Riguardo a ciò che rappresenta la categoria del 'politico' per gli studenti, Habermas e gli altri approntano dei questionari, distinguendo dalle risposte ottenute delle categorie di studenti. Gli atteggiamenti di questi ultimi nei confronti della sfera politica, portarono gli autori alla conclusione che una forte potenzialità antidemocratica poteva essere rilevata nel campione esaminato, le cui possibilità di generalizzazione sembrarono in larga misura accertate positivamente (Cfr. di contro in Ulf Kadritzke, 1969, p. 237 e sg.). Queste conclusioni verranno inoltre integrate da un ampliamento della ricerca, rivolto ad un approfondimento e ad una verifica dei dati ottenuti. Jürgen Habermas e gli altri formulano altre due diverse analisi, fondandole su tre domande; l'una che aspirava a cogliere il 'giudizio politico' degli studenti sulle istituzioni democratiche e universitarie; l'altra che era in grado di fornire l'immagine della società', con cui gli studenti raffigurano sé stessi e la loro

posizione all'interno di essa. Integrando i dati ricavati da Habermas con i precedenti, resterebbe confermata l'impressione per cui più dei tre quinti degli interessati, non possiede affatto una coscienza politica, mentre laddove questa compare, sono presenti istanze autoritarie e antidemocratiche. Esaminando spazi e confini della partecipazione politica, Jürgen Habermas aveva già rilevato che: "La fede nella libertà politica e nell'influenza politica del cittadino viene contrapposta alla realtà della situazione attuale. Non si può avere più alcun dubbio sulla ristrettezza dello spazio in cui è stata confinata la partecipazione politica del cittadino medio (...) Nei libri destinati all'educazione politica e persino in molti dibattiti sulle scienze politiche la "partecipazione" si condensa in un valore in sé, mentre l'espressione del voto e l'interesse politico diventano un feticcio. Questa reificazione rispecchia appunto una buona parte della realtà deformata" (Jürgen Habermas, 1968, pp. 70-71). Di fatto, in questo modo, l'università ha svolto la funzione di un 'banco di prova' sia dell'efficacia delle nuove tendenze rivolte al neomarxismo negli anni '60 del secolo XX, sia di supporto alla tesi della oggettivazione dei rapporti nella società capitalistica più avanzata in Occidente. Questa prospettiva sarà sviluppata in seguito anche come analisi del potere nonché come profondo rifiuto dell'asservimento della scienza e della cultura alla tecnologia (Cfr. Axel Honneth, 2002) nonché dell'affermazione e maturazione di istanze democratiche socialiste della/nella società civile (Cfr. Axel Honneth, 2017). Il rischio opposto all'esercizio democratico, verrà comunque individuato, almeno teoricamente, nell'autoritarismo accademico e politico.

Scrivono Marx Horkheimer e Theodor Wiesengrund Adorno in *Dialettica dell'Illuminismo*: "L'assurdità dello stato in cui il potere del sistema sugli uomini cresce ad ogni passo che li sottrae al potere della natura, denuncia come superata la ragione della società razionale. La sua necessità è illusoria, non meno della libertà degli imprenditori, che finisce per rivelare il suo carattere coattivo nello loro inevitabili lotte e accomodamenti. Questa illusione, in cui si perde l'umanità illuminata senza residui, non può essere dissolta dal pensiero che, come organo del dominio, deve scegliere fra comando

e obbedienza. Se non può sottrarsi all'incantesimo a cui rimane avvinto nella preistoria, essa arriva tuttavia a ravvisare nella logica dell'alternativa (coerenza e antinomia), con cui si è radicalmente emancipato dalla natura, questa natura stessa, inconciliata ed estraniata a se stessa" (Marx Horkheimer e Theodor W. Adorno, 1966, p. 47). In rapporto all'autorità si esplicano anche i rapporti di definizione dei rapporti restrittivi delle/nelle classi e dei conflitti sottesi a livello di struttura sociale. Più che Habermas, il quale come vedremo si interessa della scientificizzazione della politica, è Dahrendorf a fornirci dettagli che riguardano la sfera politica e il superamento dell'impostazione classista delle istituzioni accademiche dipendenti dai rapporti di potere che si manifestano nella società al cospetto di una liberalizzazione dell'azione politica, ad esempio, dallo Stato e/o da organismi di potere centralizzato. Anche le impostazioni di Dahrendorf, come vedremo, cavalcano lo spirito del movimento del '68. Va comunque ricordato che "La Scuola di Francoforte si rivelò quindi una delle poche linee di riflessione che, pur nata nel marxismo, riuscì ad appropriarsi del contenuto di una critica della società repressiva proveniente da un altro orizzonte teorico. Il movimento del '68 ha cercato di trasformare questi temi in pratiche di vita e, anche qui, si è posizionato in modo molto diverso dalle altre lotte o rivoluzioni. È in mezzo a queste ultime che si fanno circolare due tesi che lo distinguono chiaramente. Prima di tutto, l'idea che non esiste una liberazione collettiva senza la liberazione degli individui dalle relazioni repressive in cui sono trattenuti. In secondo luogo, l'idea che, per liberarsi da queste relazioni repressive, gli individui debbano anche combattere contro sé stessi, vale a dire, compiere un'opera di auto-trasformazione. Gli impulsi e le richieste di liberazione e uguaglianza collettiva non possono essere separati da quelli della liberazione individuale: rifiuto della repressione a Scuola e in famiglia, rivendicare la libertà sessuale. Nel marzo 1967, con la creazione del Kommune 1, il movimento dei "comuni" iniziò a Berlino, il cui principio base era che "ogni gruppo che vuole riorganizzare la società su base anti-autoritaria, deve organizzarsi da solo anche su basi anti-autoritarie, egualitarie e comunitarie" (...). Nelle università

e nelle scuole impegnate, i giovani creano nuove relazioni in cui sentirsi liberi, organizzano corsi alternativi di educazione sessuale e leggono i testi di Wilhelm Reich, Fromm o Marcuse di *Eros e civiltà*. Cominciano a capire che una dinamica di liberazione sociale potrebbe fallire se non istituita in una certa direzione. Cominciamo a capire che una dinamica di liberazione sociale può fallire solo se non porta tanti cambiamenti a tutti, e che quindi la politica non può essere separata da un profondo sconvolgimento del comportamento individuale. Questa è la nuova idea che darà i suoi frutti specialmente nei movimenti femministi, che si spezzeranno con tutti i rituali della vecchia politica e la ripenseranno sulla base dell'idea che dobbiamo "allontanarci da noi stessi" (Stefano Petrucciani, 2010, pp. 147 e sg., traduzione mia). Peraltro tutto ciò appare in modo evidentissimo negli scritti marcusiani di teoria critica, che vanno dal 1933 al 1965 (Cfr. Herbert Marcuse, 1969, 1978).

Con questa precisa forma di consapevolezza, anche la critica sociale e quella di classe avrebbero cambiato la loro direzione. A differenza della tradizione dei movimenti sociali e del lavoro, le basi sociali della ricchezza sono state sfidate in una redistribuzione più equa della domanda di beni e risorse. Per questo dalle classi inferiori si alzava il grido: "Chiediamo la merce che le classi dirigenti vogliono riservare per se stessi", ma piuttosto di affermare: "Noi, che non vogliamo non quello che hai, non vogliamo entrare nella tua spirale di consumo, non vogliamo essere coinvolti nel meccanismo dei bisogni indotti, che è davvero un modo per farci entrare in rapporti di dominio; vogliamo così sperimentare diversi modi di vivere e di consumare, che sprecano meno risorse umane e naturali". A Parigi nel 1968 si vararono documenti dei vari Comitati d'azione i quali tendevano a proclamare che, nel capitalismo contemporaneo, gli individui sono stati derubati per due volte, la prima volta come i lavoratori, la seconda in quanto i consumatori: "è pagando per la pubblicità che il lavoratore-consumatore paga con il frutto del suo lavoro produttivo un puro vuoto: la creazione dei propri bisogni – il suo bisogno ha bisogno" La critica sociale, insomma, non appare più come una richiesta di redistribuzione della ricchezza materiale, ma

il rifiuto di una qualche forma di consumi, che si riflette anche nel campo della ricerca di stili di vita alternativi. Questo aspetto è molto presente nel movimento studentesco degli anni Sessanta del secolo appena trascorso e non può essere pensato senza fare riferimento alla critica sociale della Scuola di Francoforte. Il paradosso, tuttavia, è che l'ideologia di consumo e di auto-identificazione attraverso la scelta dei beni di consumo sono così forti, in modo integrato nel tessuto degli anni in oggetto, che anche dei giovani facenti parte dei movimenti si poterono identificare attraverso un numero di oggetti di consumo e quindi segnare la loro differenza rispetto alle generazioni che li hanno preceduti. Di fatto, i giovani contestatari si riconoscevano e formavano una comunità anche optando per un certo modo di vestire, un taglio di capelli, degli accorgimenti particolari etc.; si seppero inventariare dei simboli che, nati sul terreno da una critica della società dei consumi, finiscono per contribuire alla nascita di un nuovo modello di consumo nonché alla caratterizzazione di classe di oggetti oltre che di idee.

Così descrive Eric Fromm quegli anni in *Avere o essere?*: Molti di questi stessi giovani (e a partire dalla fine degli anni Sessanta il loro numero complessivo è nettamente diminuito) non hanno compiuto il passo dalla libertà *da* alla libertà *per*, semplicemente, si sono ribellati senza tentare di individuare una meta alla quale puntare, eccezion fatta per quella consistente nella libertà dalle restrizioni e dalla dipendenza. Come per i loro genitori borghesi, il loro slogan suonava: "Il nuovo è bello!", e hanno coltivato un disinteresse che è quasi una fobia per ogni sorta di tradizione, compresi i pensieri elaborati dalle massime menti. Preda di una sorta di ingenuo narcisismo, hanno creduto di poter scoprire da soli tutto ciò che vale la pena di scoprire; in sostanza, il loro ideale era di ridiventare bambini, e autori come Marcuse hanno fornito loro l'ideologia adatta, quella secondo cui il ritorno all'infanzia anziché lo sviluppo verso la maturità costituisce l'obiettivo ultimo del socialismo e della rivoluzione. Si sono sentiti felici finché sono stati abbastanza giovani perché questa euforia durasse; ma molti di loro, usciti da questo stadio, sono andati incontro a gravi delusioni, senza avere acquisito convinzioni ben fondate, senza

avere dentro di sé un centro; e sovente finiscono per essere individui delusi, apatici, oppure infelici fanatici della distruzione” (Eric Fromm, 1986, IV, p. 89).

Molte incongruenze sono quindi riscontrabili nell’atteggiamento del movimento degli studenti se ci riferiamo al seguire certi modelli per vederli poi sconfessare dai comportamenti condivisi da una moltitudine che non offrirebbe, in molti casi, delle garanzie di coerenza intellettuale e di spirito di gruppo, nel senso di rispecchiare le regole della partecipazione democratica secondo le linee indicate dal movimento. A riguardo può essere d’esempio la presa di mira di Adorno delle rivendicazioni della protesta universitaria durante lo svolgimento degli anni Sessanta del ’900. È noto che la posizione del filosofo Adorno è stata molto critica, più di quanto non lo fossero le posizioni di Herbert Marcuse, soprattutto negli Stati Uniti ma con riflessi anche nella protesta europea, e dello stesso Habermas in futuro, soprattutto negli anni delle varie polemiche sollevate da quest’ultimo all’università. Fanno testo le domande come quelle espresse da Lucien Goldmann nel 1959 con *Y a-t-il une sociologie Marxiste?* nonché le varie considerazioni del pensiero marcusiano (Cfr. Lucien Goldmann, 1970, pp. 259-287; 1976). Adorno aveva invece una relazione con il movimento che era molto differente da quella intrattenuta da Marcuse e, per certi versi questa era una posizione controversa; da un lato, l’autore di *Minima Moralia* era diventato un importante riferimento teorico del movimento degli studenti, pur rimanendo abbastanza distaccato e, in secondo luogo, questo suo distacco pessimistico lo portava a scontrarsi con le forze più radicali della/nella protesta e, in particolare, con il leader studentesco Hans Jürgen Krahl. Le posizioni di Adorno sollecitarono l’occupazione dell’Istituto di ricerca di cui faceva parte nonché la contestazione del fatto per cui egli non avrebbe mai dato il suo avallo alla partecipazione politica, di cui egli era non proprio un esponente di spicco, date anche le sue nozioni di “impegno” e la sua mancanza di fiducia in un movimento rivoluzionario potenziale. Adorno pensava che certe forme di lotta politica fossero controproducenti per gli agitatori stessi, in quanto adattamenti particolari avrebbero portato il movimento

ad accettare svolte autoritarie che erano fuori discussione, dato il carattere iniziale delle rivendicazioni della Scuola di Francoforte (Cfr. Theodor W. Adorno, 1984, pp. 276 e sg.). Le posizioni contrastanti portarono ad uno scontro tra il filosofo di Francoforte e il movimento, il che traspare da una serie di lettere ora disponibili che Adorno intratteneva con Marcuse tra il febbraio e agosto del 1968 (Cfr. Raffaele Laudani, 2005, vol. I, pp. 307-325; Herbert Marcuse, 1998, v. voll.) laddove egli proponeva di riflettere sulla provenienza delle idee rivoluzionarie, del resto ispirate dalla Scuola e da altri autori come Max Horkheimer e lo stesso Marcuse, il quale non fu mai convinto di riconoscere il pessimismo del filosofo tedesco che aveva portato alla ribalta una rivoluzione nei valori e delle forme di vita di fronte alla società capitalistica avanzata, corroborata da “falsi bisogni” e “bisogni psichici”, che proponevano di riconoscere a livello culturale l’idea di cambiamento dei soggetti sociali coinvolti in un conflitto che vedeva gli studenti e gli intellettuali come attori marginali: figure che non potevano essere riconoscibili come sostitutive del vecchio carattere marxista della classe operaia. In questo senso, anche l’esperienza di Adorno con il movimento degli studenti starebbe a mostrare il cambiamento del rapporto tra la frequentazioni di istituzioni accademiche e l’impegno strategico degli intellettuali.

Il fatto che molti studenti *leader* del movimento sessantottino fossero frequentanti della Scuola di Francoforte spinge a considerare quell’insegnamento assolutamente privilegiato rispetto agli altri, come dimostrano molti commenti dei *leader* e degli esponenti politici di allora, soprattutto tra le forze progressiste. Come si è detto, in particolare Marcuse, cercava di collegare l’università alla rivolta delle coscienze e a prendere di mira la critica sociale profondamente innovativa, secondo quel parallelismo per cui la classe operaia poteva essere finalmente rappresentata anche nel movimento degli studenti universitari in rivolta, mostrando le sue peculiarità e le sue rivendicazioni “dal basso” nonché con il riconoscimento di una lotta di classe. Di fatto, la Scuola di Francoforte insisteva sull’integrazione e sulle capacità di lotta della classe dei lavoratori, mentre mostrava poca fiducia negli esempi organizzativi in voga nell’Unione Sovietica e in

Cina. Va detto inoltre, che l'ottica con cui gli esponenti della Scuola poterono leggere il mutamento era quella di un progetto che non poteva realizzarsi come risoluzione storica del marxismo, cioè come rinnovamento del marxismo stesso, in quanto il movimento finiva per pensare se stesso come l'avanguardia di un processo rivoluzionario che non poteva rendere conto di un coinvolgimento sociale e di una rappresentazione pertinente della teoria critica della società. Il movimento del '68 allontanava se stesso dalle rivendicazioni storiche di un cambiamento che doveva avvenire nella sfera sociale e che, invece, avvenne soprattutto all'interno di un processo di auto-riconoscimento dell'azione politica dinanzi all'anti-autoritarismo. Nonostante ciò, si potrà dire che la conquista del movimento politico poté essere rappresentata nelle trasformazioni che la protesta avrebbe istigato nel mondo della cultura, nelle idee e nelle varie forme di vita sociale.

Come ha mostrato bene, dal suo punto di vista, Alexander Mitscherlich nel suo *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft* del 1963, il rapporto dei singoli e delle generazioni nella società moderna è condizionato dal confronto con le istituzioni tradizionali che esercitano sempre un dominio di tipo autoritario e che schierano delle pretese di tipo tradizionale verso le quali la rivolta prova a sollevarsi, senza ipotecare per questo dei risultati ottimali. Anzi: "Chi ritenesse di poter affidare alle sole *idee* rivoluzionarie il compito di liberare gli uomini dal peso di un iniquo asservimento, troverebbe più d'una dura smentita nelle lezioni della storia. Nella nostra epoca abbiamo potuto osservare come taluni nuovi sistemi politici e sociali, che promettevano la realizzazione di questa libertà, tentassero, non appena giunti al potere, di ristabilire l'equilibrio a loro favore, costituendo nuovi tipi di comando. La pretesa d'infallibilità che si avanza sempre in questi casi, e che tende a sostituire l'autorità dei padri, rappresenta in verità una formazione reattiva di fronte all'insicurezza concreta della situazione. Questo fatto è dimostrato da un altro fenomeno: il terrore di esser perseguitato, che arriva talvolta a un'intensità paranoica. Per sfuggirvi, si stabilisce immediatamente una coscienza esteriorizzata, sotto forma per esempio di un partito infallibile e di una sua onniscente polizia segreta. Il cittadino viene ricondotto in una

situazione infantile, in cui si sente costantemente osservato dai grandi, che sono persino in grado di leggere i suoi pensieri” (Alexander Mitscherlich, 1970, VIII, p. 253). Va detto che le affermazioni del medico e psicologo di Monaco di Baviera calzano a perfezione con le intenzioni e/o pretese ‘di periodo’ del movimento rivoluzionario del 1968, in una situazione in cui l’autoritarismo familiare dominava ancora con importanti conseguenze per gli strati bassi della società più attuale; esso, faceva parte, per altri versi, dello stile tradizionale della famiglia patriarcale, uno stile certamente da superare per quello che concerneva le rivendicazioni opposte agli alti gradi di dipendenza. In questo senso, l’individuo poteva assumere potere come funzionario e come dirigente di un partito politico, rapportando se stesso allo sviluppo delle forze dell’io e, in modo che: “Il concetto di sé dei personaggi dominanti della grande società tecnologica non può più risolversi in una forma ammodernata di più o meno illuminato assolutismo, deve orientarsi secondo un modello effettivamente nuovo di *funzionario illuminato*” (Alexander Mitscherlich, 1970, VI, pp. 162-163). Una sorta di destino per i *leader* del movimento era quindi già segnato: “Un sistema fino allora autonomo di comando ed obbedienza, si scontra con divieti che provocano una sofferenza altrettanto intensa quanto quella del desiderio istintuale inappagato. Sorge il problema del dovere e si determina un conflitto fra due norme di obbedienza, attraverso il quale si crea per l’uomo la “realtà”, nel senso specifico che essa ha per ogni individuo (...)” (Alexander Mitscherlich, 1970, VIII, p. 212).

Il rapporto università e politica si gioca quindi su di un altro livello, il quale implica dei condizionamenti come la rivalutazione delle pretese di conflitto in un’epoca di pluralismo che dovrebbe investire le sfere più immediate della cultura. Un attento osservatore di ‘periodo’ mostra l’esistenza di un piano strutturale e sociale privilegiato per la scoperta di nessi generazionali che consentano l’inquadramento della relazione tra università e politica mediata dal conflitto e dai mutamenti della/nella struttura di classe. Infatti, per Dahrendorf: “Le classi, concepite come gruppi di conflitto derivanti dalla struttura dell’autorità in associazioni coordinate da regole

imperative, si trovano in conflitto” (Ralph Dahrendorf, 1970, p. 325). Gli elementi cruciali della teoria del conflitto dei gruppi sono evidenziabili rispetto alla stretta connessione che esisterebbe tra i conflitti e le associazioni particolari, nel senso che gli individui si riconoscono facenti parte di determinati schieramenti, come è il caso degli studenti universitari, o degli operai etc. Le società offrono il panorama di una pluralità di conflitti contrastanti esistenti e di gruppi in conflitto tra di loro. Antagonismi diversi si mostrano rispetto alle strutture di autorità delle/nelle associazioni, laddove l’osservazione empirica mostrerebbe la possibile sovrapposizione nelle società storicamente date e la pluralità dei fronti di conflitto che si manifestano dinanzi a quelli definiti dominanti. È possibile mostrare in questo quadro elementi pluralistici ed elementi di sovrapposizione dei conflitti stessi, nel senso che la partecipazione dei soggetti a più realtà storiche e concrete favorisce la presenza di questi tratti caratteristici dei gruppi che si mostrano critici, ad esempio, nei confronti dell’autorità. Quest’ultima si delinea come una struttura dominante esistente e comprendente le differenze di classe sociale e/o le distanze sociali da un gruppo di riferimento. Scrive Dahrendorf: “In tal caso i conflitti di classe nelle differenti associazioni appaiono come sovrapposti, e cioè coloro che sono contrapposti in una data associazione si trovano contrapposti – magari a titolo diverso, ma nelle stesse relazioni – anche in un’altra associazione. In questo caso il personale dei gruppi di conflitto di associazioni differenti viene ad essere lo stesso” (Ralph Dahrendorf, 1970, p. 330).

I conflitti di classe si manifestano allora rispetto all’analisi empirica del pluralismo e della sovrapposizione, intendendo mostrare come nel movimento degli universitari del 1968, tale situazione si sia manifestata molte volte, evidenziando i problemi come fondamentali alla luce di una teoria delle classi sociali e dei conflitti di classe, maturati allora al cospetto del movimento nonché del rapporto giocato al cospetto di contrapposizioni tra università e politica. Uno dei fattori importanti è il riconoscimento della autorità, sul quale, come si è visto, si soffermano i teorici della Scuola di Francoforte sin dalla fine degli anni ’30 del secolo XX. Il fatto è che gli stessi individui

sarebbero portatori di uno status economico e occuperebbero differenti posizioni di autorità. Così gli studenti e gli operai. Nota ancora Ralph Dahrendorf che: “Per *status* economico noi intendiamo qui uno *status* caratterizzato da ricompense di natura strettamente professionale come il reddito, la sicurezza dell’impiego, e la generale sicurezza sociale che proviene dalla posizione professionale. Non soltanto è possibile ma è anche ragionevolmente probabile che coloro che occupano posizioni di dominio godano di uno *status* economico un po’ più elevato, e che questi due elementi della posizione sociale siano, in questo senso, sovrapposti (...) Le divergenze di posizione divengono ancora più evidenti se noi confrontiamo le posizioni di autorità degli individui con il loro *status* sociale, nel senso del prestigio che essi stessi attribuiscono alla propria posizione o che è attribuito ad essa da altri individui che appartengono a universi di valutazione rilevanti. Il prestigio connesso al potere è in tutte le società una entità eccezionalmente precaria (...)” (Ralph Dahrendorf, 1970, p. 332 e sg.). La teoria del conflitto di classe risponde a questi lati del problema in modo evidente. Fornendo una spiegazione di questi fenomeni, laddove gli interessi di ruolo stanno a significare una contrapposizione che si evidenzia nella realtà storica e sociale vissuta dai protagonisti del conflitto, da universitari e operai, da insegnanti e individui sottoposti all’autorità, tra elementi implicanti le imprese industriali e il fronte della protesta.

La tesi preponderante rispetto a tali considerazioni è quella per cui la distribuzione dell’autorità produce in modo assai probabile un aumento della violenza del conflitto di classe: “Per quanto sappiamo, l’oppressione e la privazione possono raggiungere un punto in cui la motivazione al conflitto attivo è sostituita da apatia e da letargo; ma vi sono ragioni per ritenere che, al di sotto di questo punto, una privazione assoluta accompagnata dall’esclusione dell’autorità produca una maggiore violenza nelle relazioni di conflitto. Una privazione relativa d’altra parte tende ad influenzare più la intensità del conflitto che la violenza di esso (...) Per quanto riguarda la intensità del conflitto, sembra che il pluralismo comporti una diminuzione di essa, mentre la sovrapposizione o la coincidenza comporterebbero

invece un suo aumento: più bassa è la correlazione tra la posizione di autorità e gli altri aspetti dello *status* socio-economico meno intensi saranno i conflitti di classe, e viceversa” (Ralph Dahrendorf, 1970, p. 334 e sg.). La prima considerazione di queste indicazioni riporta il discorso sul movimento degli studenti universitari del 1968, nel momento in cui le frizioni con l’autorità conducono ad un senso di estrema sollecitazione dell’azione politica, seguito da indifferenza e comportamenti apatici. Il nesso si conferma essere un importante indicatore dello stato di relazioni presenti nel conflitto di classe e, nella maniera più evidente, anche perché le classi possono essere interpretate in termini di distribuzione differenziata dell’autorità, per cui l’ipotesi stessa di una “società senza classi” che sia priva di strutture differenziate di autorità – rivendicate a gran voce dal movimento degli universitari – è da un punto di vista sociologico, priva di senso.

Ora, una sorta di mobilità tra generazioni diverse sembrerebbe pienamente compatibile, rispetto alla situazione della Germania negli anni Sessanta del secolo XX, con la formazione di classi e con il conflitto di classe, che può essere anche regolato e che non è sopprimibile dal punto di vista economico e politico, così e come evidenziato dal movimento degli studenti universitari in varie realtà storiche e concrete della protesta e/o nella presa di posizione e di distanziamento da situazioni imposte dall’autorità. La soppressione del conflitto sociale come rivendicazione politica del movimento è risultata essere una finzione storica oltre che un mezzo per cercare di regolare il conflitto di classe. La storia stessa mostrerebbe il contrario, là dove si tenderebbero a organizzare sempre dei gruppi di interesse, i quali potrebbero spiegare l’essenzialità del rapporto tra l’università e le strutture educative e la politica. I gruppi di interesse impegnano regole del gioco che li spingono a stabilire rapporti reciproci. Va detto, comunque, che la distribuzione di autorità nelle varie realtà dei gruppi e/o delle associazioni di studenti universitari e/o di operai etc. può essere considerata come un oggetto formale del conflitto di classe, stante il fatto per cui mutamenti in queste strutture di autorità mostrerebbero l’utilità di una spiegazione sociologica capace di intendere l’autorità stessa come dotata di valore strumentale.

L'interpretazione del conflitto e dei mutamenti strutturali evidenziati da esso sono i termini che l'analisi sociologica utilizza per fare assumere i fini euristici degli indirizzi suggeriti. La società dovrà essere concepita nei termini di una teoria coercitiva della struttura sociale, la stessa che i movimenti di protesta si trovano a dover fronteggiare nel 1968, stante le instabilità dei mutamenti prescritti, e anche le forme di instabilità derivanti dalla coercizione e dalla costrizione alle quali le rivendicazioni politiche vanno incontro. La presa di posizione contro l'autorità è l'avversità al comando, lo schierarsi contro il dominio e lottare per eliminare la subordinazione, formando associazioni e gruppi di protesta con interessi peculiari organizzati per classi sociali. Scrive ancora Dahrendorf: "Per *classi sociali* si devono intendere quelle collettività – organizzate o disorganizzate – di individui che condividono gli stessi interessi manifesti o latenti derivanti dalla struttura di autorità di associazioni coordinate da norme imperative. Dalle definizioni di interessi latenti e manifesti si ricava che le classi sociali sono sempre dei gruppi di conflitto (...) Conflitto di classe indica ogni conflitto di gruppo derivato dalla struttura di autorità di associazioni coordinate da norme imperative e relativo ad esse (...)" (Ralph Dahrendorf, 1970, p. 374).

E siamo alla considerazione più o meno radicalizzata del mutamento strutturale, il quale mostrerebbe *in primis* la misura in cui coloro che occupano posizioni di dominio possono essere sostituiti. La formazione dei gruppi in conflitto del tipo di quelli che caratterizzano la classe, che segue uno schema determinato che può rappresentare alcuni passaggi strategici che riguardano le associazioni coordinate e i singoli aggregati, i quali hanno interessi latenti comuni che si articolano in modo manifesto e in modo da fare risaltare le posizioni di classe. L'articolazione degli interessi si scontra con le condizioni di organizzazione che variano sul piano empirico, tra le quali si possono presentare quelle personali e/o le condizioni politiche e sociali secondo cui si presentano dei criteri ben determinati, in modo che il conflitto di gruppo del tipo della classe possa seguire anch'esso delle forme ben fissate che sono esprimibili ed evidenziabili di fronte al conflitto. Il conflitto di classe determina la condizione per cui si danno

delle pratiche diverse e definizioni di classe che variano secondo scale che aumentano e diminuiscono la propria intensità, nella misura in cui la distribuzione dell'autorità e la distribuzione di ricompense e vantaggi in una associazione risultano dissociate. Anche la violenza del conflitto varia in rapporto a privazioni e/o ricompense e di vantaggi nei riguardi di una classe che appare subordinata e che è stata sostituita da un'altra. Il conflitto di gruppo del tipo di classe provoca altresì dei forti mutamenti strutturali nelle associazioni, in cui esso si svolge, laddove la versione radicale del mutamento stesso varia di pari passo con l'intensità del conflitto di classe, che si addensa intorno alla partecipazione politica e ne determina la violenza secondo la rapidità del mutamento in atto. Tutti questi accenni mostrano l'importanza di riferirsi, per quel che concerne il movimento degli universitari del 1968 e il rapporto tra università e politica, a tutta una serie di problemi particolari nonché a delle interpretazioni più o meno coerenti della realtà storico-concreta, per cui una teoria delle classi si rende operante anche ai fini di una visione d'insieme della società post-capitalista, così e come indicato dal sociologo di Amburgo, autore apprezzato e uomo politico liberale nella Repubblica Federale Tedesca nonché funzionario internazionale.

La formalizzazione di associazioni per la mitigazione del conflitto mostra l'orientamento critico dei gruppi e degli individui verso l'autorità e il dominio, evidenziando il rischio di dovere ricorrere a mediazioni per acquisire competenze razionali, come è il caso della politica scientificizzata, divenuta operante nelle società moderne tra i contemporanei. Si nota in questo caso, come il risvolto di una protesta del movimento universitario possa condurre invece all'affermazione di un ruolo delegato al sapere specialistico all'interno delle istituzioni accademiche. Le forme istituzionali si accordano in tal modo con un modello tecnocratico che allontana la protesta stessa dai suoi obiettivi e cancella i propositi di miglioramento dell'istituzione dal basso. Questa richiesta di "specialismo" è altresì orientata verso le risoluzioni del pubblico in rapporto alle richieste delle classi sociali che partecipano al processo di acquisizione di posizioni politiche nel processo di democratizzazione della sfera di interessi particolari. La

formazione di un modello decisionistico è illustrata da Jürgen Habermas quando sostiene che: “Nella misura in cui l’analisi sistematica e specialmente la teoria della decisione offrono alla prassi politica non solo nuove tecnologie, migliorando la scelta come tale tramite strategie calcolate e automatismi decisionali, la costrizione oggettiva dello specialista sembra affermarsi contro la decisione del capo (...) Il rapporto di dipendenza dell’esperto dal politico sembra essersi rovesciato e questi diventa organo esecutivo di un’intelligenza scientifica che sviluppa in condizioni concrete la costrizione oggettiva delle tecniche e degli ausili disponibili, come anche le strategie ottimali e le prescrizioni direzionali” (Jürgen Habermas, 1972, p. 165). La separazione tra le funzioni dell’esperto e quelle del politico appare come un modello pragmatico il quale sposta su di un piano particolare il rapporto tra università e politica, tra formazione di esperti e azione pubblica, mostrando anche il nesso esistente con la rivendicazione del movimento del 1968 di una autonomia decisionale che scardina i puntelli dell’autorità istituzionalizzata e che mostra la libertà di intenti, al di là della formalizzazione classica e della separazione dei ruoli in società. La politica scientificizzata appartiene ora alla pretesa di dominare il sapere in funzione estremamente utile al governo dell’azione politica pubblica nonché alla formazione di un consenso che deve trovare i suoi limiti nella sfera delle decisioni collettive. Le esigenze collettive discutono della politica sfociando da una sfera di sapere tecnico che si formerebbe come discussione pubblica nel pubblico dei cittadini, in modo tale che il medesimo rapporto tra le scienze e l’opinione pubblica divenga costitutivo per la scientificizzazione della politica. Le rivendicazioni dei gruppi in conflitto passano ora sotto forma di rivendicazioni democratiche di un pubblico di esperti che conferma la sua connessione con la sfera politica, anche se: “Chi tuttavia insiste su una comunicazione permanente tra le scienze poste al servizio della politica e un’opinione pubblica informata finisce per essere sospettato di volere fondare le discussioni scientifiche sull’opinione della massa, abusandone ideologicamente” (Jürgen Habermas, 1972, p. 168).

Ma, a parte la scientificizzazione della politica andrebbe inteso un certo interesse per l’aspetto partecipativo dei soggetti implicati in

un movimento di protesta. Rispetto alla partecipazione politica e ai nessi ascrivibili al rapporto con l'università nella situazione democratica, Habermas redige nel 1961 un saggio, dal titolo *Reflexionen über den Begriff der politischen Beteiligung* apparso anche nella ricerca *Student und Politik* di cui si è parlato. In questo articolo prende in rilievo l'esame del lato soggettivo del problema, tentando una mediazione di opinioni prevalenti, modi di comportamento e atteggiamenti generali degli studenti intervistati, intesi nel complesso non come dati definitivi, ma invece come risultato delle condizioni obiettive che possono influenzare gli studenti sia sotto il profilo delle istituzioni accademiche, sia dal punto di vista prettamente sociale. Habermas usa ripetere che "gli studenti stessi, insieme alle loro convinzioni, inclinazioni, attitudini, sono, come si dice, figli del loro tempo" (Jürgen Habermas, 1968, p. 9). Il riferimento alla democrazia si sviluppa secondo la considerazione di soggetti liberi che dispongono delle proprie azioni, nel momento in cui: "L'autorità personale può essere trasposta su un piano razionale solo se i cittadini adulti, stante una opinione pubblica politicamente funzionante, prendono nelle proprie mani la direzione della vita sociale mediante una delega avveduta della loro volontà e un efficace controllo della sua utilizzazione. Una simile partecipazione modificherebbe il carattere del potere. Poiché la politica contiene sempre in sé anche un momento di cieco dominio, l'idea di democrazia è in effetti un monito sulla transitorietà del fattore politico in quanto tale. La politica cesserebbe di rappresentare una sfera *per sé* nella misura in cui il potere sociale si dimostrasse capace di assumere la forma di autorità razionale" (Jürgen Habermas, 1968, pp. 14-15).

Nella situazione di riferimento e, dinanzi all'*exploit* del movimento degli studenti universitari, lo Stato finisce per cedere delle funzioni a delle associazioni, la cui ascesa dipende d ambivalenze nelle funzioni sociali dello Stato moderno, il quale garantisce la sopravvivenza del capitalismo privato. In questo senso, il sistema associativo conferisce una posizione particolare alla sua espressione politica, ai partiti: "Fino a quando i contrasti di classe e gli interessi divergenti dei gruppi sociali vengono raccolti, canalizzati e in un certo

modo istituzionalizzati in quest'area pre-parlamentare, i partiti politici pur continuando a sostenere il peso dei diretti conflitti sociali ne rimangono tuttavia sufficientemente lontani per potere e dovere rappresentare contemporaneamente gli interessi di diversi organismi di gruppo” (Jürgen Habermas, 1968, p. 35). Il sistema dei partiti si erge a rappresentativo e mostra una opinione pubblica “prodotta”, la quale predilige la sfera privata, personale e autonoma che viene lasciata in balia dei mass media e costruita addirittura secondo le inclinazioni di questi ultimi. In un periodo di contestazioni l'autentica sfera pubblica viene ad essere privatizzata; in tal modo la partecipazione politica dei cittadini viene neutralizzata in anticipo, a cominciare dall'opinione pubblica che sta per essere manipolata, e ciò determina una perdita di autenticità, laddove la stessa opinione pubblica si lascia “impostare”. L'opposizione diviene così sociologicamente meno rilevante, mentre il funzionamento della democrazia parlamentare si lascia indietro gli antagonismi di classe e la loro minaccia alla Costituzione borghese. Il movimento degli studenti assimila questi risultati in un ambito di alternativa tra democrazia autoritaria e democrazia sociale, in rapporto al fatto che la partecipazione politica potrebbe concretizzarsi nei processi elettorali e nella rappresentazione di una realtà deformata. Ci si potrebbe chiedere se una autentica partecipazione dei cittadini alla vita politica sia o meno possibile, stante il requisito importante e il presupposto di una certa autonomia della sfera politica stessa.

Sarà ancora Dahrendorf, in un futuro non troppo lontano, a sottolineare la posizione di Habermas per ciò che concerne il concetto ricostruttivo della legittimità, o meglio della legittimazione, e a questo scopo egli riporta il fatto per cui Habermas deve introdurre concetti come l'interesse generale a cui sono correlate le azioni che necessitano di legittimazione; un rapporto coerente con un sistema di giustificazione e, infine, un procedimento per giudicare la giustizia/legittimità di tale sistema. Si rileva quindi che nell'analisi Habermas sia comunque costretto ad assumere un atteggiamento ‘normativistico’ di cercare e trovare sempre dei principi di valore generale per giudicare la liceità del potere. La legittimità di una seppur autentica

partecipazione dei cittadini alla vita politica di una collettività, non è semplicemente legata a quella degli esperti di indagini di opinione i quali riferiscono sulla simpatia nei confronti di un governo, dei partiti o di una costituzione, né è pacificamente il riflesso della efficacia di potere. Dahrendorf pone il problema che ammette la possibilità di voler porre determinati fondamentali diritti umani come parametro morale valido per giudicare, ad esempio, tutte le forme di potere e tutti i governi (Cfr. Ralf Dahrendorf, 1981, pp. 73-74).

Jürgen Habermas commenta, inoltre, la situazione a lui attuale come un momento in cui il controllo delle istituzioni parlamentari da parte della popolazione adulta si rende possibile, soprattutto in organizzazioni come il sindacato, vicine alla protesta universitaria e alle esigenze della lotta politica. Ma l'obiettivo dell'autore è rivolto all'indagine condotta sulla determinazione della coscienza politica degli studenti, i quali sono molto franchi: "La partecipazione politica degli studenti può essere sensatamente rapportata solo alle obiettive *chances* di iniziativa oggi offerte a ogni normale cittadino" (Jürgen Habermas, 1968, p. 77). Le conclusioni sono che: "Nei paesi sviluppati dell'Occidente e soprattutto nella Repubblica Federale Tedesca il corpo studentesco non sembra destinato a dispiegare autonome e pregnanti forze politiche ma va studiato come un gruppo politicamente decisivo perché fornisce (e fornirà sempre più nel futuro) le *élites* dei quadri funzionali. La inevitabile limitazione dell'indagine agli atteggiamenti degli studenti in quanto cittadini è perciò uno svantaggio che entro certi limiti dovrebbe venir compensato dalle riflessioni sul concetto di partecipazione politica. Tali riflessioni ci consentono infatti di presentare in termini concreti il problema del potenziale politico e di riferirlo alla alternativa storica tra lo sviluppo della democrazia liberale in democrazia sociale e la sua degenerazione nelle forme gerarchico-plebiscitarie di una democrazia autoritaria. Il problema del potenziale politico si trasforma così nel problema del potenziale democratico, che può essere sintetizzato nei termini seguenti: il potenziale della partecipazione è democratico nella misura in cui può efficacemente contribuire, sul piano politico, a uno sviluppo della democrazia formale in democrazia sostanziale,

della democrazia liberale in democrazia sociale, e quindi nella misura in cui è in grado di influenzare le decisioni politiche incanalandole verso la realizzazione di una società libera” (Jürgen Habermas, 1968, pp. 78-79). In una parola. Gli studenti potrebbero raccogliere delle opportunità di rappresentare legittimamente una democrazia realizzata nelle sue particolari intenzioni, per tutto ciò che concerne le libertà esistenti e, financo, per la “felicità del destino personale”.

Nello scritto *Universität in der Demokratie – Demokratisierung der Universität*, apparso in “Merkur” (anno XXI, n. 230, fasc. 5) del maggio 1967, estratto dal volume *Universitätstage und Demokratie* (Berlino, Walter de Gruyter & Company, 1967), Habermas studia a fondo il rapporto tra università e politica, stante i problemi che si mostrano nella organizzazione dei conflitti che non sempre si risolvono nell’apparato amministrativo delle istituzioni interessate. Le dimostranze del movimento degli studenti soprattutto a Berlino si concentrano sul ruolo della funzione politica, sulla riorganizzazione dell’insegnamento e sulla democratizzazione nel suo complesso. Di fatto, il pericolo di una istituzione classista è quello di determinare, in ultima analisi, una spoliticizzazione dell’università, uno svuotamento della sfera di interessi nel conflitto di gruppi interessati, laddove si sarebbe registrato uno scollamento tra i settori politicizzati della categoria degli studenti e l’opinione pubblica cittadina. In questo senso, si rilevano continui conflitti che si accendono sulla funzione politica degli studenti e sul riordinamento degli studi, i quali conducono ad una critica allo statuto universitario fondato su principi elaborati molti decenni prima e ritenuti ormai obsoleti. Habermas esamina dei documenti del Senato accademico, nei quali si cerca di incentivare la discussione sulla riforma dell’università, ribadendo al sua autonomia da dirette influenze statali o del mondo industriale, nella promozione della attività scientifica per mezzo di mezzi democratici di sollecitazione e dibattito, con l’obiettivo di formare studiosi e ricercatori per le professioni del futuro. I documenti sottolineano l’urgenza di salvaguardare l’indipendenza del lavoro scientifico, di promuovere un dibattito sui metodi e i contenuti della/nella scienza e di tutelare gli studenti nella formazione scientifica e culturale nonché nel

promuovere l'utilità della/nella ricerca, garantendo una amministrazione responsabile dei fondi pubblici e una più rispettosa gestione della partecipazione degli studiosi alle informazioni sullo stato della scienza e della ricerca. Il "modello berlinese" ripropone l'esempio democratico dell'attualità dei dibattiti attorno all'università, anche rispetto al rapporto tra sapere e utilizzazione tecnica, essendo la istituzione la sede per trasmettere tradizioni culturali alla società. Sottolinea Habermas che: "Gli istituti di una democrazia realizzata sarebbero, al modo di reti sospese, intessuti della più sottile trama intersoggettiva, viceversa, le nostre istituzioni potrebbero un giorno presentarsi come valli trincerate circondate dalla muta abbaiaante degli individui sopravvissuti" (Jürgen Habermas, 1968, pp. 128-129).

Di fatto, la ragione che certe manifestazioni siano avvenute simultaneamente in diverse collocazioni geografiche, almeno il 1968, va spiegato come la conseguenza di tensioni soggiacenti accumulate nel tempo. È quanto mai vero che l'istituto universitario si trovi sottomesso da parecchie tensioni, considerando la rivolta come una conseguenza ineluttabile di una evoluzione rapida delle condizioni di lavoro all'interno di una istituzione (come in Germania) spesso lenta ad adattarsi. Così, crescendo gradualmente di numero, gli studenti hanno trasformato, in molti casi, in istituzione di massa quella che inizialmente era riservata ad una *élite*, la quale persisteva nel caso tedesco; le norme che regolavano l'insegnamento superiore e la ricerca scientifica sono state sottoposte a profondi cambiamenti, anche in rapporto alla partecipazione dei discenti e dei docenti; ruoli nuovi vengono incessantemente richiesti. L'università doveva nello stesso tempo cambiare dimensione, ripensare la maniera di affrontare le sue funzioni tradizionali e abbordare nuovi orientamenti, essendo sospinta da rivendicazioni di tipo progressista, circolanti anche nella società dei cittadini. In particolare, gli avvenimenti del 1968 rilevavano soprattutto che troppe università erano state superate dall'ampiezza dei compiti richiesti. In parecchi Paesi nel dopoguerra, sono stati portati ritocchi di dettaglio nella struttura dell'ante guerra, ma tutto ciò proponeva il fatto per cui bisognava riaffrontare il problema incominciando dalla base per chiedersi di nuovo quale

fosse il compito, la natura e la funzione sociale delle istituzioni universitarie. A certe dimostrazioni in fondo idealistiche dell'università, fanno riscontro esemplificazioni che avevano per finalità il mettere in evidenza le finalità ultime e i rapporti con la partecipazione alla vita comunitaria degli studenti.

Per la Germania, le forme di dimostrazione della/nella partecipazione politica stentano così a riconoscersi nell'anarchismo e nel provocazionismo, soprattutto dove vige una forma di auto-avvilimento politico delle masse di cittadini impegnate nelle rivendicazioni; ciò significa che la discussione critica delle questioni politiche debba valere di certo come una componente cruciale della vita universitaria e accademica. Scrive ancora Habermas: "In una democrazia come la nostra, che non si può dire consolidata, dobbiamo tener conto di casi in cui vale un latente stato di necessità e che, secondo l'interpretazione delle istanze competenti, non sono riconosciuti come offesa alla legalità. In tali casi non opera più che il meccanismo dell'autodifesa solidale della minacciata istituzione nel suo complesso. All'interesse particolare sembra allora di accrescere la propria forza convergendo strettamente con l'interesse generale che va oltre il suo proprio ambito. L'affare dello *Spiegel* ne è stato un esempio. Contro l'oltraggio alla libertà di stampa, l'intera istituzione insorse con rara unanimità in propria difesa" (Jürgen Habermas, 1968, p. 130). Nell'intervento di Hannover, che è stato pubblicato senza titolo dal "Voltaire Flugschrift" nel numero 12 dedicato al Congresso *Hochschule und Demokratie* tenutosi il 9 giugno 1967 nella Sport-halle di Hannover, Habermas riprende le fila di un discorso sulla democratizzazione dell'università nonché sul suo riordinamento di fronte ai soggetti politici entrati in scena durante la protesta studentesca. L'attivazione politica riscontrabile nella Repubblica Federale e in altri Paesi avrebbe determinato la comparsa di istanze di rappresentazione politica delle/nelle minoranze ed evidenziato la sottovalutazione anti-intellettuale delle rappresentanze degli studenti, in modo che la partecipazione politica potesse risultare una spia dello stato d'ordine del conflitto sociale, iniziatosi a Berlino e sfociato nelle proibizioni delle manifestazioni e l'appello a preventive misure di polizia. Habermas rilevava

l'apporto di restrizioni che assomigliavano al fascismo, soprattutto di contro alle proteste del movimento studentesco. A suo avviso la polizia avrebbe forzato a misura terroristica la protesta, limitando la democrazia per ogni cittadino.

Si rileva che: “L’opposizione studentesca è parte di quella intellettuale, quest’ultima rientra a sua volta nell’opposizione extraparlamentare più o meno non organizzata. In questa cornice gli studenti non godono di alcun privilegio. Essi non hanno peculiari diritti corporativi sui quali possano fondare la loro attività politica, tanto più che tutti i tentativi di legittimazioni accademiche e di pretendere per sé una posizione d’*élite* dovrebbero originare un penosissimo senso di ridicolo già al semplice ricordo della funzione svolta proprio dai membri attivi dell’università nel decennio tra il ’30 e il ’40. Per quanto fanno, li studenti non hanno altra legittimazione all’infuori dei diritti civili che condividono con tutti gli altri cittadini. Quel che li contraddistingue rispetto a gruppi più passivi è la più estesa rivendicazione di tali diritti” (Jürgen Habermas, 1968, p. 142). La creazione di una sorta di opposizione all’interno del movimento di rivendicazione degli studenti universitari, avrebbe una sua funzione di compensazione, perché i meccanismi di controllo che renderebbero sostanziali i meccanismi di controllo della/nella democrazia rivelano tutta la loro disfunzionalità. La tesi di Habermas è quella per cui proprio gli studenti dovrebbero convincere l’opinione pubblica, contro le versioni ritenute “ufficiali” del potere e/o le false apologie dell’autorità e proprio quando esistono precise conseguenze politiche all’utilizzo, ad esempio, delle forze poliziesche, schierate contro il movimento degli studenti. Quest’ultimi dovrebbero compensare, quindi, l’assenza di prospettive teoriche nonché di sensibilità pubblica verso i problemi politici del Paese, in rapporto alle varie tendenze rese operanti all’interno della vita universitaria che corrisponde a certe decisioni prese in campo politico e in campo aperto. “Due tendenze oggi lottano l’una contro l’altra, e una di queste è certamente più forte; e a maggior ragione la categoria degli studenti deve e tutti i membri dell’università, credo, debbono impegnarsi a fondo per il trionfo della tendenza opposta, vale a dire che o l’incremento della

produttività è l'unico criterio di una riforma che integra un'università spoliticizzata nel sistema del lavoro sociale e nel contempo la priva dei suoi addentellati con la sfera politica, oppure l'università afferma la sua posizione nella democrazia" (Jürgen Habermas, 1968, p. 147).

Il rapporto tra università e politica può evidenziarsi rispetto all'incremento della discussione politica e al dibattito critico, anche diretto ad un processo di autoriflessione della scienza, che è il terreno il quale alimenta la ricerca scientifica, per cui quest'ultimo non debba risultare isolato rispetto al resto ma inserito in un contesto critico di pubblicità e comune servizio della/nella critica; in secondo luogo, Habermas indica il riordinamento dei corsi di studio come peculiarità che si impone ad una amministrazione accademica vecchia e sorpassata, lungo il versante di una rivalutazione del sapere al di là di intenti prettamente professionalizzanti; e infine, sembra esser un diritto degli studenti partecipare al vaglio di tali ordinamenti, nuovi e tradizionali, del diritto disciplinare accademico, rivendicando la loro partecipazione all'autogestione dell'università stessa. In sostanza, Habermas rileva lo iato tra teoria e prassi, mentre rappresenta la situazione conflittuale indicando alcune *défaillances* del movimento politico, soprattutto quando scrive: "Il rapporto di tensione tra teoria e prassi può essere, da coloro che non supportano le relative frustrazioni e non sono in grado di elaborarle in termini razionali, dissolto nell'indifferentismo, nel voltare le spalle alla politica in generale, o nell'attivismo, cioè nell'adozione di una prassi che coglie ogni occasione per la mobilitazione, una mobilitazione però fine a se stessa, senza che ci si sforzi di perseguire motivatamente e in modo tatticamente flessibile scopi ben definiti (...)" (Jürgen Habermas, 1968, p. 151 e sg.). La violenza dimostrativa, alla quale l'opposizione studentesca si limita, troverebbe, al di là della apatia politica diffusa, la sua definizione in una illuminazione che smaschera proprio la repressione e l'offesa esaltate a categoria politica nelle composizioni sociali di classi, gruppi e di uomini.

Infatti, l'ideologia del gruppo di persone competenti si sostituisce gradualmente a quello di studenti e operai che lottano per principi che non hanno più riscontro nella formazione della sfera dell'opinione

pubblica, dinanzi alla politica che si è definita appena sopra come “scientificizzata”. Quest’ultima prende il posto della rivendicazione del movimento degli universitari, creando un pubblico di specializzati al servizio della istituzione. Si instaura così una comunicazione tra i committenti politicamente competenti e gli scienziati degli istituti della *big science* (Cfr. Jürgen Habermas, 1972, p. 168 e sg.). Questa comunicazione risulta essere permanente tra scienza e politica; un aggregato sostitutivo delle idee esercitate sulla politica e sulle istituzioni accademiche che vengono sospinte sin dall’interno del movimento di protesta universitario. La consulenza si sostituisce alla protesta degli studenti, così e come gli obiettivi da perseguire rimandano alla formulazione di una direzione del progresso tecnico determinata da interessi sociali, che dipendono comunque dalla possibilità di riproduzione della vita sociale, cioè da interessi materiali che spingono i gruppi verso l’auto-denuncia politica. Scrive Habermas: “ Mentre la comunicazione tra gli esperti dei grandi istituti di ricerca e i committenti politico-militari nel caso di progetti singoli si svolge nel quadro di un ambito problematico demarcato oggettivamente; mentre perfino la discussione tra gli scienziati consulenti e il governo resta legata alla costellazione di situazioni date e di potenziali disponibili – il dialogo tra scienziati e politici nel caso di questo terzo compito, cioè la programmazione dello sviluppo complessivo della società, viene liberato da impulsi problematici *determinati*” (Jürgen Habermas, 1972, p. 178 e sg.).

I presupposti di liberazione sociale istigati dal movimento sessantottino nelle università si trovano completamente assorbiti nella tendenza alla formazione specialistica di consulenti che dell’università interpretano l’essenza scientifica della politica pubblica, sostenuti dalla sfera del consenso e della discussione, la quale non avviene più nei cortili e sulle piazze ma in centri congressi e aule illuminate. La preparazione di una nuova industria, la programmazione del sistema scolastico e universitario, i destini del progresso tecnico sostituiscono gli ideali che il movimento ha voluto mostrare nel momento della sua comparsa, al di là dell’ammissione di una dialettica illuminata che proviene dall’esterno ma che è decisamente prodotta all’interno di Istituti e Facoltà specializzate. ”Il processo di traduzione tra scienza

e politica è riferito in ultima istanza all'opinione pubblica. Questa relazione non gli è estrinseca, magari per rispetto delle norme vigenti di una costituzione; essa risulta piuttosto in modo immanente e vincolante dalle esigenze del confronto del *sapere e potere tecnico* con un'*autocomprensione dipendente dalla tradizione*, a partire dal cui orizzonte i bisogni vengono interpretati come fini e i fini vengono ipostatizzati sotto forma di valori. Nell'integrazione di sapere tecnico e autointendersi ermeneutico è implicito sempre un momento di anticipazione, poiché deve essere messa in moto da una discussione degli scienziati svincolata dal pubblico dei cittadini" (Jürgen Habermas, 1972, p. 179 e sg.). L'analisi sociologica di un processo di autocomprensione implica la considerazione di attori politici contrapposti alla sfera della promulgazione scientifica, stante l'esistenza dei bisogni sociali e di situazioni problematiche. Scrive Habermas: "Il processo di scientificizzazione della politica potrebbe concludersi di volta in volta, con l'integrazione del sapere tecnico nell'autocomprensione esplicita ermeneuticamente di una data situazione, quando nelle condizioni di una comunicazione generale tra scienza e politica estesa al pubblico dei cittadini e libera dal dominio fosse data la garanzia che la volontà ha acquisito il rischiaramento razionale effettivamente voluto, e che nello steso tempo il rischiaramento ha penetrato la volontà effettiva fino al punto che è comunque in grado di raggiungere nelle condizioni date, volute e fattibili (...) La spolitizzazione della massa della popolazione e il decadimento di un'opinione pubblica politica sono elementi di un sistema di dominio che tende a escludere dalla pubblica discussione i problemi pratici. All'esercizio burocratico del dominio corrisponde piuttosto un'opinione pubblica dimostrativa, che si occupa di garantire il consenso presso una popolazione manipolata dai mezzi di comunicazione di massa (Cfr. Jürgen Habermas, 1968)" (Jürgen Habermas, 1972, p. 179 e sg.).

Temî del genere ricordano a pieno le assunzioni di base della Scuola di Francoforte, per cui ad un esame dettagliato dell'opinione pubblica non sfugge la *ratio* della scientificizzazione della politica, in modo che: "da un lato non possiamo più contare su istituzioni garantite per una discussione pubblica nel vasto pubblico dei cittadini;

dall'altro, un sistema di *big science*, basato sulla divisione del lavoro, e un apparato burocratico di dominio possono fin troppo bene accordarsi reciprocamente avendo escluso l'opinione pubblica politica (...). Si tratta piuttosto di vedere se un capitale di sapere carico di conseguenze debba venire incanalato soltanto nella disposizione di uomini manipolanti tecnicamente, oppure anche recuperato nel linguaggio posseduto da uomini comunicanti. Una società scientificizzata potrebbe costituirsi come capace di sé solo nella misura in cui scienza e tecnica fossero mediate con la prassi sociale attraverso le teste degli uomini" (Jürgen Habermas, 1972, pp. 180-181). Allora, i contrasti che esistono tra le sfere che conducono alla sfera pubblica interessano l'ambito di scienza e tecnica, laddove certe conseguenze oggettive conducono al processo di razionalizzazione, laddove anche il tentativo dei tecnocrati non riesce a regolarizzare le decisioni politiche intese come costrizioni oggettive. In particolare, Habermas non è nuovo a queste considerazioni, le quali spostano ancora l'interesse sul rapporto tra discussione pubblica e politica, tra scienza e politica e, infine, tra istituzioni del sapere tecnico e la politica.

Prima di indagare il rapporto tra università e politica, Habermas dedicherà i suoi interessi allo studio della sfera pubblica borghese, in un noto lavoro del 1962 (*Strukturwandel der Öffentlichkeit*), il quale evidenziava la possibilità di riproporre quanto l'Illuminismo aveva lasciato intendere per ciò che riguardava la formazione di una ragione pubblica dei cittadini. Lo stesso Immanuel Kant si era battuto per un uso pubblico della ragione, sostenendo la mera necessità per l'uomo di fare conoscere il proprio pensiero, in modo da giovare così alla collettività e al bene comune, per quanto si potesse permettere il confronto e il pluralismo delle idee che potevano essere in questo modo confutate per raggiungere una sfera colta di verità. Sosteneva il filosofo tedesco: "Ma quale restrizione è d'ostacolo all'Illuminismo, e quale non lo è, ma piuttosto lo favorisce? Io rispondo: il pubblico uso della ragione deve sempre essere libero, ed esso solo può realizzare il rischiaramento tra gli uomini". Al di là della interpretazione di Adorno e Horkheimer nella *Dialettica dell'Illuminismo*, il grande filosofo tedesco non solo configurava il periodo come una epoca storica, ma per lo

più come una condizione di ascesa dell'animo umano nel momento in cui l'essere razionale poteva acquisire piena coscienza del proprio intelletto, sentendosi in tal modo pronto ad abbandonare la posizione di minorità per rischiararsi, spinto dal coraggio di pensare, giudicare, criticare da sé senza usufruire della guida imposta degli altri. Riguardo alla concezione di un uso pubblico della ragione, Habermas ha saputo muovere parecchie riflessioni, a ridosso della interpretazione kantiana, per cui il filosofo utilizza il presunto miglioramento dei contrasti civili tramite la discussione razionale.

Quando il vecchio Kant utilizza il termine *pubblico* non lo fa pensando alla creazione di una pubblica opinione inesperta e incolta di cui non interessa il giudizio, bensì si riferisce a quel pubblico di intellettuali, dotti, letterati, uomini illuminati (Cfr. Jürgen Habermas, 1984, IV, p. 129) – coloro i quali sono capaci e idonei a stimolare il progresso – e ciò lo si deduce tenendo in considerazione il fatto che rispetto a questa altezza temporale il sapere è ancora sigillato all'interno delle università e/o dei centri di ricerca scientifica e culturale di un'epoca, e anche in seno ad una sfera prettamente letteraria, che raccoglie lettori e una discussione specialistica. Il conflitto degli interessi ricadrebbe lungo una sfera di inclinazioni al dibattito e alla discussione pubblica, anche se la scienza e la tecnica risultano essere questione per pochi, così e come il sapere praticato nelle società accademiche e/o nelle “scuole” filosofiche e politiche. Fatto sta che, ad esempio, nella primavera del 1968, hanno avuto luogo, in diverse università di parecchi Paesi e in una forma del tutto spontanea, dei movimenti di contestazione la cui estensione, profondità e uniformità obbligano a riconoscere l'esistenza di un certo disagio che non è da sottovalutare. Lo stesso rapporto tra frange illuminate nel movimento ripropone il discorso dell'università d'*élite* e dei suoi rapporti con le classi sociali meno abbienti. Ma le manifestazioni, infatti, non si spiegano soltanto come l'esplosione simultanea di accidentali rivendicazioni nate da lacune secondarie e localizzate. Se l'iniziativa della contestazione prende l'avvio, in genere, dall'ambiente studentesco, la sua riuscita correva il rischio di dover essere attribuita ai professori: o perché si rivelavano incapaci di prevenire o di arginare

un movimento in cui gli obiettivi e metodi potevano anche non condividere. Sia nell'uno che nell'altro caso, si trattava di un disagio abbastanza serio e, va detto, lo stesso Habermas esercitava il pesante sospetto di una partecipazione smorzata da parte della stessa parte studentesca rispetto a quella minoritaria degli "ordinari".

Nel suo esame della sfera pubblica rappresentativa e sfera pubblica borghese, Habermas intendeva in origine con la prima la sovranità che governa secondo la propria *voluntas*, mentre con la seconda si riferiva a quel nascente ceto borghese che durante il secolo XVII si sviluppava *in primis* per fini mercantili, ma che gradualmente si sviluppò finendo con l'essere decisivo per la nascita e il riconoscimento del fenomeno della pubblica opinione. Habermas vede la sfera pubblica borghese come caratterizzata dalla sfera intima familiare e la sfera pubblica letteraria, grazie alla quale l'individuo si accultura, si istruisce e soddisfa la sua sete di conoscenza, che è poi tipica degli uomini. Si fa riferimento, quindi, a quella porzione di società fatta di "colti possidenti" che guardano agli affari commerciali da veri e propri protocapitalisti e si interessano di cultura e sapere in generale. Questi ultimi si servono, inoltre, della stampa per abbracciare via via altri ambiti. Grandi frequentatori di salotti e dei caffè letterari (nei quali si apprende a usare pubblicamente la ragione) questi individui finiscono ben presto con il prendere in esame anche la questione politica, una volta che si parli di autodeterminazione, assumendo coscienza del loro essere. A tutto ciò essi giungono grazie alla sfera intima e alla sfera letteraria, la quale crea il contesto in cui le argomentazioni pubbliche nei salotti diventano motivo di socializzazione e di uso della propria ragione, luoghi in cui il privato si riconosce in pubblico, dove si accresce la propria *ratio*, la quale garantisce un potere che scaccia via la volontà particolare: una sfera pubblica con funzioni politiche che è capace di tradurre la *voluntas* in *ratio*, laddove si produce conoscenza pubblica di argomenti privati come *consensus* su ciò che è praticamente necessario per l'interesse generale.

Con il formarsi della pubblica opinione sulla base, ad esempio, di una limitata libertà di stampa, vengono sanciti il diritto di espressione e il diritto di informazione, per cui la popolazione può essere

informata tramite *i media* anche su ciò che concerne il governo e la vita politica. Tutto ciò permette al singolo individuo di maturare un'opinione riguardo all'operato del governo, del parlamento, della rappresentanza in genere, stimolando così la formazione di una pubblica opinione che partecipa alla democrazia, sia in modo diretto (tramite referendum) sia in modo indiretto (attraverso elezioni). In uno Stato democratico, quindi, ogni singola opinione è importante in quanto stimola e si pone come concorrente alla formazione dell'opinione pubblica, anche laddove si verifica il fenomeno collaterale per cui i *media* sono soggetti ad un certo controllo o sono concentrati nella mani di interessi particolari per cui sono spinti a divulgare una informazione filtrata e non autentica, orientando così i cittadini verso obiettivi circoscritti. Habermas ritiene che l'opinione pubblica non rappresenti un limite al potere né l'origine di tutti i poteri, ma è semplicemente il superamento dell'*autoritas* del sovrano attraverso la *ratio*. Il principio di universalizzazione della pubblica opinione – che si pone alla portata di tutti – valorizzato dalla borghesia settecentesca può essere, in realtà, contestato. Sia Kant che Habermas, come visto, parlano di colti, intellettuali, possidenti che si occupano di formare una opinione generale. Successivamente a questo stadio, andrà descritto l'avvento dell'opinione pubblica all'interno dello Stato liberale-democratico, che è l'effetto più immediato della concessione di libertà nonché diritto naturale dell'uomo. La censura preventiva è abolita, favorendo in questo modo quella repressiva, la quale soffoca gli abusi che si muovono verso la violazione dei diritti del cittadino. Gradualmente, si rendono costituzionali la libertà di espressione e di stampa, limitandole al rispetto di leggi, le quali incidono sulla partecipazione politica dei cittadini e mostrano anche la possibilità di mostrare una oppressione che deriva da una cattiva gestione del governo, laddove si tende ad affermare l'esigenza di fare appello ad una forza che controlli e tuteli la messa in pratica e il rispetto della costituzione in uno Stato democratico messo continuamente a rischio da ambizioni autoritarie.

Dal versante più moderno dell'analisi sociologica dell'opinione pubblica, stante l'avvento di trasformazioni imminenti come quelle

innescate dalla protesta degli studenti in chiave di partecipazione politica, Habermas sostiene che: “La caratteristica sproporzione che esiste oggi fra le funzioni effettivamente esercitate dalla sfera pubblica politica e quelle che ad essa si richiedono nella mutata costellazione dei rapporti tra sfera pubblica e ambito privato secondo le esigenze oggettive di una società organizzata democraticamente, appare chiaramente là dove la trasformazione dello Stato di diritto liberale nel cosiddetto Stato sociale è esplicitamente regolata in modo normativo e, abbastanza spesso, è anticipata nelle sue finalità dalla lettera e dallo spirito delle istituzioni costituzionali” (Jürgen Habermas, 1984, VI, pp. 263-264). La trasformazione dello Stato liberale in Stato sociale è caratterizzata dalla continuità della tradizione politica liberale, la quale trascende la formazione di costituzioni statuali rispetto a cui una certa tradizione può rappresentarsi. Anche la mutata realtà costituzionale dello Stato sociale e democratico istiga i principi dell’egualianza e l’idea di partecipazione come autodeterminazione, il che si riflette sul movimento di protesta e sulle possibilità di scegliere la libertà di associazione. In ciò, “La libera espressione delle opinioni mediante la stampa non può essere più considerata una compressione della più ampia libera espressione degli individui in quanto privati. Infatti, a tutti gli altri privati è assicurata un’eguale possibilità di accesso alla sfera pubblica soltanto mediante la garanzia di un indirizzo da parte dello Stato; una pura e semplice garanzia di astensione da parte statale non è più sufficiente. Le libertà di associazione e di riunione mutano analogamente il loro carattere. I partiti e le associazioni pubbliche, nella loro qualità di grandi organizzazioni burocratizzate, detengono l’oligopolio dell’organizzazione pubblicisticamente effettiva e politicamente rilevante di unioni e associazioni. La libertà di associazione e di riunione esige anch’essa la garanzia di una strutturazione che assicuri ai cittadini un’effettiva partecipazione alla sfera pubblica politica e obblighi le organizzazioni ad assolvere un compito specifico, con una corrispondente strutturazione interna. A questo obbligo corrisponde l’avallo di determinate richieste che si esprimono nel cosiddetto privilegio dei partiti” (Jürgen Habermas, 1984, VI, pp. 269-270). E in tal modo: “La sfera pubblica politica dello Stato

sociale è caratterizzata da due tendenze concorrenti. Come forma di disgregazione della sfera pubblica borghese essa dà luogo a una pubblicità *dimostrativa* e *manipolativa*, sviluppata dalle organizzazioni sopra la testa del pubblico mediatizzato. D'altra parte lo Stato sociale, così come conserva una continuità con lo Stato di diritto liberale, mantiene il potere normativo della sfera pubblica con funzioni politiche nella cui logica il pubblico mediatizzato dalle organizzazioni avvia, per loro stesso tramite, un processo *critico* di pubblica comunicazione” (Jürgen Habermas, 1984, VI, p. 274).

Va detto che nella prima fase del suo pensiero si assiste ad una impostazione sicuramente più ispirata al programma neo-marxiano di critica radicale alla società capitalistica elaborato da Adorno, Horkheimer e Herbert Marcuse. Il contributo di Habermas a questo programma è stata proprio la sua *Storia e critica dell'opinione pubblica*, opera nella quale vengono messi a nudo i meccanismi del consenso che troverebbero una seria conferma nella società tardo-borghese, dominando anche la formazione delle varie credenze dei cittadini. Come è noto, durante gli anni Settanta del XX secolo il pensiero di Habermas registra un allontanamento dal neo-marxismo, proiettando gli interessi del filosofo verso lo studio del linguaggio, la filosofia morale e politica. La sua riflessione si spinge alla trattazione di condizioni universali e necessarie per ogni comunicazione inter-soggettiva volta all'intesa. Del 1981 è l'opera *Teoria dell'agire comunicativo*, come vedremo tra poco. Tutto ciò avviene in funzione del fatto per cui si è destinati a sollevare sempre una discussione razionale, laddove parlanti e uditori siano eguali e liberi da condizionamenti, considerando che le loro prese di posizione siano informate dai criteri indicati di giustizia, verità e veridicità. L'accordo tra questi ultimi è quindi esprimibile attraverso il convincimento delle migliori ragioni, né dunque tramite l'autorità o l'interesse. Nella sua *Etica del discorso*, Habermas specifica meglio che la razionalità dell'agire comunicativo ha non solo valenza logica, ma anche normativa: essa delinea infatti una “situazione discorsiva ideale” che si basa sulla pariteticità dei partecipanti la quale è utile in senso normativo a collocare in evidenza le discussioni sul mondo reale ed effettuale. Come hanno

affermato degli studiosi più moderni l'etica habermasiana non è soltanto cognitivista (i principi morali hanno una fondazione razionale) ma farebbe valere anche delle pretese universalistiche (le condizioni trascendentali dell'argomentazione razionale valgono per ogni cultura) a carattere dialogico-sociale (le norme etiche scaturiscono da discussioni e sedi pubbliche) – (Cfr. Niels Gottschalk-Mazouz, 1993; Kenneth Baynes, 1995, p. 130 e sg.). Nella stessa opera l'istanza dialogica e comunicativa propone una lettura particolare dell'agire politico, stante gli accorgimenti che circondano il fattore discorsivo (Cfr. Konrad Ott, 2004, pp. 143-173) il quale appare in modo preponderante rispetto ad un agire conflittuale (Cfr. Jürgen Habermas, 1985).

Rispetto a queste considerazioni possiamo specificare che la futura elaborazione di una teoria dell'agire comunicativo tenderà a privilegiare i fattori normativi e la medesima etica del discorso, collocando l'impegno dell'autore verso una prospettiva teorico-morale di stampo cognitivistico, la quale influenza la teoria politica dell'autore in modo da anticipare il principio democratico e il successivo modello di *deliberative democracy*. Già la trattazione dello studio dell'opinione pubblica aveva mostrato la necessità di un superamento del democraticismo di stampo classista nonché di quella versione pessimistica del tradizionale pensiero della Scuola francofortese, laddove si interpretava il rapporto tra la teoria politica e i sistemi di integrazione capitalista. Vogliamo dire che Habermas considera il rapporto, ad esempio, tra economia e ambiti d'azione istituzionali (lo Stato, l'apparato statale etc.) come luoghi dove è possibile avvertire una critica che può essere mossa in modo democratico, rispecchiando l'autonomia dei sistemi d'azione integrati, dovendo evidenziare una posizione teorica e politica che riesca a spiegare la stessa integrazione senza fare ricorso alla critica marxiana del capitale e alle sue determinazioni. Il modello che propone Habermas è di tipo illuministico nonché predilige una nuova interpretazione dello stato di diritto e della democrazia, anche nella direzione di una rivalutazione epistemologica dell'agire degli uomini implicati nei processi storico-concreti. L'appello alla sovranità popolare e alla salvaguardia dei diritti dell'uomo stanno a rappresentare un insieme di prospetti strategici che disegnano una sorta

di ragione storicamente realizzatasi in modo da concordare le forze esistenti nella sfera politica e al cospetto dell'etica. In ciò si riscontra la tendenza di Habermas a proporre una sorta di approccio costituzionalistico e democratico che risulta essere la base per un discorso politico moderno, modellando una sorta di pretesa neo-illuministica che entra in contrasto, ad esempio, con le formulazioni di autori come Max Horkheimer e Adorno nonché con quelle vantate da una parte del marxismo elaborato in Europa, segnando anche il passaggio al post-moderno, nella considerazione di eventi che si svolgono nel contesto del realismo politico. Sarà l'esistenza di uomini e donne, di movimenti e aggregazioni, di una sfera pubblica sempre più specializzata, a fornire le basi per un confronto sulla democrazia dell'attuale periodo storico, nello stesso momento in cui si determinerà una crisi delle istituzioni, dopo avere assistito alla comparsa della sovranità popolare e dei movimenti per i diritti dell'uomo e del cittadino, di certo pensando a forme sempre più mature di stato di diritto confrontate con il governo dell'economia capitalista e dei sistemi sociali e, anche di fronte all'avanzare di un capitalismo globale che tenderebbe a sconfiggere alcuni degli assunti portanti della teoria politica del Nostro e della sua dipendenza dalla critica sociale (Cfr. Michael Hardt e Antonio Negri, 2002, p. 86 e sg.).

Come allievo di Adorno ed esponente della cosiddetta "seconda generazione" della Scuola di Francoforte, Habermas, appunto, intende la critica sociale come una argomentazione critica del contesto sociale, trattando la filosofia e avendo, quasi da subito, in mente il pensiero di Heidegger e di alcuni esponenti del *club* francofortese, in modo che questa interpretazione possa ad un certo punto rispecchiare la critica politica, trascinata dalla interpretazione di Marx e dei suoi assunti principali. A partire, almeno da *Conoscenza e interesse* (1968) Habermas cambia la sua prospettiva rispetto al marxismo (Cfr. Jürgen Habermas, 1990, I, II, III), riscontrandone la natura strumentale e l'assenza di pratiche democratiche e discorsive. In questa opera, riallacciandosi a Wilhelm Dilthey e allo storicismo tedesco nonché alla tradizione del pragmatismo americano, egli sviluppa una opposizione formale al positivismo, che intende in modo

particolare la scienza, laddove la conoscenza non si porrebbe come specchio dell'oggettività del mondo, ma una forma di interpretazione che è mossa da un interesse (Cfr. Stefan Müller-Doohm, 2000, I, II). Di fatto, Habermas in ciò rispecchia il pensiero di Horkheimer e Adorno e in modo assai critico, soprattutto quando questi autori si pongono il problema di assistere ad una nuova prospettiva sociale emancipata, pur opponendosi a questa considerazione sin dall'inizio, Habermas, in realtà, è alla ricerca di nuove basi positive della razionalità tramite gli *exploits* della filosofia analitica del linguaggio. Infatti, nel suo riferimento a Ludwig Josef Johann Wittgenstein, Habermas trova la conferma del fatto che la comprensione reciproca costituisce il nesso tra individui e la ricerca di prerequisiti della vita sociale, i quali, appunto, si troverebbero nel linguaggio. Di fronte a queste considerazioni, il marxismo e altre prospettive appaiono abbastanza limitative, così e come quelle che inneggiano solamente all'interazione sociale. Anche una progressiva rilettura di Max Weber e di Niklas Luhmann impegna lo studio dei sistemi e della razionalizzazione sociale, stabilita al cospetto della distinzione tra sistemi sociali e *Lebenswelt* o mondo della vita, in modo che possano emergere dall'analisi dei presupposti critici nei confronti dei sistemi sociali e/o di imperativi sistemici e funzionalistici. Tenendo a mente i trascorsi teorici dello studio dell'opinione pubblica, Habermas vanta così pratiche progressive di trasmissione discorsiva del consenso, insite nelle relazioni sociali e politiche. In tal senso, l'autore rivaluterebbe il diritto, inteso come *medium* sociale legato alle pratiche della/nella democrazia, le quali si schierano contro la colonizzazione del mondo della vita espressa dalla logica sistemica e dai sistemi sociali nel loro complesso.

Non va dimenticato l'esame che Habermas muove ai teoremi della crisi di legittimazione e di motivazione in *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (1973), quando esamina alla base i motivi per cui si manifesta la crisi di razionalità nel contempo della manifestazione della crisi della stessa integrazione sistemica che mette a repentaglio l'integrazione sociale. Per cui i teoremi che mostrano la crisi della identità sociale sarebbero attaccabili secondo il ripristino di un

conflitto di classe che muoverebbe da una sfera pubblica e/o dalla sfera dell'opinione pubblica. La risoluzione dei conflitti seguono la logica di sviluppo dei sistemi normativi globali delle società, che sono pensabili soltanto come scomparsa della dicotomia morale (interna/esterna) nel mentre si riconosce il principio discorsivo della giustificazione, in un quadro di sviluppi nei quali l'interpretazione dei bisogni seguirebbe i processi di comunicazione. In quella sede scriveva Habermas: "Il capitalismo liberale ha dato per la prima volta forza vincolante a sistemi di valori rigorosamente universalistici, poiché il traffico di scambio stesso doveva essere regolato universalisticamente, e lo scambio di equivalenti offriva un'efficace ideologia di base che ha liberato lo Stato dal modo di giustificazione tradizionalistico. Ora nel capitalismo organizzato viene a mancare la base di questo modo borghese di legittimazione, mentre al tempo stesso si pongono nuove e accresciute richieste di legittimazione. Ma come il sistema delle scienze non può arretrare intenzionalmente rispetto al grado di sapere cumulativo che ha raggiunto, come esso, una volta istituzionalizzati determinati discorsi teorici, non può bloccare il progresso teorico, così anche il sistema morale, una volta ammessi dei discorsi pratici, non può semplicemente cancellare un grado collettivamente raggiunto di coscienza morale o inibire un ulteriore sviluppo morale. Se il sistema morale e scientifico seguono, come penso, una logica interna, allora ciò significa che l'evoluzione morale, al pari di quella scientifica, dipende dalla verità" (Jürgen Habermas, 1979, pp. 97-98).

È sempre la critica sociale, sviluppata quando Habermas si occupa di definire meglio una sfera pubblica che fa emergere esigenze comunicative di consenso e adattabilità discorsiva, a divenire realistica – come la ricerca della verità – e costruttiva tramite l'apertura ad un altro tipo di razionalità opposta all'agire strumentale e teleologico vantato, ad esempio, da Marx Weber, una razionalità guidata dall'approccio linguistico, sul quale converrebbe insistere in questa sede per scoprire un nesso tra la concezione della politica e quella della democrazia. Prende piede una concezione della razionalità come razionalizzazione comunicativa, la quale mostrerebbe tutta la possibile resistenza del mondo comunicativo rispetto alla differenzia-

zione sistemica del mondo colonizzato, evidenziando così tutta l'autonomia di processi che si rivolgono non solo ad ambiti morali ma all'integrazione sociale. Habermas cita in questa direzione i media "influenza" e "impegno verso i valori" come strumenti di controllo e di prevenzione. L'elaborazione di una nuova teoria dell'azione sociale è imminente rispetto alla formulazione di risultati antitetici rispetto alla impostazione voluta da Talcott Parsons e in seguito da Niklas Luhmann, nel senso che Habermas si confronta con l'ermeneutica di Georg Gadamer, il quale sulla scia di Husserl e di Martin Heidegger, ha saputo elaborare una filosofia dell'interpretazione che si unisce alla ricerca condotta da Habermas sulla filosofia analitica del linguaggio. La ricerca di Habermas lambisce i confini della ricerca di nuove basi per la razionalità e della solidarietà sociale, esprimibili, appunto, nell'agire orientato all'intesa o agire comunicativo. È questo il preludio ad una nuova teorizzazione della democrazia, che giunge alla sua gestazione tramite l'interesse che Habermas mostra nei confronti della critica sociale e della politica, come adesso vedremo.

Sul versante dell'agire Habermas distingue i concetti di agire teleologico o strategico, l'agire regolato da norme, quello drammaturgico e, infine, l'agire comunicativo, il quale: "si riferisce all'interazione di almeno due soggetti capaci di linguaggio e di azione che (con mezzi verbali o extraverbali) stabiliscono una relazione interpersonale. Gli attori cercano un'intesa attraverso la situazione di azione per coordinare di comune accordo i propri piani di azione e quindi il proprio agire. Il concetto centrale di *interpretazione* si riferisce in prima linea al concordare definizioni di situazione suscettibili di consenso" (Jürgen Habermas, 1986, I, p. 157). In questo modello di azione il linguaggio occupa un posto centrale. Infatti, Habermas spinge la sua analisi all'esame della teoria degli *atti linguistici* e delle forme di vita di Wittgenstein e alla teoria di John Langshaw Austin e John Searle, ispirandosi anche alla teoria della comunicazione di Karl O. Apel, che mostrano principi esemplificativi di razionalità e verità i quali fornirebbero criteri universalmente validi per la distinzione di forme di comunicazione di tipo autentico e rispetto alle possibili distorsioni. Le espressioni linguistiche sono fondate su vari tipologie di pretese di

validità, ovvero su assunzioni di verità, di sincerità e di correttezza, senza le quali nessun discorso potrebbe essere realizzato a garanzia dell'interlocutore. Rispetto a questi tre ambiti, l'autore prevede il mondo oggettivo, cioè la possibilità di risalire ad affermazioni *vere*, il mondo soggettivo, dotato di *sincerità* delle/nelle proprie manifestazioni del linguaggio e, infine, il mondo sociale, inteso come insieme di relazioni interpersonali regolate alla *correttezza*. Tutte le pretese di validità troverebbero conferma nelle modalità del linguaggio e mostrerebbero l'esistenza di una razionalità comunicativa diversa da quella strumentale, laddove si rende possibile la ricerca di una convivenza civile basata su principi morali e libera dai condizionamenti.

Scrivendo Habermas: "Con il concetto di agire comunicativo entra in gioco la premessa più ampia di un *medium linguistico* nel quale i riferimenti al mondo dell'attore si riflettono in *quanto tali*. Su questo livello concettuale la problematica della razionalità, che finora emerge soltanto per lo *scienziato sociale*, si sposta nella prospettiva dell'*agente stesso* (...)" (Jürgen Habermas, 1986, I, p. 169). In pratica, parlanti e uditori integrano i concetti formali del mondo in un tipo di sistema che presuppone quadri interpretativi all'interno dei quali è possibile raggiungere una intesa, cioè riconoscono le *pretese di validità* che sono potute sollevare reciprocamente. Il riferimento all'intesa si viene così compiendo nel mondo della vita di husserliana memoria, nella sede in cui si conservano tradizioni culturali e interpretazioni dell'integrazione sociale, identità individuali e collettive (Cfr. Jürgen Habermas, 1981, II, p. 182 e sg.). Rispetto a questa situazione, il filosofo intraprende lo studio delle possibilità della razionalità comunicativa di rendere conto dei fondamenti giuridici dello Stato democratico, sviluppando una analisi delle funzioni del diritto sia a livello di legittimazione delle/nelle norme che a livello di studio dell'integrazione sociale. Alla stregua dei dettami della sua teoria dell'agire comunicativo, Habermas propone una prospettiva in cui la politica possa risolvere le problematiche le quali implicano applicazione di forme giuridiche in una società egualitaria. Afferma ancora Habermas seguendo Austin: "Faccio quindi rientrare nell'agire comunicativo quelle interazioni linguisticamente mediate nelle quali

tutti i partecipanti perseguono con le proprie azioni linguistiche fini illocutivi e *soltanto quelli*. Per contro considero come agire strategico mediato attraverso il linguaggio quelle interazioni nelle quali almeno uno dei partecipanti con le sue azioni linguistiche vuole produrre presso un interlocutore effetti perlocutivi” (Jürgen Habermas, 1986, I, pp. 404-405).

L’agire comunicativo si pone quindi come risultato dell’espressione pragmatica di parlanti e uditori che si schierano in opposizione alla prevalenza dell’economia e delle strategie del mondo industriale che si schierano contro le istanze comunicative dei cittadini, anche in termini etici e culturali. È abbastanza chiaro che il discorso pubblico possa risultare manipolato dalla comunicazione mass-mediata, nello stesso momento che esige un abbassamento del potere statale a favore di una globalizzazione economica che incombe. Di fatto, anche la critica dei sistemi che Habermas muove nel suo libro del 1981 mostrerebbe tutta una serie di posizioni che si stagliano contro l’economia politica, almeno dal punto di vista del marxismo, anche se Habermas non ritiene quest’ultimo in grado di compiere l’istanza rivoluzionaria che spetta, invece, al consenso e alle procedure dell’intesa. Emergono in questo caso alcune considerazioni che Habermas mostrava in *Erkenntnis und Interesse*, soprattutto nel momento in cui l’autore trattava il concetto marxiano della critica della prassi, ridotta a suo avviso da Marx al solo fattore del lavoro e, dunque, a quella razionalità di tipo strumentale che sottostima il, linguaggio e lo stile comunicativo. Autori moderni hanno sottolineato il dubbio per cui Habermas risolve le sue tesi non avendo molto chiare le dinamiche della produzione nonché non avendo presenti le categorie economiche esposte da Marx e contrapposte alle istanze comunicative e l’azione linguistica che specificano l’esistenza di un’altra tipologia di prassi (Cfr. Hans-Jürgen Krahl, 1971, p. 201 e sg.). Altri autori, come ad esempio l’allievo Alex Honneth, hanno rilevato ultimamente il pericolo di rendere illegittima l’esistenza del conflitto come regolatore dell’ordine sociale in modo da supporre comunque una analisi della struttura che si può ispirare ancora al marxismo (Cfr. Alex Honneth, 2002, p. 385 e sg.). Ma è dal versante politico che la teoria

di Habermas sembrerà trovare più consistenza argomentativa e possibilità di espressione dell'azione politica stessa, mostrando anche in alcune parti principali il ritorno alle teorie dei francofortesi, laddove il livello del pensiero critico si sposa con l'attualità del mondo capitalistico globale. Dal momento in cui il pensiero politico critico ha rivolto la sua opposizione alla ragione illuministica e strumentale, il contesto sociale di pratiche discorsive si è potuto mostrare secondo le proprie qualità e finalità verso una società democratica; anche la proposta neo-illuministica di Habermas si misurerebbe con l'efficacia sul piano politico, qualora fosse intesa ancora come teoria critica della società capitalistica (Cfr. Nancy Fraser, 1985, pp. 97–131). In questo senso, andrebbe anche ripreso un confronto con la critica dell'economia politica di marxiana memoria, trattando nella debita misura i termini di giustizia ed eguaglianza e della libertà dei cittadini opposti al mercato e alla società globalizzata, cioè in opposizione allo sfruttamento moderno di un nuovo proletariato investito da una carica discorsiva e democratica. Lo smantellamento progressivo dello stato sociale attuato dal capitalismo maturo necessita di una revisione dei canoni che albergano nella società dei cittadini, intendendo creare o confermare l'esistenza di una filosofia praticante della/nella democrazia e, in modo che, il contesto possa fare scaturire idee democratiche e discorsive che si rendano dei degni sostituti della politica di istituzioni particolari o di partiti organizzati. Fanno testo i movimenti sociali, quelli ecologici, ambientalisti e femministi (Cfr. Johanna Meehan, 1995).

Jürgen Habermas si riferisce progressivamente alla sua teoria democratica come “teoria del discorso della/nella democrazia”. Parte dall'idea che la politica consente alle persone di organizzare le loro vite insieme e decidere quali regole comuni essi vivranno. Una visione del genere assume tutta la sua valenza, per così dire, pragmatica, e l'autore ne rende conto (Cfr. Danilo Zolo, 1996). Per fare ciò, deve accordare quindi un posto di rilievo all'argomentazione e alla giustificazione politica. Converrebbe ricordare ciò che Habermas specifica nella sua *Etica del discorso* quando sostiene che: “possono pretendere validità soltanto quelle norme che trovano (o possono

trovare) il consenso di tutti i soggetti coinvolti quali partecipanti a un discorso pratico” (Jürgen Habermas, 1985, p. 103). Poiché queste pratiche sono intrinsecamente comunicative e portano gli stessi presupposti impliciti di ogni altra forma di comunicazione. Su questa base, è possibile discernere varie norme, atteggiamenti e ipotesi che le persone devono prendere per impegnarsi in argomentazioni politiche. Nell’analisi di Habermas, queste caratteristiche della/nella pratica politica formano un insieme di presupposti di tipo realistico che le persone attuano realmente quando si impegnano nella comunicazione politica. In particolare, i partecipanti deliberativi devono presupporre che chiunque possa prendere parte al discorso e chiunque può introdurre e contestare le affermazioni fatte lì. Devono anche vedersi l’un l’altro come uguali, concedendosi reciprocamente lo stesso status in deliberazione. Inoltre, devono presumere che gli altri non siano obbligati mentre partecipano, con la forza diretta o implicita degli altri. I partecipanti devono presupporre queste caratteristiche nel senso che non considererebbero un argomento politico veramente giustificato se alcune persone, che potrebbero avere cose importanti da dire a riguardo, sono state escluse dalla discussione.

In sostanza, la fondazione discorsiva della/nella democrazia, che l’autore vede in *Faktizität und Geltung* (1992), ammetterebbe definitivamente il principio in base al quale: “sono valide soltanto le norme d’azione che tutti i potenziali interessati potrebbero approvare partecipando a un discorso razionale” (Jürgen Habermas, 1996, p. 138). In sintesi, sarebbe esplicito il potere praticare il consenso tramite la legalità e la giustizia (Cfr. Alessandro Ferrara, 2000, p. 74), rappresentando il pluralismo attraverso l’idealizzazione della sua teoria dell’argomentazione (Cfr. Alessandro Ferrara, 1999, pp. 485-507), la quale impegna il lettore in una ricostruzione teorica della legittimità (il riconoscimento) e la confronta con la realtà sociologicamente data. Ciò si rende più esplicito se si intende la trattazione habermasiana del diritto come unico e privilegiato *medium* che: “può produrre i suoi effetti come una sorta di trasformatore che, entro un mondo di vita comunicativamente strutturato, rinforza i deboli impulsi di corrente potenzianti l’integrazione sociale” (Jürgen Habermas, 1996,

p. 210); una funzione questa, che può essere attuata riportando “strutture di riconoscimento reciproco” dalla sfera delle interazioni *face to face* sul piano delle interazioni tra estranei, che sono divenute anonime e/o mediate dal sistema (Cfr. Jürgen Habermas, 1996, p. 530). In sostanza, per quanto esposto prima, il diritto per Habermas crea imperativi funzionali e processi della/nella comunicazione, legando in tal modo i *media* di integrazione della/nella società con i valori e le norme morali, cioè ancora, con i processi dell’intesa, come espresso nella *Teoria dell’agire comunicativo*. Il diritto esprimerebbe tutta la sua legittimità al confronto della stessa azione politica da riscontrare tra i cittadini e i fautori della democrazia deliberativa, là dove il diritto potrebbe anche rimandare ad una sua giustificazione morale. Dunque, il principio del discorso diviene in essere il vero principio democratico, che realizza il diritto come elemento disponibile, ove possibile, alla giustificazione della/nella morale.

Il nesso esplicito tra diritto e democrazia risulta essere confermato e consolidato nelle forme giuridiche dello stato di diritto costituzionale, che conducono alla legittimazione del diritto che si fonda sull’esercizio pubblico della libertà politica e comunicativa da parte dei cittadini, i quali ricercano il loro spazio di consenso al cospetto della organizzazione sociale. Il potere comunicativo forma la volontà politica dalla libera discussione tra i cittadini, nell’ambito di una sfera pubblica non distorta che potrebbe garantire la legittimazione delle norme e dei comportamenti politici rivolti all’integrazione sociale. Ma la democrazia proposta da Habermas non è di tipo prevalentemente diretto. Egli elabora un modello che da un lato stabilisce contesti di sviluppo delle/nelle opinioni spontaneamente, e dall’altro, mostra il riconoscimento istituzionalizzato elaborato dal basso, laddove i temi-problemi posti dalla sfera pubblica divengono di tipo vincolante per la collettività, in modo che l’intero processo di formazione della volontà politica si connette con la sfera pubblica della/nella discussione. Anche qui, Habermas trattiene il senso della legittimità di norme e processi che sono rivolti all’affermazione della democrazia, in modo esplicito rispetto alla sfera pubblica, che mobilitando la società civile impone una sorta di sviluppo democratico

che rigenera le forze della solidarietà sociale e impone all'attenzione la sua natura qualitativamente superiore, dal punto di vista delle scelte e nei confronti dell'integrazione che dipende dal potere comunicativo dei cittadini.

La giustificazione praticamente discorsiva dei diritti è abbastanza centrale nella impostazione habermasiana, così e come lo era una volta segnalando l'arrivo sulla scena della sfera pubblica, sede di discussione e di dibattito libero. Nell'intendere la democrazia in maniera deliberativa Habermas spiega la validità etica del modello, riprendendo alcune impostazioni della filosofia politica, come quelle neokantiane, del liberalismo di John Rawls, affrontando anche il tema della democrazia fondata realisticamente su principi umanistici che ricalcano la versione post-moderna dell'interpretazione della/nella politica, con esempi riguardanti la modernità. Di fatto, la democrazia discorsiva supera le impostazioni empiristiche e neo-classiche in modo coerente ai principi neo-illuministici della sua posizione (Cfr. Alessandro Ferrara, 1996, pp. 27-46). Resterebbe comunque il problema di come attuare questa forma di democrazia, laddove il tema dei diritti, come detto, sembra particolarmente rilevante in questo senso, poiché ammette di porre in evidenza la demarcazione esistente tra l'approccio normativo e l'etica della/nella comunicazione, stante il ruolo conflittuale della politica che, in tal modo, ne verrebbe totalmente trasformata. Uno di problemi che si aprono dinanzi agli studiosi più moderni è quello di misurare l'influenza dell'agire comunicativo all'interno del processo democratico, essendo esso il prodotto di contestazioni e lotte sociali e civili che hanno un sottofondo conflittualistico. In questo modo, si genera davvero una interpretazione particolaristica dei diritti dinanzi agli individui e ai paradossi dell'universalismo.

Specificando meglio i termini dell'indagine condotta sul diritto andrebbe colto il momento in cui Habermas sceglie di riprodurre nella sua teorizzazione dei principi democratici che si esaltano dinanzi alle stesse procedure che prevedono per cui: "possono pretendere validità legittima solo le leggi approvabili da tutti i consociati in un processo discorsivo di statuizione a sua volta giuridicamente

costituito” (Jürgen Habermas, 1996, p. 134). In ciò si mostrerebbe la natura del diritto, e cioè da un lato la realizzazione della partecativa comunicativa, e dall’altro l’incentivazione delle esigenze di integrazione sociale e di legittimazione del potere politico. Inoltre, va detto che il diritto si pone soprattutto nelle realtà odierne, come collegamento e meccanismo regolativo tra la razionalità sistemica e l’agire orientato all’intesa, dove inoltre esiste un sistema di diritti comunicativi e partecipativi che si realizzano nella vita pubblica dei cittadini, consentendo l’esercizio libero dell’autonomia vantata a livello pubblico e privato e, in modo che il sistema dei diritti civili e politici: “deve contenere precisamente i diritti fondamentali che i cittadini sono costretti a riconoscersi se vogliono legittimamente regolare la loro convivenza con strumenti di diritto positivo” (Jürgen Habermas, 1996, p. 144). È abbastanza chiaro l’intento di fornire una teorizzazione della costituzione della società secondo un principio regolato in modo giuridico, a causa del fatto che, come indicato in apertura di *Fatti e norme*, “non c’è niente di più alto o più profondo cui possiamo appellarci” (Jürgen Habermas, 1996, p. 6). Alcune delle premesse concettuali rimandano all’affermarsi, almeno secondo Habermas, di forme di auto-organizzazione democratica che si riversano sulla stessa comunità giuridica, che dovrebbe essere posta a salvaguardia delle azioni di legittimità collettiva. Sostiene l’autore che: “in ultima analisi, i soggetti giuridici privati non giungono a godere di eguali libertà soggettive se prima – esercitando in comune la loro autonomia politica – non avranno personalmente chiarito criteri e interessi legittimi, e non si saranno accordati circa gli aspetti rilevanti con cui trattare l’eguale in modo eguale ed il diseguale in modo diseguale” (Jürgen Habermas, 1996, p. 7).

Abbiamo visto che, in pratica, Habermas considera le regole giuridiche come dotate di un elevato tasso di rappresentatività, rispetto alla collettività dei cittadini. Egli mostra una certa fiducia, che abbiamo definito neo-illuministica, nella ragione complementare all’agire comunicativo e alle regole dell’intesa che appartengono al mondo della vita, soprattutto quando, anche in *Faktizität und Geltung* egli ammette regole comunicative che si fondano su pretese di

validità criticabili. Ciò che ne viene fuori è una teorizzazione della democrazia che ridisegna l'affermazione del potere politico in rapporto ai processi di legittimazione del diritto, assunto come mediatore che permette al potenziale comunicativo di tramutarsi in potere amministrativo, stando alle diverse complementarità che esistono nel quadro di sviluppi dello stesso potere sociale. Habermas riprende Hanna Arendt che riflette sulla *humana conditio* quando questa sostiene che: “abbiamo sempre a che fare quando parole e azioni si presentano insieme, intrecciandosi indissolubilmente (...)” (Hanna Arendt, 1964, p. 146). È implicita la trasformazione del potere amministrativo in potere comunicativo nonché la possibilità di vedere realizzati i discorsi e le trattative tra i singoli rispetto all'intesa, sopra il carico di reti di individui che rifuggono la definizione di “massa” e che sono capaci di condurre argomenti di natura pragmatica, etico-politica e morale. Tutto ciò a ridosso della teoria deliberativa della democrazia che spinge a formulare una certa rappresentanza che dovrà garantire le ragioni della sfera pubblica organizzata in modo pluralistico. Il processo democratico dovrebbe garantire la libertà comunicativa alla base della questione sociale e politica, fino al riconoscimento delle funzioni legislative e di quelle trattate come giuste e compatibili. L'intersoggettività dovrebbe così svilupparsi insieme al senso politico che ammette procedure democratiche in direzione di processi d'intesa anche nelle sedi comunicative delle/nelle reti e delle/nelle sfere pubbliche politiche, cioè sempre a ridosso di una società civile pluralista e legalizzata tramite la pubblicità dei modi e delle sempre nuove maniere di agire (Cfr. Jürgen Habermas, 1996, p. 435; Seyla Benhabib, 1992; Thomas McCarthy, 1991). In definitiva l'accettazione dell'etica del discorso sta alla base della trattazione della sfera pubblica intesa in modo illuminista, così e come lo stesso Habermas aveva indicato nella ricostruzione operata in *Storia e critica dell'opinione pubblica*, nella sottoscrizione di un modello kantiano di razionalità che esprime la mediazione con l'esistenza di opinioni le quali promuovono – in ultima analisi – adesione tra i partecipanti nel riconoscimento dell'autonomia e del consenso. Resta aperta la sfida di una riproposizione di questi ultimi a livello globale. In tal senso, le

prospettive dell'organizzazione politica europea diventano oggi strategiche rispetto alle idee e alla formulazione di nuove architetture istituzionali, come indicato da tutti coloro che tentano di definire i requisiti per una società democratica fondata sulle libertà di base inviolabili. In questo, Habermas ricorda, ad esempio, le formulazioni moderne del filosofo morale e politico statunitense John Rawls e la sua interpretazione della legittimità delle norme collettive, che dipenderebbe dall'osservanza di principi che, alla fine e anche nella situazione europea, utilizzano processi discorsivi legalmente disciplinati e costituzionalmente protetti.

2. Il ritorno dell'estetica, lo svago e le masse

Le prerogative di indirizzo della Scuola di Francoforte, esercitate durante gli anni Sessanta del secolo XX e anche oltre, lasciano un grande spazio all'esame dei limiti dell'industria culturale, mostrati sin dall'inizio dalla critica ricorsiva al processo di alienazione del capitalismo e travasati come interessi teoretici nella analisi del declino di una ragione schiacciata dal sistema burocratico-repressivo borghese. Già Theodor Wiesengrund Adorno e Max Horkheimer avevano inquadrato nei loro testi i limiti della ragione strumentale e la pericolosità dei fasti della società moderna fondata sul consumo. Le loro analisi, per la verità, andavano in direzione molto diversa dell'affermazione della capacità umana di procurarsi informazioni che servono per le esigenze della vita, di memorizzarle, elaborarle, confrontarle, fonderle etc., in modo da procurarsi strumenti conoscitivi ben più affidabili ed efficaci di quelli costituiti da istinti, intuizioni, immaginazioni, credenze e cioè, in definitiva, di tutto quello che può chiamarsi "ragione". Essi andavano in direzione mutevole rispetto al riconoscimento della capacità di adattare i comportamenti alla realtà, alle esigenze cangianti, mediando le spinte istintive e le cariche aggressive, valutando le opportunità, le possibilità di riuscita delle azioni, la capacità di dare ordine e misura ai diversi interessi, di scegliere e produrre, in un'unica parola, i mezzi che garantiscono

l'appagamento normale e continuativo dei bisogni, la capacità di scegliere tra i diversi comportamenti, mettendo a punto tecniche, principi e regole che consentono le azioni stesse e il giudizio su di esse e conferiscono loro un valore, la capacità di dominare le successioni di causa ed effetto, non soltanto in eventi isolati, ma in una serie di essi, identificando delle costanti, gerarchizzando scelte e risultati, elaborando veri e propri progetti, impliciti o espliciti, consapevoli o inconsapevoli, cioè producendo strumenti di orientamento dell'azione e di progettazione dell'intera vita umana. La critica veniva posta al limite dell'affermazione per cui la ragione possa definirsi essenzialmente come un metodo, come un procedimento di analisi e di soluzione dei problemi, di costruzione di tecniche di comportamento e della loro attivazione in vista di interventi concreti. Inoltre, andava riconosciuto che il calcolo razionale avesse da sempre consentito all'uomo di prevedere il futuro meglio di qualsiasi altro strumento: mediante l'osservazione del ripetersi dei fenomeni, consentendo in questo modo di predisporre con gli artifici della tecnica gli strumenti che consentono all'individuo più moderno di accrescere i suoi poteri e di soddisfare i suoi bisogni nelle condizioni più favorevoli.

Altre dimensioni vanno riconosciute in Adorno e Horkheimer per ciò che riguarda la riducibilità delle sfere dell'individuo in direzione di aspetti poco comunicabili, almeno nella loro dimensione vissuta, così in ambiti che superino lo stesso contesto della mera individualità, laddove la critica più moderna ha sospinto l'indagine dei filosofi e dei filosofi politici nell'esame delle funzioni che si riconoscono attorno al linguaggio, al discorso, al pensiero razionale, ma anche alle tecniche espressive che rendono possibile la migliore comunicazione, anche nel senso della maggiore precisione dei vari significati e quindi alla riuscita della comunicazione stessa, come sarà visibile in Habermas, nella misura in cui la traduzione razionale delle esperienze costituisce l'elemento in cui di gran lunga più che in ogni altro prende forma e si conserva il patrimonio conoscitivo dell'umanità, e cioè il sapere scientifico. Di fatto, la rivendicazione di componenti irrazionali della persona nei confronti del prevaricare della ragione, sarebbe una caratteristica del

nostro tempo, anche se i teorici francofortesi mettono in evidenza il fatto per cui la supremazia della ragione appare frequentemente contestata in quanto essa ha spesso assunto nel corso del tempo, e qualche volta lo ha assunto in termini estremamente rigorosi, una funzione repressiva, appunto, delle altre dimensioni dell'individuo. La morale tradizionale, che passava per la più larga repressione degli istinti, del sentimento, della fantasia è stata così analizzata da Freud stesso e dalle scuole che hanno successivamente adottato i metodi della psicoanalisi, identificando nella repressione delle pulsioni, della sfera irrazionale, in una parola della natura umana, oltre che l'inaccettabile negazione di dimensioni del tutto positive della persona e altrettanto importanti che la ragione, anche la possibile origine di specifiche condizioni patologiche (le nevrosi) e perfino (almeno come congruo contributo) di fenomeni collettivi e politici come il fascismo ed il nazismo, fondati su elementi di autoritarismo e di sado-masochismo, come già visto. Ma in sé, gli autori della Scuola di Francoforte, stenterebbero a credere che la ragione in sé non è repressiva, anche se inibisce l'esplicazione delle diverse istanze dell'individuo in nome di finalità ad essa esterne o comunque concepite come superiori e non realizzative di essa. Per la psicoanalisi, ad esempio, tra il soddisfacimento dell'istinto e la sua "repressione per mezzo della ragione", come scrive Freud ne *Il disagio della civiltà* (1929), l'uomo deve operare una certa scelta; è, in pratica, la scelta che l'umanità ha fatto per costruire quella che si chiama la civiltà, ed è per questo che Freud definisce la civiltà stessa anche come disagio. Ma è abbastanza evidente che, proprio perché le cose stanno in questi termini, la ragione non può essere definita esclusivamente come repressiva, laddove la "repressione" degli istinti, la rinuncia al loro soddisfacimento immediato ed indiscriminato non è in realtà repressione, ma rinuncia in vista di altro, esattamente quello che il linguaggio dell'economia chiamerebbe il "risparmio", cioè una sottrazione al consumo immediato in vista di un investimento destinato a produrre nuovi ed accresciuti benefici. Tali questioni trovano comunque una loro esigenza 'interna' di sviluppo anche dinanzi alla critica (Cfr. Gad Horowitz, 1977).

In realtà, nella società più moderna, il principio del piacere non si contrappone al principio della realtà, che è quel principio che consente all'individuo di raggiungere le sue mete istintuali nel modo più sicuro e stabile, eventualmente anche ritardando l'appagamento, ed evitando l'appagamento nella forma del principio del piacere che è quello infantile del sogno o della soddisfazione allucinatoria. Nella società moderna, e questo non stenterebbero a crederlo i teorici francofortesi, l'uso repressivo della ragione potrebbe assumere la veste di un uso promozionale, affiancato da momenti in cui l'individuo cede allo svago, alla possibilità di restare appagato nel tempo libero, nell'abbandonarsi a istinti di soddisfazione razionale di componenti irrazionali, per una sorta di costruzione della sfera soggettiva capace di incidere in modo assai peculiare sulla vita sociale. Ma i problemi che assillano maggiormente gli uomini e le donne dell'era moderna ripropongono il rapporto tra il progresso dovuto alla tecnica e all'inventiva umana ed i progetti dello spirito umano del pensiero e dell'arte. Gli autori francofortesi, in particolare, ritengono che la tecnica e l'inventiva se riescono a dare vita ad un miglioramento delle condizioni di vita sia individuale che collettiva non hanno uguali risultati nell'ambito delle mete fissate dal lavoro del pensiero e dall'arte; che per tali motivi non abbiamo più grandi sistemi di pensiero che vadano al passo con il trasformarsi della società in un'epoca che appare come quella della macchina; così, come non abbiamo più grandi opere d'arte che siano pure aderenti ai nostri tempi e costituiscano realtà ammirabili e riconoscibili da tutti. Per un'altra tendenza critica, viceversa e anche questa sperimentata dagli autori della Scuola, la scienza e la tecnica vanno di pari passo con le medesime realizzazioni del pensiero e dell'arte contemporanee e la difficoltà consisterebbe soltanto nel saper superare l'ostacolo rappresentato dall'intuire e spiegare quelli che sembrano abissi incolmabili: la trasformazione dovuta proprio al progresso tecnologico e scientifico rende senza dubbio difficile all'uomo di compiere una evoluzione e un adattamento ai nuovi parametri che si vanno formando, essendo disponibile un bagaglio delle tradizioni e consuetudini da superare, la necessità di un superamento rapido, una certa forza di attrito e, in definitiva, l'avanzamento delle prospettive.

L'alienazione costituisce, in secondo luogo, un prodotto della civiltà dell'industria in quanto ogni diagnosi precoce della condizione umana viene ben presto sfruttata o addomesticata per scopi commerciali. La espressione "alienazione", come è noto, viene usata da Karl Marx e da allora è stata ripresa da molti altri scrittori fra i quali Lukacs e Herbert Marcuse: essa sta ad indicare in definitiva la difficoltà dell'uomo di inserirsi nel contesto sociale, la insoddisfazione di ogni singolo individuo, il peso che ogni intellettuale porta con sé e che consiste nel sentirsi soltanto una pedina di un vasto meccanismo sociale che lo possiede. Di fatto, fa riscontro presso l'individuo una certa condizione di edonismo moderno, analizzata da Marcuse nel saggio del 1938 *Zur Kritik des Hedonismus* apparso in "Zeitschrift für Sozialforschung" (Anno VII, nn. 1-2, Parigi) nel quale egli affronta da vicino il tema del raggiungimento della felicità, che ritorna molto spesso nelle sue opere. Questa indagine è stata di molto discussa e ampliata nel mondo moderno (Cfr. Charles Reitz, 2000). Egli praticamente opera una sintesi di quanto abbiamo esposto sopra, quando scrive: "La filosofia idealistica dell'epoca borghese aveva cercato di concepire, sotto il nome di ragione, l'universale che doveva imporsi penetrando di sé gli individui isolati. L'individuo si presenta qui come un Io coi propri impulsi, pensieri ed interessi, isolato di fronte agli altri individui. La riduzione dell'individualità concreta a soggetto del mero pensiero, a Io razionale, rende possibile il superamento di questo isolamento e la costruzione di un mondo comune. Ogni individuo segue dapprima il proprio interesse particolare, ma le leggi della ragione riescono infine a creare una comunanza tra gli uomini. La validità universale di almeno alcune forme dell'intuizione e del pensiero può essere ritenuta sicura, e dalla razionalità della persona si possono dedurre massime certe ed universali dell'agire. Ma il singolo partecipa dell'universalità di queste forme e di queste massime appunto soltanto in quanto essere razionale, e non con la molteplicità empirica dei suoi bisogni e delle sue capacità, e perciò questa concezione della ragione implica già la necessità di sacrificare l'individuo. Nel regno della ragione non c'è posto per il pieno sviluppo dell'individuo: la soddisfazione dei suoi bisogni e lo sviluppo delle sue capacità, la felicità, appaiono come un

momento arbitrario e soggettivo, che non può armonizzare con la validità universale del principio supremo dell'agire umano" (Herbert Marcuse, 1969, p. 109).

Per Marcuse, nella società moderna, la felicità dovrebbe dipendere dai rapporti intrapresi a livello di progressi intrapresi nel lavoro e in vista di una valorizzazione del capitale e della produzione di merci, laddove va inteso che i rapporti umani possono considerarsi come dei "rapporti di classe", i quali trovano maggiore e libera espressione nel libero contratto di lavoro. Per lui esistono due forme di edonismo: quello della/nella soddisfazione e quello epicureo, stante il fatto per cui, almeno nel primo caso: "L'incapacità dell'edonismo ad applicare la categoria della verità alla felicità, il suo profondo relativismo, non è il difetto logico o gnoseologico di un sistema filosofico. Non può essere corretto all'interno del sistema e neppure essere eliminato da un sistema filosofico migliore e più comprensivo. Questo difetto rimonta alla struttura dei rapporti sociali a cui l'edonismo è legato, ed ogni tentativo di evitare questo difetto per mezzo di differenziazioni immanenti porta a nuove contraddizioni (...)" (Herbert Marcuse, 1969, p. 117). In pratica, ciò che Marcuse denuncia nella sua riflessione sulla soggettività e sull'edonismo moderno, è la compressione della felicità nel mondo del futile e dell'immaginario quotidiano, soprattutto quando scrive che: "La restrizione della felicità alla sfera del consumo, che appare separata dal processo di produzione, rende più rigido il carattere particolare e soggettivo della felicità in una società in cui si è giunti all'unità razionale di processo di produzione e processo di consumo, di lavoro e godimento" (Herbert Marcuse, 1969, p. 121). Ciò significa una vera sfida per la teoria critica, che dovrebbe porsi innanzitutto il problema della verità e dell'estensione universale della felicità, almeno in rapporto allo sforzo che la teoria stessa compirebbe per determinare la forma razionale della società. Con il termine teoria critica, Marcuse intende ovviamente: "(...) la teoria della società che, sulla base della filosofia dialettica e della critica dell'economia politica, ha trovato espressione nei saggi fondamentali della 'Zeitschrift für Sozialforschung'" (Herbert Marcuse, 1969, p. 129, nota 1). Ma, in pratica, seguendo Adorno di

Minima moralia sarà possibile ammettere che: “non c’è felicità senza feticismo” (Theodor W. Adorno, 1974, p. 111).

Di fronte a forze produttive sviluppate e all’incremento del consumo, l’individuo assiste alla creazione falsificata dei bisogni, diretti allo svago e alla soddisfazione di dimensioni implicite nella psiche dei soggetti coinvolti, laddove la definizione della felicità rimane una costruzione astratta, in quanto i bisogni non stanno “né al di là del bene e del male, né al di là del vero e del falso”. Essi, in quanto “stati di cose storici” si mostrano anche nel piacere di umiliazione che si dirige sui soggetti, anche perché si è capaci a umiliare sé stessi, rientrando sotto una categoria più forte e rivedendo il piacere con i surrogati della/nella modernità. La prassi sociale dovrebbe quindi liberare delle possibilità di indirizzo rispetto ai bisogni stessi, nel concepimento di una felicità che rientra sempre più nella sfera collettiva degli uomini, determinando la soddisfazione nella illibertà. Questo mostrerebbe lo sviluppo dell’ordine esistente, ammettendo che la felicità universale, come sostiene Marcuse riprendendo Hegel, presuppone la conoscenza del vero interesse, che dal suo canto, desidera ardentemente armonizzare la libertà degli individui sulla base di condizioni puramente oggettive date dalla storia e dalla natura. Per cui: “La forma raggiungibile dalla felicità può essere custodita soltanto nell’interesse particolare in quegli strati sociali, la cui liberazione non può più portare al dominio di interessi particolari contro l’universalità; questo vale anche per la giusta conoscenza, di cui quella forma abbisogna. Per giustificarsi come universale, quell’interesse particolare richiede una sua ideologia che veli la forma della verità. In questo interesse stesso è presente l’esigenza di pensare fino in fondo tutte le possibilità realizzabili (il che ha trovato, nell’epoca borghese, il suo limite sociale nel pericolo di un cambiamento materiale dell’insieme) e di tener saldo l’obiettivo della loro realizzazione” (Herbert Marcuse, 1969, p. 143).

La denuncia iniziale di Herbert Marcuse allarga quindi gli orizzonti sul mondo moderno e comprime la identificazione della presenza di una ragione trasformata dai ritmi del capitalismo e della società borghese. A causa non solamente della grande evoluzione

industriale, ma anche del migliorato tenore di vita in genere dei popoli, il consumo di tutti i beni è andato continuamente aumentando. Le cause di questa espansione dei consumi sono varie al cospetto dei francofortesi, e particolarmente individuabili nel crollo della filosofia idealistica, nella sovra-produzione dovuta all'espansione industriale e a quella che si nota tendendo presente la natura stessa dell'individuo che ricerca sempre di migliorare, sia economicamente che psicologicamente, la sua condizione e, anche perché il consumo sta anche a identificare la partecipazione del consumatore alla moda del momento ed al costume, la sua sete di farsi avanti, di progredire, la sua affannata ricerca di prestigio. L'espandersi del livello di vita degli uomini e dei gruppi sociali presuppone quindi un incremento delle nuove possibilità di arricchire la vita stessa, e va ripudiata, soprattutto per i teorici della Scuola, la sete continua, insaziabile di consumi sempre nuovi e sempre in maggior misura per soddisfare bisogni che in realtà sono creati artificiosamente e diventano o finiscono nel tempo per essere stati assunti come qualcosa di indispensabile. Questa corsa al consumo è, per così dire, continuamente sospinta dalla volontà di un continuo mutamento che mimetizza in realtà l'inquietudine del nostro tempo e il bisogno di evadere dai parametri esistenti della vita di ogni giorno, per trovarne altri sempre nuovi e trasformati. Ma, come notano gli autori in questione, accanto a queste cause vi sono quelle estrinseche rappresentate dal crescente industrialismo, laddove l'organizzazione della vita non può rallentare il ritmo produttivo, ma deve al contrario cercare di aumentarlo, trovando sempre nuovi mercati per lo scambio nel minor tempo possibile. A livello di segnalazione della crisi della società contemporanea, i teorici di Francoforte intendono mostrare che gli stessi dati delle varie criticità sono intersecanti tra di loro, dando luogo a lotte e a contrasti, mostrando che il tema-problema della contemporaneità potrebbe essere quello del dover passare dall'eccessivo relativismo e dal prevalente interesse per il contingente, per il *consumo corto*, per la tecnica preposta alla scienza, come pura ricerca della verità (come indicato da Marcuse) che costituiscono gli atteggiamenti fondamentali del tempo, alla coscienza pura dei valori

assoluti della civiltà umana, che è il mondo creato dall'uomo nel suo eterno significato di espansione sempre più intensa e armoniosa di tutte le facoltà creatrici dell'uomo; dalle esigenze generazionali del sacro, della/nella moralità e dell'espressione artistica, alla ragione, suprema mediatrice tra la coscienza umana e la realtà, e alla tecnica, creatrice dei beni della civiltà e degli strumenti con i quali la civiltà stessa si attua e si diffonde. È senza dubbio una crisi di progresso della/nella civiltà che va messa sotto accusa, anche per quello che riguarda la fine o quasi del razzismo, la lotta definitiva alla miseria e alla ignoranza, alla guerra nonché la valorizzazione della dignità umana a prescindere da ogni diversità di razza, religione, di nazione di sesso, la distribuzione più equa della ricchezza per la realizzazione di una migliore giustizia sociale e la denuncia degli abusi condotti dall'uomo sull'uomo, gli abusi ecologici e l'inquinamento etc.

A fondamento di concetti opposti vi sarebbe la ritrosia ad accettare tutto ciò che costituisce una novità in ogni settore della vita: essa sembra fondarsi sull'istinto di conservazione per cui si avvertono anomalie in ogni mutamento, così e come notano i teorici della Scuola a più riprese. La loro intenzione è anche quella di segnalare nella civiltà una trasformazione dei modi di espressione, come l'arte, la letteratura, la cultura visiva etc., sino ad arrivare a descrivere gli abusi dell'industria culturale, come vedremo più avanti. Per il momento ricollegiamoci agli scritti iniziali di Walter Benjamin, i quali riflettono lo svolgersi dei tremori di un'epoca di cambiamenti, e analizziamo il saggio di Alexander Mitscherlich dedicato alla discordia, in cerca di una determinazione 'di periodo' che abbia sicuri appigli con l'intenzione di spiegare comunque la vita e la realtà nelle sue tinte oscure, per completare l'opera con l'esame del capolavoro di Herbert Marcuse del 1964 e con l'indagine sul discorso filosofico della modernità di Jürgen Habermas il quale apre dei confronti utili con il postmodernismo. Cominciamo dall'arte, un territorio dove autori come Benjamin hanno saputo disegnare uno spaccato del mondo moderno in trasformazione e in declino, almeno rispetto alle considerazioni che seguono. E lo facciamo interpretando Benjamin con uno sguardo rivolto al mondo recente e ad una rilettura dei

suoi libri sull'estetica d'avanguardia che, per la verità, sono apparsi stentatamente in inglese e che, ancora oggi, sono sparsi in pubblicazioni differenti, quasi fossero ancora inediti per la gran parte dei lettori. Il nesso con l'attualità ci permetterà di collegare meglio la produzione intellettuale dell'autore alle "sentenze" che piovono sulla modernità da più parti, almeno dal punto di vista dei teorici della Scuola di Francoforte rimasti in gioco dopo le "crisi", pressappoco fino agli anni '70 del XX secolo, che anticipano di un decennio e più la successione di Alex Honnet sulla cattedra di filosofia tenuta da Habermas nel 1993, la quale segna l'avvio della "terza fase" delle generazioni dei teorici critici.

Walter Benjamin emerge dalla collisione principale di un movimento giovanile idealista con la Prima Guerra Mondiale, che veniva definita dagli esponenti del gruppo come immorale. Lo scrittore tedesco poneva allora la sua critica alla letteratura, in un contesto dominato dai "falsi di talento", in modo da determinare una situazione in cui "soltanto una campagna terroristica sarebbe stata sufficiente" per effettuare un cambiamento radicale. Allo sguardo più moderno queste fasi si pongono come costitutive di una serie di vicende che trattano i prodotti dell'avanguardia tedesca, culminanti con *One Way Street*, uno dei prodotti più significativi di quest'ultima negli anni '20 del secolo XX (Cfr. Walter Benjamin, Marcus Bullock, Michael W. Jennings, 2004). Contro il conformismo, l'omogeneità e la gentrificazione di tutta la vita in un nuovo ordine mondiale, Benjamin ha fatto della parola la sua arma migliore, come si nota in alcune raccolte di saggi lunghi e brevi, trattati accademici, recensioni, frammenti e pronunciamenti diffusi privatamente, raccolti qua e là nella moderna letteratura, alcuni dei quali mai tradotti in inglese. Dei saggi sparsi raccolti ultimamente in opere (Cfr. Walter Benjamin, Marcus Bullock, Michael W. Jennings, 2004, I) certi contenuti iniziano nel 1913, quando Benjamin, come studente universitario della Germania imperiale, era il presidente di un gruppo giovanile radicale. Le vicende si trasportano al 1926, quando egli aveva già cominciato ad emergere con le sue esplorazioni nel mondo della cultura di massa, caratterizzandosi come "voce critica" della Repubblica di Weimar.

Caratterizzano il periodo le sue opere più importanti, tra cui le poesie di Friedrich Hölderlin, le affinità elettive di Goethe, il concetto di critica nel romanticismo tedesco, il compito del traduttore e *One Way Street*.

Come critico radicale della civiltà europea Benjamin si immerge nelle tenebre della civiltà e commenta le tradizioni umane della vecchia borghesia fino agli anni Trenta del secolo XX, stante l'inizio della sua attività che inizia a Berlino intorno al 1900, quando compare in inglese il racconto profondo della sua fanciullezza privilegiata, con le sorprendenti intuizioni sui rapporti tra tecnologia ed estetica professati nel lavoro sulla riproducibilità dell'opera d'arte fino alle raccolte di lettere di illustri personaggi tedeschi, come a d esempio quelle contenute in una raccolta che era volta a preservare l'umanità della tradizione dinanzi al fascismo. Una revisione moderna dei saggi di Benjamin contiene, inoltre, molti esempi di traduzione di opere 'di periodo' e anche di saggi che sono fondamentali per la riscrittura della storia del modernismo e della modernità, come ad esempio *The Storyteller* e *Parigi, la capitale del XIX secolo*, così come un diario del 1938 e studi su Bertolt Brecht, Franz Kafka ed Eduard Fuchs (Cfr. Walter Benjamin, Marcus Bullock, Michael W. Jennings, 2004, I, III). Va considerata, inoltre, una cronologia narrativa che descrive la vita di Benjamin nei quattro anni strazianti del suo esilio in Francia e in Danimarca. Così. Egli diviene convincente e penetrante quando medita su indovinelli o libri per bambini o come quando si occupa di questioni di peso come la filosofia del linguaggio, la logica simbolica e l'epistemologia. In questi frangenti, si incontra il Benjamin idealista, il sobrio moralista, il teorico politico, lo sperimentalista, il traduttore e, soprattutto, il re virtuale delle critiche, con la sua esposizione magistrale dei problemi fondamentali dell'estetica per un ritorno all'estetica. Di fatto, le sentenze di Benjamin ci provocano di ritornare ancora ai tempi in cui la critica d'arte poteva ritenersi ispirata, anche se egli è a volte feroce e tenero, malinconico ed eccitato. Ma egli appare al tempo stesso classicamente radicato, anche arcaico, nelle sue note esplorazioni della psiche umana e del mondo delle cose e, in ultimo, sorprendentemente progressivo nel suo

atteggiamento verso la società e ciò che gli piaceva chiamare “gli organi del collettivo”, cioè le architetture, le mode e le insegne della/modernità. In tutto ciò, egli mostra una urgenza lungimirante, giudicando il presente sulla base di possibili esiti del futuro. Egli è anche dotato di un acuto senso dell’umorismo e appare, a volte, misterioso, anche se coerente e abitante di “un altro pianeta”.

L’intervento degli scritti di Benjamin sulla trasformazione dei discorsi teorici iniziata negli anni Settanta del ’900 è ancora molto vicino a noi. Ma è spesso sottovalutato che le analisi di Benjamin sono state indirizzate a condizioni molto diverse da quelle che affrontiamo oggi. Allo stesso tempo, il suo senso della storia ha postulato congiunzioni nascoste tra il presente e il passato, congiunzioni che essi stessi determinano quando ci si pone di fronte al discorso principale. Il saggio *L’opera d’arte nell’epoca della sua riproducibilità tecnica* riporta la scrittura del 1935, subito dopo la partecipazione dell’autore come uditore al primo Congresso internazionale degli scrittori, organizzato a Parigi per proporre culturalmente una opposizione al fascismo. Nel 1936 il saggio compare, nella traduzione francese di Pierre Klossowski, sulla rivista “*Zeitschrift für Sozialforschung*”, che in quel preciso momento stampava a Parigi, sotto la direzione di Adorno, Horkheimer e Marcuse. Benjamin descrive il suo saggio come un contributo alla teoria materialistica dell’arte, laddove egli poteva esercitare la sua prima adesione al marxismo rafforzando i suoi stessi legami con Adorno e Bertolt Brecht, i quali rappresentano una chiave di lettura dello sforzo dell’autore di fare fronte alla diffusione di nuove tecniche di riproduzione con il porsi in linea con le proprie convinzioni politiche e sociali. Nel suo saggio l’autore tratta dell’innovazione delle tecniche di riproduzione che si riversa sul rapporto tra l’arte e le masse, almeno dal punto di vista di ciò che interessa a noi evidenziare. Infatti, uno dei nodi problematici dell’opera è proprio il rapporto tra la formulazione artistica e la portata della fotografia o del cinema sulla partecipazione all’opera d’arte nella società della tecnica. Il mezzo cinematografico e la fotografia, come tecniche di riproduzione, dissolvono l’*hic et nunc* dell’opera d’arte e quella esistenza unica e irripetibile

che la contraddistingue, laddove la trasmissione dell'eredità culturale esula dai valori di unicità e autorità dell'opera d'arte nella nozione di "Aura", la quale volgerebbe al declino nonostante l'avvicinamento delle tecniche alle cose e alle opere.

Le tecniche moderne ridisegnano il rapporto tra l'arte e le masse, come succede nel cinema, proponendo una nuova funzione collettiva nella quale la critica si rapporta alla definizione dell'immagine. Nel cinema, sarebbe presente una parte residuale di aura, soprattutto nella trasformazione della figura dell'attore in divo, stante tutto l'interesse della industria cinematografica a catturare la partecipazione delle masse. Ritornano in mente le parole di *Minima moralia* di Adorno, per cui: "Chi vuol apprendere la verità sulla vita immediata, deve scrutare la sua forma alienata, le potenze oggettive che determinano l'esistenza individuale fin negli anditi più riposti. Parlare immediatamente dell'immediato significa fare come quei romanzieri che adornano le loro marionette, quasi con vezzi a buon mercato, con le pallide imitazioni della passione di un tempo, e fanno agire personaggi che non sono – ormai – che pezzi di un macchinario come se fossero ancora in grado di agire come soggetti, e come se dal loro agire dipendesse ancor qualcosa. Lo sguardo aperto sulla vita è trapassato nell'ideologia, che nasconde il fatto che non c'è più vita alcuna" (Theodor W. Adorno, 1974, p. 3). Sta di fatto che Benjamin rileva nel cinema un potenziale rivoluzionario, nel senso che quest'ultimo si fa garante di una forma di politicizzazione dell'arte, la quale viene a controbattere le imposizioni volute dal fascismo nel suo tentativo, invece, di estetizzare la politica e la guerra. Il cinema potrebbe fornire delle forme espressive, svelando le ambiguità della comunicazione di regime, le stesse che saranno oggetto di interpretazione da parte di Adorno e Horkheimer nel loro rapporto con l'industria culturale americana.

Scrivendo di Benjamin, Adorno sottolinea i limiti nei quali il pensiero borghese possa risultare il prodotto della coerenza e del rigore, tradendo i suoi assunti di universalità e di necessità che si esprimono sulla costituzione della società e che rispecchiano lo sviluppo storico. "Se Benjamin ebbe a dire che la storia è stata scritta finora dal punto

di vista del vincitore e deve essere scritta da quello dei vinti, occorre aggiungere che la conoscenza deve bensì rappresentare la logica infausta della successione di vittoria e disfatta, ma deve rivolgersi – nello stesso tempo – a ciò che non è entrato in questa dinamica, a ciò che è rimasto per via: ai prodotti di scarto e ai punti ciechi che sono sfuggiti alla dialettica” (Theodor W. Adorno, 1974, p. 146). L’assenza di un vincitore caratterizza la versione moderna della società del consumo, la quale libera delle sfere di interesse che riguardano l’arte da vicino e l’espressione dell’arte nei vari modi in cui l’individuo è chiamato a caratterizzarla. La caratteristica del divenire artistico ed estetico di Benjamin ricalca l’epoca oltre modo oscura che incombe sul critico e scrittore tedesco, come starebbe a dimostrare una ripresa di interessi che Hannah Arendt ha saputo rendere pubblici al cospetto di Benjamin, e che appaiono oggi in versione moderna in un libro di *Illuminations*, nel quale si mostra che Walter Benjamin era un’icona di critica, rinomata per la sua intuizione sull’arte, la letteratura e la filosofia. Questa opera ripristina nel tempo più moderno le opinioni che l’autore nutriva per Franz Kafka, per il quale esiste una certa affinità e visione di intenti; inoltre, compaiono i suoi studi su Charles Pierre Baudelaire e Valentin Louis Georges Eugène Marcel Proust e i suoi saggi su Nikolaj Semënovič Leskov e sul teatro epico di Bertolt Brecht nonché discussioni sulla traduzione come modalità letteraria e le sue tesi sulla filosofia della storia (Cfr. Walter Benjamin, 2019).

È una affermazione carica di significato il fatto che la trattazione di Benjamin dell’arte e dell’estetica possa risultare carica della realtà sociale, così e come nelle opere di Leskov e di altri esponenti della letteratura europea ‘di periodo’. Del resto, alcune considerazioni rimandano a testi molto variegati che vedono la partecipazione di molti autori che inneggiano ai temi della Scuola di Francoforte (Cfr. AAVV, 1977, 1996, 22-4). In effetti l’approccio dello scrittore tedesco è devoluto all’impostazione materialistica e dialettica alla storia dell’arte, così e come indicato nell’*opera magnum* del 1936 che, come detto, presenta delle tesi attorno allo sviluppo artistico nelle condizioni della produzione. In sostanza Benjamin lega il discorso delle tecniche artistiche, la creazione e la riproduzione e trasmissione

di opere in rapporto all'incremento di "potere d'azione sulle cose", segnalando l'arrivo di nuovi mezzi di comunicazione che avrebbero consentito la diffusione a larghi strati di popolazione dell'arte e del nuovo sistema di produzione, così da scatenare un flusso di immagini visive o di sensazioni uditive con gesti semplificati, in una società caratterizzata dalla possibilità di recapitare l'opera d'arte a domicilio. L'aumentato potere di riproduzione e diffusione di opere d'arte conferma una sorta di resa estetica potenziata, pensando l'opera d'arte come distaccata dall'*hic et nunc* della sua collocazione materiale e/o della esecuzione. A riguardo, Benjamin affronta nella parte iniziale sempre del saggio del 1936, un breve saggio di Paul Valéry, *La conquete de l'ubiquité*, pubblicato nel 1931. Inoltre, Benjamin propone, in una fase più avanzata del suo lavoro, la realizzazione della dimensione ubiqua dell'arte moderna, aperta dal cinema e dalla fotografia, come detto, mezzi dei quali sarà possibile apprezzare la devozione dell'immagine, fino all'allargamento della platea dei fruitori, in opposizione all'uso strategico dei mezzi di comunicazione imposto dai regimi totalitari. Di qui la serrata critica all'uso ambiguo dei nuovi mezzi, pilotati dalla propaganda e dal regime. Benjamin mostra tutto l'interesse nei confronti dei movimenti artistici che negli anni Venti e Trenta del XX secolo hanno condotto una riflessione sull'arte a fini politici, dichiarando il proprio interesse per una estetizzazione della politica che, stante le dovute trasformazioni culturali, sarebbe dovuta sfociare in un processo di politicizzazione dell'arte, a cominciare dal potenziale rivoluzionario e democratico del cinema. Importante è la sua visione di alcuni movimenti ai quali dedicherà degli studi, come ad esempio quelli sul costruttivismo, neoplasticismo e surrealismo – 1929 (Cfr. Walter Benjamin, 2009). È comunque fuori discussione il fatto per cui con la nuova tendenza alla riproduzione aumenti la possibilità di avvicinare oggetti e cose, ravvicinando l'immagine, in modo da mostrare l'essenza dell'aura, il qual fine sarà quello di sminuire la distanza tra lontananza, irripetibilità e durata che doveva caratterizzare il rapporto con l'arte e che si mostrerebbe completamente modificato in una fruizione dell'arte che si basa sull'osservazione fugace e ripetibile di varie riproduzioni,

fino all'infinito. Di fatto, la fine dell'aura mostrerebbe il tentativo di indicare le potenzialità nascoste della/nella riproducibilità.

Così, il famoso lavoro di Benjamin sull'opera d'arte espone i suoi pensieri più audaci, soprattutto in merito alla cultura in generale, ai media in particolare, nella loro forma più realizzata, pur mantenendo un vantaggio che si ottiene per impressione su tutti quelli che lo leggono. In questo saggio le arti visive dell'età della macchina compaiono nella letteratura e nella teoria e poi di nuovo nelle immagini, nei gesti e nel pensiero. Tale composizione, tuttavia, è soltanto l'inizio, rispetto a molti altri scritti del critico tedesco alcuni dei quali sono stati riuniti molto tardi da redattori affascinati dalla filosofia dello scrittore e dalle sue anticipazioni mass-mediologiche, le quali hanno annunciato quelle di Marshall McLuhan prodotte nel corso della seconda metà del XX secolo. Anche i riferimenti alle versioni differenti dei saggi di Benjamin, tengono traccia, in una versione moderna, delle osservazioni sui media e su come queste vengono rivelate negli scritti sulla produzione e la ricezione dell'arte: su pellicola, radio e fotografia; e anche rendono conto delle trasformazioni moderne della letteratura e della pittura, in modo che nel contesto del suo appassionato impegno con le questioni di estetica, il campo di applicazione della teoria dei media di Benjamin può essere pienamente apprezzato e rivalutato al cospetto della modernità (Cfr. Walter Benjamin, Michael W. Jennings, Brigid Doherty, Thomas Y. Levin, 2008).

Il ritorno estremo dell'estetica mostrato nell'opera del 1936 si determina nel momento in cui Benjamin ha visto il suo compito come preparazione per una nuova modalità di ricezione da parte della collettività pubblica, un compito che ha messo in discussione i principi basilari della teoria delle classi marxista. L'obiettivo del saggio è anche quello di mappare una identificazione con la prassi capace di dissipare l'incantesimo della mitologia più antica, quello che l'autore definiva sulle basi dell'ideologia del XIX secolo, laddove Benjamin sviluppa una difesa delle arti di riproduzione, mentre allo stesso tempo si prende cura di distinguere le tendenze alla degenerazione fascista motivate dalle arti emergenti della/nella riproduzione stessa. Nell'argomento di Benjamin la nuova collettività sarebbe capace di

partecipare alle tecnologie emergenti dei media per il proprio vantaggio, piuttosto che nel senso fascista, facendo emergere una nuova forma di coscienza collettiva e anche prospettive di studio epistemologiche che rendano conto delle convergenze esprimibili dalla percezione ed esperienza (*Wahrnehmung, Erfahrung*) trasformate dalla tecnologia in modo da rendere possibile la percezione come rispondente a ciò che veniva tradizionalmente vissuto attraverso le opere d'arte. L'obiettivo del saggio è inoltre quello di sottoscrivere un processo rivoluzionario mostrando una nuova coscienza di fronte ai fenomeni e accadimenti dell'arte. È ovvio che i termini di riferimento ad una futura collettività, le cui capacità sensoriali sarebbero quelle modellate dalle nuove tecnologie, concludono il processo nel quale si mostra che la massa è una sorta di matrice da cui la posizione tradizionale (*alles gewohnte Verhalten*) esprime la sua forma interna e conferma una storia della percezione che è utile a fornire, in ultimo, l'immagine positiva di un pubblico allargato e capace di rispondere al nuovo con uno spirito critico che differisce da quello negativo delle/nelle masse e che svela, comunque, l'estetica e la perversione della politica operata dal fascismo. In tal modo, Benjamin progetta una collettività che è responsabile e che rende conto della trasmissione della nuova arte, sfidando la morale pedagogica e le premesse dell'estetica tradizionale. L'esperienza collettiva e la trasformazione dell'azione tecnologica interagiscono a stabilire la sua base aurea, il cui errore, come la morte nell'arte, è il non così tanto eliminato come qualcosa di drasticamente temporalizzato.

Traduzioni più moderne lasciano lo spazio alla pubblicazione di testi che esprimono la natura dell'indagine condotta sull'estetica e anche una riflessione sulle idee fondamentali di Marx e Freud nonché sugli scritti chiave di Fanon e Foucault, rappresentando le idee più influenti nel pensiero critico moderno e nell'interpretazione contemporanea della letteratura e della cultura, partendo proprio da Benjamin per dirigersi alle letture e ai dibattiti in corso e controverse di discussione critica, lettura, scrittura e interpretazione (Cfr. Robert Dale Parker, 2012). Anche la dialettica negativa gode di apprezzabili controversie che si riversano sul pensiero moderno (Cfr.

Kevin M. Clark, 1982, pp. 269-305). La letteratura sulla teoria critica copre, inoltre, una certa varietà di scuole teoriche – dalla nuova critica, allo strutturalismo e alla decostruzione del femminismo in rapporto alle teorie della psicoanalisi, agli studi postcoloniali e razziali – intrecciando le connessioni esistenti per mostrare come questi diversi movimenti rispondono e si costruiscono l'un l'altro. (Cfr. Jessica Benjamin, 1988; Nancy J. Chodorow, 1989; Nina Power, 2009, 2013 pp. 73-79). Essa mostra inoltre l'esame di categorie e idee ampiamente usati che si basano su approcci consolidati come il nuovo storicismo, il postmodernismo, la psicoanalisi, il marxismo e la narrazione, nonché molte nuove teorie critiche degli ultimi vent'anni come la teoria della rete, studi globali, la teoria della razza critica e realismo speculativo. Questi approcci spiegano i concetti chiave nel cuore di una vasta gamma di influenti teorici che esprimono anche le voci che vanno da definizioni concise a saggi esplicativi più lunghi e includono termini esaminati da autori come Walter Benjamin come l'estetica, il desiderio, il dissenso, l'egemonia e la democrazia, l'ideologia, il capitalismo e la performatività (Cfr. Dino Franco Felluga, 2015). Le selezioni sulla teoria critica che ripartono da autori come Benjamin per districarsi tra alcuni dei più importanti scritti della Scuola di Francoforte e dei suoi critici offre al lettore moderno una solida base nella teoria critica. Selezioni sostanziali sono state scelte tra le opere di Walter Benjamin, Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse e Jürgen Habermas, nonché noti critici femministi e post-strutturalisti, Michel Foucault, Jean-Françoise Lyotard, Nancy Fraser e Seyla la Benhabib (Cfr. David Ingram, 1998, 1992). Peraltro studi moderni rovesciano la tendenza verso collezioni più grandi e ingombranti senza sacrificare la copertura e le selezioni necessarie per un corso di teoria responsabile: le selezioni dei saggi sulla teoria critica sono scelte attentamente, focalizzate ad arte e riflettono lo scopo della teoria contemporanea, laddove si tende anche a fornire una lettura consapevole delle molte difficoltà di assemblare saggi, come quelli scritti da Walter Benjamin in modo assolutamente frammentario e raggrupparli in un periodo delimitato, fornendo così un ammontare di pensieri nelle scelte che l'autore

ha fatto, sia per quanto riguarda le sue selezioni che la sua organizzazione dei testi (Cfr. Robert Dale Parker, 2012).

Lo spirito collaborativo pubblico che rende gli scritti di Benjamin elargibili presso una collettività, mostra l'apertura della teoria critica in un momento particolare di sviluppi i quali segnano la parabola artistica e produttiva degli esponenti della Scuola, con intenzioni maggiori di allargamento a sedi meno isolate della/nella vita pubblica e civile. A riguardo vanno prese in considerazione alcune premesse che indicano lo svolgimento della vita pubblica attorno a possibili elementi di discordia e intorno a forze istigatrici che minano la vivibilità del gruppo e anche di spazi destinati alla vita pubblica. Vengono in mente, per altri versi, le caratterizzazioni sollevate nel testo del 1968 *Die Unwirtlichkeit unserer Städte. Anstiftung zum Unfrieden* di Alexander Mitscherlich, dove si affronta il problema di definire ciò che desta parecchio interesse, stima e desiderio in una pluralità di individui che sanno riconoscere oggetti che si ritengono dotati di una forza assolutamente magica. La vita pubblica, in questo caso, diventa, come l'arte, lo specchio di una civiltà disordinata e destinata a subire l'accusa di una società migliore, di una organizzazione più moderna di cose e di individui costretti alla convivenza forzata di situazioni dagli effetti mortali. La situazione dell'arte nel collettivo viene ad essere ribaltata nella vita associata della città insospitale. Quest'ultima appare come il preludio alla società di massa che, da una angolatura diversa dalle consuete analisi della massificazione, svela dei risvolti a dir poco paradossali e dotati di un certo significato. Vale la pena riportare alcune considerazioni che lo psicologo Mitscherlich trae dall'esperienza comune.

Si legge nel testo. "(...) l'individuo potrà preservare la sua identità solo se sono rafforzate le possibilità di coltivare costanti rapporti con gli altri. Ciò esige la nostra natura. Nella realtà urbana che noi creiamo, non si tiene conto proprio di questa esigenza. L'impoverimento di relazioni durevoli per un numero grandissimo di abitanti delle città ha per necessaria conseguenza l'appiattimento e l'impoverimento delle loro capacità di partecipazione in generale e per questo un depauperarsi dell' "esperienza di vita". Non si pensi che con questa

asserzione si voglia svalutare il presente in favore di questo o quel passato, vi si veda piuttosto una nozione antropologica: l'affinarsi della percezione di sé è una parte del raffinarsi delle relazioni fra gli uomini. Sebbene dalla crescente quantità di uomini non derivi affatto che l'intimità dei contatti debba per forza andar perduta, questa conseguenza si è per altro verificata per la sprovvedutezza psicologica e la brama di profitto, che li rende ciechi al bisogno sociale, di tutti coloro che partecipano all'edilizia. Un esempio della tendenza aggressiva socialmente attenuata (...) Il reticolo, in base al quale ancor oggi si attua l'espansione dei quartieri e la fondazione di quelli nuovi, è determinato esclusivamente dal rendimento (...) Ma i bisogni umani fondamentali non si lasciano modificare con la facilità con cui riesce di mandare avanti le analisi tecniche e fabbricare prodotti nuovi. Nessuno sa ancora che cosa significhi vivere tutta la vita al diciassettesimo o al quarantesimo piano e non aver vissuto al piano terra. È come se speranze e attese che ci siamo portati dentro per così dire dalla "preistoria", prima che irrompessero le grandi ondate della produzione, stessero tristemente arrancando dietro la storia e in numero molto maggiore che non confessiamo a noi stessi. Senza parola, senza avere cioè la forza dell'espressione colta, l'abitante dei quartieri satelliti vive in un ambiente i cui segnali e la cui costruzione ben poco ancora hanno da spartire con l'esperienza del mondo in cui sinora la realtà si è data a conoscere l'uomo. Mai in precedenza nella storia si è avuta una distruzione così incosciente, e per ora niente affatto conclusa, delle tradizioni, dovunque vi si è stati spinti dalle esigenze dello sviluppo *tecnico*. Resta in proposito interamente impregiudicato quali tradizioni dobbiamo conservare ad ogni costo e di quali, invece, parimenti ad ogni costo, dobbiamo sbarazzarci. Naturalmente, si possono tirar su i bambini con latte omogeneizzato, pastorizzato, ridotto in polvere e poi di nuovo sciolto, senza che mai vedano una mucca. La questione è soltanto se il mancato incontro con gli animali sia un fatto privo di conseguenze, del tutto trascurabile. Se questa inquietante situazione si dovrebbe mediare, ma non vi si medita, piuttosto si tende a negarla; a negare che si tratti di una (scomoda) situazione storica e non di un ovvio *fondamento* della nostra

vita. Ogni fascino emana dall'agire, dall'inquieto attivismo; il riflettere, l'esitare sono talmente sospetti, che già da questa sola reazione si potrebbe inferire quanto precario e nevrotico sia lo stato interiore dei diversi gruppi di abitanti delle città (...) L'argomento secondo cui l'abitante delle città moderne non desidera contatti con le famiglie e in genere con i concittadini che lo circondano, mentre la sua cerchia d'amici e conoscenti è ampiamente sparsa per la città, è ben atto a frustrare ogni esperimento di pianificazione urbanistica che intenda contrastare tale dissociazione. Metterebbe però conto di esaminare in modo sistematico se per avventura l'abitante delle città, oltre alle amicizie annodate nel corso della vita, non sarebbe disposto anche a contatti amichevoli con i vicini di casa – per esempio nel senso di un attivo aiuto reciproco – se questo fosse l'uso sociale; se si sapesse in che modo siano da stabilire simili conoscenze, senza dover temere di essere importunati. Non essendoci più per questa situazione “regole di convivenza”, quali erano usuali nei quartieri borghesi sino alla prima guerra mondiale e ancora sono in uso in America – ad esempio ci si rendeva visita all'arrivo del nuovo vicino – si è qui venuto delineando un comportamento sociale d'ostilità, pressoché paranoico: si mantengono le distanze, non si consente alcuno sguardo nel proprio territorio. S'insinua in questo comportamento – in condizioni che esigerebbero una presa di contatto con i vicini – un caricaturale contegno alto-borghese, il giocare al mantenere le distanze sociali, ciò che deve segnalare il proprio prestigio. La villa dentro il parco, dietro cancelli in ferro battuto, si prestava a questo; la porta ermeticamente sprangata sul pianerottolo ne è la caricatura. Il signor consigliere commerciale si poteva procurare questo isolamento, perché aveva due, tre e più servitori, quanto bastava in ogni caso per le situazioni d'ogni giorno e per le più svariate che si potessero presentare eccezionalmente. Tutte queste opportunità sono ormai da tempo passate, ma il modello di comportamento, sciolto dall'originaria situazione sociale, ha continuato a conservarsi sino ad oggi nella sua vuota forma (...). Né nei “blocchi” d'abitazioni ci si avvicina tutto sommato di più; solo che aumentano le sofferenze a carico dei sensi, soprattutto dell'udito. Di qui tutto uno stato di

irritazione in cui la colpa di tutti i possibili malumori è attribuita al cattivo vicino, quantunque abbiano tutt'altre cause. Ciò non si potrà mai evitare; pure non si dovrebbe appesantire artificialmente l'atmosfera del sovraffollamento. La reazione antisociale, osservabile indipendentemente dal livello di reddito, è diventata una possente controforza che ostacola la pianificazione del buon vicinato. Occorre perciò esaminare se questa tendenza ad evitare i contatti, peculiare di tanti abitanti delle città ormai, sia spiegabile per esempio come reazione alla vicinanza affliggente, monotona di così innumerevoli e anonime persone, o se si possano trovare altre motivazioni. Per ora ripetiamo la nostra interpretazione: la ripugnanza idiosincratICA per contatti troppo stretti nelle abitazioni non può essere considerata semplicemente una decisione volontaria. Al contrario, mette conto se per caso al cittadino della nostra epoca non sia offerta alcuna possibilità di estendere i suoi contatti affettivi” (Alexander Mitscherlich, 1970, pp. 42-43; 45 e 67-69).

Il malcelato umore delle affermazioni di Alexander Mitscherlich cela, come generalmente nell'esame dell'arte in Benjamin, qualcosa di falsificante nella cerimonia collettiva e nel contatto tra diversi individui che sperimentano la modernità al cospetto della tecnologia e nel declino della/nella civiltà precedente. Il tentativo di questi autori è quello di disegnare la costruzione di una società alternativa, al riparo dal trionfalismo collettivo e al cospetto della cangiante esperienza storica. L'alternativa sta dunque solo nel definire da chi e con quali mezzi e metodi e modelli essa deve venir costruita. L'alternativa sta cioè nel decidere se accettare una forma di vita futura costruita *fatalmente*, ma in realtà secondo le linee di tendenze odierne, sotto la pressione che esercitano su di essa le forze più diverse presenti nella società, forze cieche, sensibili solo al loro interesse diretto e immediato; oppure impegnarsi per una forma di vita futura costruita di nuovo collettivamente, con la collaborazione di tutti e sulla spinta di tutte le esigenze. Una scelta irrinunciabile. Freud ci ha dato l'immagine dell'uomo come di un essere in lotta incessante contro se stesso, continuamente dominato dalla necessità di soffocare i propri travolgenti impulsi interiori per vivere in una comunità civile, in una

collettività, continuamente travolto da vicissitudini che generano un conflitto tra le sue pretese di individuo e le esigenze della vita sociale; soprattutto questo autore, ripreso a più strati dai teorici di Francoforte, ci ha fatto capire che non solo l'individuo, ma nella struttura stessa della società, sopravvivono i residui della sua infanzia tutt'altro che innocente e tanto più lunga e tormentata quanto più complesso è il livello di civiltà. Peraltro, nello scritto *La guerra nasce dall'amore di sé*, Eric Fromm ha applicato all'interpretazione della vita dell'umanità la categoria psicoanalitica del narcisismo, cioè dell'amore di sé, di quella forza che spinge il soggetto ad investire il proprio io di ogni attenzione e cura e a procurargli ogni esperienza ed ogni oggetto che gli procuri soddisfazione.

Quest'ultima forza, che pure è in sé positiva, nel senso che è essa che determina i pensieri, le prese di posizione, le azioni umane, può assumere – sostiene Fromm – due forme: di narcisismo benigno e di narcisismo maligno. È narcisismo del primo tipo quello che viene vissuto attraverso una mediazione con la ragione e cioè alla luce di un intervento razionale che rende l'amore di sé socialmente compatibile o porta il soggetto a iscriversi in un gruppo con finalità realizzative superiori a quelle individuali. Nel secondo caso si invertono i termini della soddisfazione. Il narcisismo è come una terra d'esilio, laddove l'io cerca di trattenere l'affettività, e le mani si stagliano sul possesso, in quanto non c'è una finestra sull'altro. Esso sembra gridare: "Compra, godi e butta via"; il verbo narcisista è un consumo che consuma anche l'ambiente che viene abitato, laddove non c'è spazio per martiri o eroi, ma per la gratificazione istantanea e la felicità individuale. Vi è quindi una accentuazione assoluta della libertà individuale, che porta a giudicare gli altri e i valori circostanti secondo i propri desideri, un desiderio che si autoalimenta all'infinito; vi è anche un incremento della validità del presente, della velocità, della liquidità *ante litteram* e flessibilità (Cfr. Espen Hammer, 2008, pp. 1071-1093). Nasce quindi un nuovo soggetto: non il cittadino ma il consumatore. In tutto ciò, spicca anche l'interpretazione di Fromm del modello di società fondata sull'*avere*, la quale comporta una grande mutazione caratteriale dell'umanità repressa. Infatti,

sempre per Fromm, la struttura caratteriale dell'averè è sinonimo di *malattia*. Il decadimento dell'istinto collettivo di conservazione è imputabile all'atteggiamento dell'averè per molti motivi. Perché esso incentra l'esistenza sul potere. Riguardo alle cose incita l'avarizia, la cupidigia, la competizione, il desiderio di possedere e di contare più degli altri. Inoltre, nei confronti delle persone riducibili a masse eterogenee di individui, l'atteggiamento dell'averè spinge al sadismo. In quanto il proprio del sadismo, erotico e non erotico, è il bisogno di controllare gli altri, di dominarli, di possederli. Si crea dunque nell'epoca moderna una pressione selettiva che incoraggia la distruzione, e non la vita, l'egoismo e l'odio non l'altruismo e l'amore. In tal modo, l'istinto di conservazione è legato all'Eros, al superamento dell'io, all'identificazione con la specie. Il suo decadimento, come notano gli autori in questione, segna il trionfo dell'avidità, il disinteresse, empio, per le sorti di coloro che verranno: mentre a livello conscio l'umanità continua ad aggrapparsi alla speranza di un futuro migliore, essa tende a rimuovere l'evidenza del fatto per cui essa è divenuta schiava e adoratrice della distruzione.

La nascita della società di massa, se da un lato ha portato all'incremento la classe intermedia, dall'altro ha favorito la disgregazione urbana e l'ampliamento delle/nelle facoltà di intervento nella vita politica e sociale delle masse. Fanno testo, a riguardo, le considerazioni mosse dagli autori vicini alla Scuola nei dibattiti svoltisi negli anni '40 del secolo XX attorno ai temi dei rapporti tra lo Stato, il nazismo e le masse ((Cfr. Arkadij R.L., Gurland, Otto Kirchheimer, Herbert Marcuse, Friedrich Pollock, 1981; Martin Jay, 1979, pp. 235-241; Rolf Wiggershaus, 1992, pp. 324-330). Ciò ha anche influito sull'incremento della visibilità dell'utopia, laddove consentito da autori che muovono le loro critiche su studiosi come Habermas, Claus Offe, Douglas Kellner e Martin Jay, tra gli altri, i quali attingono alle informazioni storiche, teoriche e biografiche per valutare, ad esempio, la filosofia di Herbert Marcuse, dalla sua critica all'idealismo classico tedesco, attraverso la "rottura" con Heidegger (Cfr. Andrew Feenberg, 2005) al suo ruolo nella controcultura degli anni '60 e '70 del secolo XX (Cfr. Robert Pipping, Andrew Feenberg,

Charles P. Weibel, 1998) nonché nei rapporti intercorrenti tra autori (Cfr. Gertrude Steuernagel, 1979; Cfr. Fred C. Alford, 1985). In questo ambito, va detto, il concetto che è stato sottoposto, nel corso della seconda metà del secolo XX, alle maggiori trasformazioni è quello di “massa”. Esso ha infatti subito un’evoluzione che lo allontana sia dalle analisi della psicologia sociale di inizio secolo XX, che da quelle sulla “società di massa” che hanno caratterizzato la ricerca sociale nella seconda metà del ’900. Fanno testo molti degli studi sull’industria culturale, ai quali viene data importanza nel capitalismo maturo, con la definizione di Horkheimer e Adorno di “amministrazione dello svago”, che mira a fornire ai soggetti coinvolti una compensazione temporanea per i sacrifici cui si sottopongono alla fine dello svago, nel momento in cui ciò che attende il lavoratore è però sempre la medesima *routine* produttiva, la cui necessità è confermata nella morale nascosta, a parere dei teorici della Scuola, in ogni film hollywoodiano e in ogni programmazione radiofonica commerciale. In apparenza, l’industria culturale apre le porte della cultura alle masse: sotto questa apparenza, tuttavia, si nascondono un progetto di manipolazione e uno svuotamento della nozione stessa di cultura. Quanto alla manipolazione, essa è insita nella logica stessa della comunicazione di massa in cui si realizza l’industria della cultura: la comunicazione di massa è infatti una comunicazione in cui i messaggi sono unidirezionali, e la democraticità apparentemente connessa al fatto che gli stessi messaggi sono disponibili a ognuno è negata dal fatto che non è previsto che gli utenti siano anche emittenti. Come osservano proprio Horkheimer e Adorno, mettendo a confronto mezzi di comunicazione diversi: “il passaggio dal telefono alla radio ha distinto nettamente le parti. Quello liberale, lasciava, ancora all’utente la parte di soggetto. Questa, democratica, rende tutti del pari ascoltatori, per consegnarli autoritariamente ai programmi tutti uguali delle varie stazioni” (Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, 1947, pag 131).

La comunicazione di massa corrisponde così direttamente alla produzione di massa: i prodotti vengono standardizzati e, come tutte le merci finiscono per somigliarsi l’una all’altra, così tutti i programmi

forniti dall'industria culturale tendono a uniformarsi. Ogni cosa ha una certa aria di somiglianza: film, radio e settimanali costituiscono un sistema. Ogni settore è armonizzato in sé e tutti i settori sono uniformati tra loro. Quello che tiene insieme questo sistema è la sua utilità funzionale che, se da una parte, serve a promuovere un adattamento generalizzato al sistema, dall'altro sostiene il mercato invitando ciascuno al consumo. La pubblicità, di cui i mass media diventano lo strumento privilegiato, è in questo senso il vero nucleo della comunicazione moderna, e l'insieme di tutti i messaggi si configura come un immane "invito all'acquisto". In questa direzione, alla nozione di "massa" si preferisce anche quella di "fenomeni di massa" ad indicare la transitorietà dei fenomeni stessi e la possibilità per gli individui di esserne parte limitatamente ad un aspetto della loro personalità. La 'massa', affermava Georg Simmel viene formata per il fatto che molti individui uniscono certe parti o frazioni delle loro personalità, impulsi unilaterali, interessi, forze – mentre ciò che ciascuna personalità è come tale, resta al di là di questo piano di livellamento e non si inquadra nella 'massa'. Ciò può essere espresso, in altri termini, e seguendo alcune delle definizioni degli stessi teorici della Scuola, affermando che gli individui riuniti in massa agiscono avendo interiorizzato solo in parte che lo stesso identico legame sociale viene avvertito come qualcosa di esterno ad essi, come il frutto di una imposizione priva di ogni partecipazione interiore. Essi restano così sostanzialmente scoperti e indifesi nei confronti di forze esterne in grado di influenzare il loro agire, e di esercitare nei loro confronti ogni forma di dominio, non essendo in grado di opporsi ad esse con tutta la forza della loro personalità, ma con frammenti di essa. L'agire di massa presenta pertanto un difetto nel processo di formazione del consenso sociale, che si ripercuote sulla saldezza delle istituzioni sociali che su di esso si fondano.

I legami che si stabiliscono attraverso i fenomeni di massa sono il risultato di una sollecitazione emotiva superficiale. Diversamente da alcune ipotesi avanzate dalla analisi sulla società di massa, possiamo comprendere la nascita e lo sviluppo di piccole e grandi differenze di opinione: le coscienze quindi non sono massificate, ma trascinate

in un processo di differenziazione allargata, in un bricolage intellettuale, come è stato definito. I fenomeni di massa si oppongono così all'agire di consenso, come notano i teorici francofortesi all'unisono, nel senso di ammettere che: ciò che nella massa sembra assumere le sembianze del consenso, quale *idem sentire* comunitario, è in realtà un contagio collettivo, labile, non interiorizzato che non condurrebbe gli individui a condividere alcunché. Da questo versante, la massa non produce cultura, in quanto annulla, per definizione, ogni relazione fra gli individui fondata sulla condivisione di un patrimonio comune di norme e valori. Ciò spiega l'interesse per l'idea di uno svuotamento della nozione stessa di cosa sia la "cultura". Innanzitutto, ciò starebbe a significare che i prodotti culturali tendono a non essere più il luogo privilegiato dell'elaborazione del senso della/nella esperienza umana e il veicolo di aspirazioni ideali capaci di trascendere l'ordine dato, bensì meri strumenti di promozione dell'adattamento all'ordine sociale esistente. In particolare, questo è un tema che ricorre spesso in tutte le opere di Adorno e che è sviluppato ampiamente da Lowenthal negli studi di sociologia della letteratura. Ma, più in profondità, ciò che è in gioco è una mercificazione della cultura stessa, per cui come notano Horkheimer e Adorno, tutto acquista valore solo in quanto si può scambiare e, non in quanto è di per sé qualcosa (Cfr. Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, 1947, pag 170). Tale processo fa parlare Adorno di una riduzione delle opere d'arte a "feticci" e di una trasformazione della cultura in "semicultura", vale a dire una cultura degradata a patrimonio di informazioni slegate, buone da mettere in mostra per acquistare prestigio, ma inutilizzabili per elaborar l'esperienza, laddove Adorno e più di lui Walter Benjamin, potevano parlare addirittura di "fine dell'esperienza".

Vengono alla mente le parole profonde di Adorno in *Minima Moralia*: "L'utopia del qualitativo si rifugia, sotto il capitalismo, nel carattere di feticcio: in ciò che, per la sua unicità e differenza, non entra nel dominante rapporto di scambio. Ma questa promessa di felicità insita nel lusso presuppone a sua volta il privilegio, l'ineguaglianza economica, cioè la società fondata sulla fungibilità universale.

Così il qualitativo diventa un caso speciale della quantificazione, il non fungibile, il lusso *comfort* e, da ultimo, *gadget* senza senso. In questo circolo il principio del lusso perirebbe anche senza la tendenza livellatrice della società di massa, che suscita l'indignazione sentimentale dei reazionari. L'intima costituzione del lusso non è indifferente a ciò che accade all'inutile quando è incorporato nel regno dell'utilità (...)" (Theodor W. Adorno, 1974, p. 110). In questo panorama, il consenso si potrebbe anche identificare con l'opinione pubblica, così come prodotta attraverso i mezzi di comunicazione di massa. Tale uniformità di intenti è pertanto raggiunta attraverso l'eliminazione di tutti quegli elementi che avrebbero potuto essere d'ostacolo, in quanto direttamente riconducibili alla varietà individuale. Le stesse informazioni in possesso dei soggetti, sarebbero il frutto di una mediazione, che risponde ai meccanismi che regolano il funzionamento dei mezzi di comunicazione di massa. Il consenso mediato è pertanto indicativo di una realtà all'interno della quale il legame sociale passa attraverso i media ideologici (globalizzazione *ante litteram* e multiculturalismo) o meramente strumentali (TV, stampa, reti etc.) che alterano lo svolgimento dei processi sociali, quale risultato dell'interazione tra individui o gruppi di individui. Si verrebbe quindi a determinare un netto divario tra l'esperienza quotidiana e la rappresentazione che di essa danno le istituzioni – media, politica, economia – nel tentativo di indirizzarne l'evoluzione e di controllarne i molteplici aspetti. Il consenso mediato, quindi, non si produrrebbe attorno a dei valori e ad una cultura di riferimento, ma a partire da stereotipi culturali diffusi dai mezzi di comunicazione, in quanto già sperimentati in tutta la loro efficacia comunicativa.

Come notano proprio i teorici della Scuola di Francoforte, riemerge così in tutta la sua attualità, il tema del rapporto tra consenso e ideologia, troppo in fretta liquidato come inadeguato alla comprensione dei meccanismi che regolano il vivere associato nelle società contemporanee, stante la preferenza di bandire infine l'analisi marxista della quotidianità e della storia. La fine delle ideologie politiche segnerebbe da un lato la fine del volontarismo politico, proprio nella concezione dell'uomo e della società elaborata dalla modernità

e, dall'altra parte, contraddistingue la capacità che le ideologie possano ridurre ad unità le molteplicità, per fondare il vivere associato. Le ideologie politiche lasciano il posto a nuove ideologie sociali – globalizzazione, comunicazione – in grado di ricostruire l'unità della società a partire dall'individuazione di uno spazio comunicativo comune, per quanto ideale e astratto, all'interno del quale andare a rappresentare la società che nella sua dimensione statica e dinamica al tempo stesso, cercando di coglierla nel momento stesso in cui essa si costituisce attraverso l'atto comunicativo. La progressiva astrazione dello spazio comunicativo favorisce la produzione di un consenso mediato, il quale tende a sovrapporsi ad altre tipologie di consenso quali il "consenso di conformità" di weberiana memoria che, seppure attraverso un percorso diverso, può prescindere dalla condivisione di norme e valori all'interno di uno spazio sociale comunitario. Dal canto suo, il pensiero ideologico, troverebbe, malgrado le apparenze, un terreno fertile in una sorta di cultura quale quella post-moderna, incentrata sul presente e troppo disincantata e frammentaria per elaborare nuove utopie, a volte inneggiate dagli stessi studiosi che le hanno sconfessate, come è il caso appunto della Scuola di Francoforte. Le società contemporanee finiscono così per elaborare nuovi schemi utopici, essendo figlie di un presente all'interno del quale i termini del rapporto tra realtà e utopia sono sostanzialmente invertiti: i timori per la realizzazione dell'utopia fanno sì che la realtà divenga essa stessa una utopia, desiderata e ricercata al pari delle utopie tradizionali.

In una società nella quale il fuggevole, il transitorio, il fortuito, il momentaneo, la vittoria dell'istante, la seduzione e l'esaltazione del nuovo, divengono i tratti caratteristici della realtà quotidiana, la moda riesce ad informare di sé ogni manifestazione della cultura. I ritmi di mutamento frenetici ai quali è sottoposto l'uomo contemporaneo rischierebbero infatti di comportare conseguenze insostenibili se ogni volta si traducessero in un sovvertimento completo di norme e valori di riferimento. Al contrario la moda riesce a coniugare tale esigenza di mutamento con la stabilità del vivere associato, colmando in questo modo – o dando l'illusione di colmare – il deficit

di partecipazione che caratterizza le istituzioni moderne. La moda diviene lo specchio di una realtà all'interno della quale l'unitarietà del reale, così come rappresentata dalla modernità, si smaterializza nella molteplicità delle singole unità che lo compongono. Immagini, suoni, forme, colori evocatori di atmosfere speso lontane nello spazio e nel tempo, si mescolano nelle mode contemporanee secondo meccanismi non logici, in un bricolage creativo all'interno del quale niente è più riconoscibile nella sua forma originaria, ma tutto è trasfigurato con l'ironia della "citazione". Ritorna qui la metafora del "barocco", con il suo gusto per l'artificio e la meraviglia, a reintrodurre la dimensione del ludico negli angusti schemi della quotidianità. Il risultato non risponde a criteri estetici, né tanto meno logici o funzionali, ma soltanto alla volontà di esternare le proprie emozioni. Nella cultura più moderna la contraddittorietà del reale, la sua eterogeneizzazione, il sincretismo che lo caratterizzano, divengono funzionali allo sviluppo culturale, individuando, al limite, essi stessi la nuova dimensione della cultura.

Si profila così, come già anticipato, la nascita di una nuova forma di legame sociale, scevra da implicazioni in termini di razionalità, fondata sulla immediatezza della facoltà di "provare insieme" e in grado di generare una sorta di etica dell'estetica che i teorici della Scuola di Francoforte avevano soltanto intravisto e analizzato. Il legame sociale non si stabilisce quindi sulla base di scelte razionali di appartenenza, ma a partire dall'emozione momentanea. Ciò che accomuna gli individui sono pertanto, delle motivazioni molto più sfuggenti, meno razionalmente ricercate, ma non per questo necessariamente destabilizzanti nei confronti dello stesso legame sociale. Al contrario, tale comunanza emotiva costituisce spesso il presupposto imprescindibile di ogni ulteriore scelta razionale, laddove si possono sperimentare sensazioni immediate e avalutative, cioè la percezione di un legame e di una comunanza non cosciente, e anche cognizioni della propria organizzazione e di quella altrui, in modo che soprattutto questa ultima difficilmente possa trovare un riscontro pratico e delle spinte emotive. Lo stesso sviluppo dei mezzi di comunicazione di massa può essere letto a partire dalla forte carica emozionale che

sarebbe in grado di generare all'interno di un ambiente immateriale di tipo comunitario. È significativo, da questo punto di vista, che la tecnologia non sia soltanto sinonimo di freddo tecnicismo, ma contribuisca alla formazione di un nuovo modo di stare insieme che, al contrario è portatore di una forte carica emotiva. Nello spazio indefinito individuato dalla comunicazione di massa, sia che si tratti da quello costituito dal pubblico, che da quello di una rete, una sorta di magia partecipativa unisce tra di loro gli individui, i quali avvertono le suggestioni estetiche della modernità nella formazione di un nuovo ambiente che rappresenta la realtà sociale. Quest'ultima, frammentaria e contraddittoria, ritrova così una unitarietà nella dimensione spettacolare dei mass media. La vita moderna nella sua totalità è a tal punto mediata dalle immagini che non possiamo trattenerci dal rispondere agli altri come se le loro azioni, e anche le nostre, venissero riprese e simultaneamente trasmesse davanti ad un pubblico invisibile o raccolte per essere sottoposte, in un secondo tempo, ad accurato esame. Lo spettacolo è nella cultura contemporanea una dimensione *reale* e onnipervasiva: spettacolo come rappresentazione fatta per un pubblico; come ricomposizione logica della realtà all'interno di uno spazio scenico; come luogo del guardare e dell'essere guardati, in grado di attivare una comunicazione tra parti che, a prescindere dai contenuti, si avvalga essenzialmente di strumenti propri di una conoscenza sensibile. Va detto anche che la rappresentazione della realtà che ne deriva è una sorta di negazione della drammaturgia del reale, nel senso che non si sente più il bisogno di agire, in quanto si è pienamente appagati dal surrogato di azione fornito dai mezzi di comunicazione di massa. Verrebbe meno il bisogno di agire al fine di costruire una società perfetta, perché questa è già realizzata dai media, producendo quella "disfunzione narcotizzante" di cui parlano i funzionalisti a metà del secolo XX. I soggetti di questa rappresentazione si muovono pertanto su una scena immaginaria, in una dimensione rarefatta, privati della loro fisicità e fondamentalmente impossibilitati ad interagire, più di quanto i teorici della Scuola avessero immaginato, non pensando alle invisibili "comunità virtuali" che rivoluzionano le relazioni e l'ordinamento sociale

tradizionale, essendo costituite in se stesse da componenti ludiche ed estetiche che caratterizzano i legami sociali *ex novo*.

Determinati processi hanno quindi incentivato una crescente omologazione, una progressiva perdita dell'autonomia individuale, l'atomizzazione, il conformismo e la facilità di manipolazione, complice l'uso massiccio della pubblicità e dei mezzi di comunicazione di massa. La massificazione dei comportamenti è avanzata ulteriormente nella seconda metà del XX secolo e la stessa crescita economica, con l'estendersi del mercato dei consumi di massa, hanno fatto sì che alle differenze economiche e sociali sia subentrata una graduale omogeneizzazione dei consumi, degli stili di vita e dei modelli culturali, delineando un nuovo tipo di società di massa: la società del consumo. Le principali dinamiche che si pongono alla base di una omologazione conseguente alle spinte esercitate sul mercato dei beni e dei servizi si pongono in connessione con la perdita di una identità di classe netta e rivendicata a livello tradizionale, e oltre con una eguaglianza che produce una illusione di democratizzazione, la nascita e lo sviluppo della società dei consumi, la creazione del mondo giovanile come nuovo soggetto sociale nonché la influente presenza dei mass media e delle nuove tecnologie tra cui, ultimamente, internet e i social network; tutte dinamiche che hanno portato alla condizione odierna e che hanno inevitabilmente influenzato anche il settore della produzione artistica e culturale. Chiaramente, questo nuovo modello di società non si è imposto solo grazie a meccanismi puramente economici figli della rivoluzione industriale e del boom economico, ma anche grazie all'emergere di una nuova mentalità, la stessa che appare nella trattazione dei limiti e dei pregi della industria culturale, come vedremo tra poco.

Infatti, per la vecchia mentalità contadina il "risparmio" era considerato un valore morale, mentre nella nuova società questo modello muta drasticamente. Nella seconda metà degli anni '50 del secolo scorso, i processi di intensa urbanizzazione, dati dall'emigrazione interna che porta sempre più persone ad agglomerarsi nei centri urbani più importanti, produce un meccanismo di rifiuto per la vecchia società tradizionale che si era abbandonata a un passaggio dalla

“morale della formica all'estetica della cicala”, agevolato a livello esponenziale dalla televisione. La possibilità di vedere in ogni momento lo stile di vita comodo ed opulento, rispetto ai canoni dell'epoca, che permette la vita in città con elettrodomestici, automobili, radio portatili e vestiti in serie, contribuisce a fare dei consumi agenti di socializzazione i quali consentono la vita urbanizzata nonché il sovvertimento della logica rivolta all'integrazione. Parallelamente, i nuovi mass media, con la loro forza prorompente, hanno anche accresciuto la capacità di manipolazione dell'opinione pubblica e dei comportamenti delle masse di individui e cittadini. Creando una illusione superficiale di eguaglianza, tale diffusione non impedisce veramente le divisioni in classe ma ne ostacola la presa di coscienza. Le classi “subalterne” continuano ad esistere ma rinunciano, o meglio dimenticano, la loro carica antagonista determinata storicamente ed accettano le regole del gioco imposte dai padroni dell'industria. Tutto ciò, come è noto, scatena un interesse da parte di molti studiosi e critici della società di massa, i quali trovano conferma nella contestazione giovanile del 1968, come abbiamo visto nel paragrafo precedente, e anche in analisi condotte con il trascorrere degli anni sulla “nuova sinistra” (Cfr. Paul Breines, 1970, John Bokina e Timothy Lukes, 1994; Richard Bernstein, 2013, pp. 59-71; Andrew Feenberg, 2018, pp. 271-298) e sulle costituzioni più radicali (Cfr. Christopher Holman, 2013) nonché moderne derivate da temi dell'attualità politica e sociale (Cfr. Charles Reitz, 2019).

Come già detto, negli anni '50 del XX secolo in America, e successivamente nel resto del mondo, con il boom economico e l'allungamento del periodo di scolarizzazione, soprattutto i giovani rimangono in una fase di formazione per più tempo e, contemporaneamente, acquisiscono un maggior potere sia sociale che economico. I teenager diventano i protagonisti di una nuova filosofia di vita, nel contempo ribelle e padrona della nuova società dei consumi. Le nuove generazioni si rivelano così le portatrici di una spinta rivoluzionaria che esplose alla fine degli anni '60 del '900 assumendo la forma di un vero e proprio movimento, il quale fa nascere una vera e propria cultura giovanile che darà poi luogo a subculture ben definite

e diverse tra loro, che esprimono linguaggi e tendenze giovanili e anche una grande frammentarietà e incertezza, in modo che queste ultime rappresentino la crisi della società contemporanea. Il 1968 è l'anno simbolo di questa rivolta generazionale che si autodefinisce, tra l'altro, come anticapitalistica e anticonsumistica, ma sortisce da questo versante un effetto paradossalmente opposto alle intenzioni originarie, per cui il mercato converte rapidamente la contestazione, determinando anche la trasformazione delle istanze critiche in stimoli per nuovi consumi. Emerge, per la prima volta, lo stretto intreccio tra protagonismo giovanile, elaborazione di una specifica identità generazionale e la sperimentazione di nuovi consumi, che sarà centrale anche in epoche molto più vicine alla nostra. Infatti, i processi di globalizzazione, ampliati e velocizzati dalla nascita delle nuove tecnologie, accentuano le dinamiche in oggetto, fornendo lo spunto per la designazione di una generale visione del futuro e dello sviluppo.

Ma riferiti alle indagini 'di periodo', potremo dire che nel capitalismo maturo, l'industria culturale corrisponde ad un "amministrazione dello svago", così e come la descrivono Horkheimer e Adorno nel 1947, la quale ha come obiettivo quello di fornire ai soggetti una sorta di compensazione temporanea per i sacrifici cui essi sono sottoposti, stante il fatto per cui alla fine dello svago, ciò che attende il lavoratore è la medesima *routine*, racchiusa nelle parodie del cinema hollywoodiano e nei programmi radiofonici commerciali. L'industria culturale apre quindi le porte alla cultura di massa, almeno in apparenza, nascondendo un progetto di manipolazione della cultura, insito nella natura della comunicazione allargata, laddove i messaggi prodotti sono però unidirezionali e la democraticità della comunicazione è seppellita dal fatto per cui le emittenti non consentono ai destinatari di esercitare una risposta. La società dei consumi e la sua industria seppelliscono i criteri di democraticità, favorendo la produzione di massa in modo che i prodotti vengono standardizzati e, come tutte le merci, vengono a somigliarsi l'uno con l'altro, così che i prodotti dell'industria culturale appaiono uniformi. I prodotti culturali tendono a livellarsi e a livellare le forme di coscienza critica che prima potevano essere esercitate a vantaggio di una rappresen-

tazione ideale della cultura, così e come esprimono molti lavori di Adorno e, in particolare, di Leo Lowenthal quando questi affronta il tema della sociologia della letteratura (1932-1936); ma più nel dettaglio, va detto che è in gioco la mercificazione della cultura stessa, per cui “quello che si potrebbe chiamare il valore d’uso nella ricezione dei beni culturali è sostituito dal valore di scambio (...) Tutto ha valore solo in quanto si può scambiare, non in quanto è di per sé qualcosa (Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, 1947, p. 170). Tale processo portava Adorno a definire le opere d’arte dei “feticci” e alla definizione della cultura come *semicultura*, cioè una forma di cultura degradata alla corrispondenza tra cose che si mostra per fare acquisire prestigio, dinanzi alla fine degli aspetti legati all’esperienza nella modernità, come già descritto da Walter Benjamin negli anni Trenta del XX secolo. A questo va aggiunto che, qualche autore vicino per intendimenti alla Scuola di Francoforte, ha saputo anche mostrare, soprattutto negli anni ’40 del secolo XX, il limite proprio della industria culturale, cioè ancora le *defaillances* del sistema cultura di massa basato sulla propaganda e sulla pubblicità intesi come prodotti moderni della/nella comunicazione (v. Paul Lazarsfeld).

Ma è a Herbert Marcuse che va attribuito il compito di analizzare l’ideologia della società industriale avanzata nei termini di una considerazione critica dell’ordine tecnologico che possa coinvolgere anche un coordinamento politico e intellettuale della società industriale, la quale produce uno sviluppo deprecabile di effetti che cedono al passaggio a ritroso della modernizzazione. Marcuse ha studiato filosofia a Berlino e Friburgo. A New York dal 1934 è stato membro della “New School of Social Research” e, durante la guerra, dell’“Office of Strategic Services”. Dal 1954 è stato professore di scienza politica alla Brandels University nel Massachusetts (USA) e uno dei collaboratori più stretti di Max Horkheimer. Peraltro il 1934 è un periodo fatidico per alcuni esponenti della Scuola. Infatti quell’anno segna il primo viaggio di Horkheimer negli Stati Uniti, quando Nicholas Murray Butler, rettore della Columbia University offre all’Istituto di associarsi all’università mettendo a disposizione uno dei suoi edifici al 429 della 117ma West Street. Marcuse

arriva a New York a luglio, Löwenthal in agosto, Pollock in settembre. Fromm era già stato negli Stati Uniti in occasione di un ciclo di Conferenze presso l'Istituto di psicanalisi dell'università di Chicago. Come è noto, soprattutto grazie all'opera di mediazione di John Maynard Keynes Adorno riesce intanto a iscriversi come *advanced student* al Merton College di Oxford (sempre nell'estate del 1934), continuando però a vivere a Berlino. Continua inoltre la serie di contatti epistolari tra Horkheimer e Adorno, riallacciati da Horkheimer stesso sempre nell'ottobre del 1934. Essi continueranno fino al trasferimento di Adorno a New York, che avverrà nel febbraio 1938. In sintesi, fra il '34 e il '35 del secolo XX prosegue il processo di collaborazione tra Horkheimer e Adorno iniziato negli anni '30.

Nei suoi scritti Marcuse si pone prevalentemente alla ricerca di quei temi filosofici, socio-psicologici e storici che possano avere efficacia nella costruzione di una teoria critica della società. In posizione critica nei confronti di Freud, egli nega la possibilità di chiarire psicologicamente i fenomeni sociali e politici e ritiene al contrario che sia necessario ricercare, al di sotto e oltre i fenomeni psicologici, la reale sostanza politica e sociologica. Questi problemi sono ripresi nell'opera tra tutte più famosa, anche se è sicuramente discutibile il fatto che essa sia la più originale: *L'uomo ad una dimensione*, che è pubblicata nel 1964. *L'uomo ad una dimensione* è l'uomo che non ha più la capacità critica, colui che risulta essere completamente assorbito dalle esigenze del potere economico e politico. Va da sé che nella misura in cui ogni cultura e ogni sviluppo della personalità sono connessi alla dimensione del superamento e del possibile, e sono basati su di essa, questa evoluzione-involuzione costituisce una notevole minaccia per l'avvenire della creazione culturale e della autentica libertà individuale che tende a sopprimere per rimpiazzarle con un autentico mostro, risultato della pianificazione sociale: l'uomo ben ricompensato, che vive in maniera confortevole, che conosce solo due forme di comportamento: l'esecuzione di decisioni prese da altri e il consumo: l'uomo ad una dimensione.

Tutto ciò non riguarda soltanto la "cultura di massa" ma si riversa sulla incapacità della cultura contemporanea di trascendere il

dato di fatto e di mostrarne i limiti, nello stesso momento in cui possono risultare utili delle critiche che vengono mosse verso la Scuola di Francoforte e che precisano che la teoria critica muoverebbe non tanto contro la società del capitalismo avanzato, quanto piuttosto contro l'industrializzazione di per se stessa, e del processo di sviluppo tecnologico che essa comporta. In realtà, ciò che la teoria critica della società pone sotto condanna non è la tecnologia in generale. Scrive Marcuse che: "I processi tecnologici di meccanizzazione e di unificazione potrebbero liberare l'energia di molti individui, facendola confluire in un regno ancora inesplorato di libertà al di là della necessità. La stessa struttura dell'esistenza umana ne sarebbe modificata; l'individuo verrebbe liberato dal lavoro di un mondo che gli impone bisogni e possibilità a lui estranei. L'individuo sarebbe libero di esercitare la sua autonomia in una vita che sarebbe ormai veramente sua. Se fosse possibile organizzare e dirigere l'apparato produttivo verso la soddisfazione dei bisogni vitali, il controllo di esso potrebbe benissimo venire accettato; tale controllo non sarebbe d'ostacolo all'autonomia individuale, ma la renderebbe possibile" (Herbert Marcuse, 1970, p. 22). La concezione della vita è esprimibile con le parole di Adorno: "Quella che un tempo i filosofi chiamavano vita si è ridotta alla sfera del privato, e poi del puro e semplice consumo, che non è più se non un'appendice del processo materiale della produzione, senza autonomia e senza sostanza propria (...) Ma il rapporto tra vita e produzione, che abbassa la prima, *nella realtà* ad una manifestazione effimera della seconda, è perfettamente assurdo. Mezzo e fini sono invertiti" (Theodor W. Adorno, 1974, p. 3). Nella società posta in essere dal modo di produzione capitalistico, il fine dell'esistenza diventa produrre: la vita si riduce alla mera erogazione di forza lavoro e, simmetricamente, al consumo dei beni prodotti, il cui fine è quello di permettere di continuare a produrre. La vita degli uomini, insomma, è una appendice della produzione, invece che essere il suo fine. Prendere atto di questo ribaltamento, riconoscendone la pervasività, ma conservando la capacità di criticarlo, è il nucleo della teoria critica della società proposta dalla Scuola di Francoforte.

Ovviamente, questo nucleo di idee ha ascendenze marxiane. Va detto che e, questo riguarda anche il pensiero di Marcuse, fino all'inizio degli anni Trenta del XX secolo, Marx viene letto dai membri dell'Istituto in una chiave relativamente non problematica. Il fulcro del discorso è la relazione tra lo sviluppo delle forze produttive e i rapporti sociali: si tratta quindi di rendere esplicite le possibilità rivoluzionarie che si aprono nella fase contemporanea del capitalismo. L'uso della tecnologia, da parte sua, per il dominio e non per la liberazione sembra tuttavia essere ormai universale, cioè non riguardare semplicemente il mondo neocapitalistico, ma anche il cosiddetto "capitalismo di Stato" che si identifica con una forma esasperata di socialismo. Ma le potenzialità liberatorie della/nella tecnologia rimangono irrealizzate, e di fatto, essa storicamente, si trasforma in dominio, una forma totalitaria di dominio che non lascia spazio per l'opposizione, nemmeno a quella esercitabile attraverso la cultura e, in modo che la stessa teoria critica possa giustificare ancora se stessa (Cfr. Vincent Geoghegan, 1981; Stephen Eric Bronner, 2002). Il problema che presto si pone è tuttavia quello per cui queste possibilità rimangano latenti, in relazione al fatto che nonostante i sommovimenti operai suscitati nei primi anni Venti del '900 dalla situazione postbellica e dall'esempio della rivoluzione sovietica, nei Paesi europei più sviluppati i conflitti sociali si attenuano, e la classe operaia sembra avere abdicato in sostanza la sua vocazione rivoluzionaria che il marxismo le attribuiva. Di fatto, la scoperta più intricante dell'uomo moderno e dell'intellettuale progressista è quella per cui ci si confronta con il fatto che la rivoluzione *non* avvenga come proposto dalla scienza marxista delle classi sociali in conflitto, laddove si tende anche a considerare che un rinnovamento della teoria, produce successivamente un allontanamento sempre più marcato nei confronti del marxismo stesso. Il soggetto della rivoluzione svanisce e, a partire dagli anni '30 del secolo appena trascorso, la fiducia dei membri dell'Istituto nella classe operaia scema di conseguenza. Del resto, per quanto dapprima il tema si sia affrontato con una certa reticenza, per mergere esplicitamente solo in un libro di Marcuse diversi anni più tardi (1957), l'esperienza del totalitarismo stalinista

rende sempre più difficile identificare la rivoluzione di cui parlava Marx con il comunismo realizzatosi nell'Unione Sovietica.

In sostanza, va detto che il ritorno all'estetica si estende oltre modo su molti rappresentanti del pensiero critico, come si evince da una indagine sull'estetica esaminata proprio dallo stesso Marcuse. Intendiamo nel senso di una possibile ricongiunzione con i temi-problemi affrontati nella modernità (Cfr. Timoty Lukes, 1985). Infatti, nella filosofia dialettica di Marcuse l'estetica occupa un posto di rilievo in quanto costituisce una dimensione che contiene in sé la possibilità di una liberazione verso cui l'individuo storico-determinato tende quotidianamente nella sua lotta per una vita più umana al di là del terrore e dell'oppressione. In questo senso la dimensione dell'estetica è una sicura dialettica storica che va al di là dell'arte ed investe tutto l'essere umano nella sua sensibilità totale (corporea e spirituale); ma in tale prospettiva di superamento recupera della stessa arte quei valori autentici da un lato di coscienza critica, per rendere più trasparente la complessità del reale e, dall'altro, di trascendenza in rapporto all'esistente con i suoi valori, le sue ideologie. Peraltro, la dimensione estetica è argomento dell'ultimo saggio fondamentale pubblicato da Marcuse. Sviluppando un concetto introdotto fin dai tempi di *Eros e civiltà* e ripreso in numerosi altri saggi, Marcuse definisce la forma di una teoria estetica marxista ed esplora quella dialettica in cui l'arte funziona come coscienza critica dell'individuo e della società. Egli coglie il fatto che un certo modo di sentire l'arte è la sola forma di espressione che può tenere e risollevarsi là dove filosofia, religione e politica tendono ad andare incontro ad un fallimento. In tal modo, l'autore tenderebbe a creare una nuova articolazione tra questi generi diversi, che offre l'ultimo spiraglio per una multidimensionalità critica in una società che tende sempre più all'unidimensionalità del principio della/nella realtà oggettiva (Cfr. Herbert Marcuse, 2002)

In tutti i casi, al cospetto dell'avvento degli scritti di Marcuse sulla scena intellettuale, la critica della Scuola di Francoforte, diventa così una critica privata del soggetto, una critica che non intenderebbe se stessa come mera espressione degli interessi di una classe, bensì come

un richiamo costante alle possibilità di emancipazione la cui memoria è stata incapsulata nei grandi ideali politici della prima modernità, nelle tradizioni degli oppressi e nella stessa storia delle mancate rivoluzioni operaie, ma che compare anche, a tratti, nell'arte e nella grande letteratura borghese. Come sosteneva Adorno, questa critica è ora "un messaggio nella bottiglia", rivolto a destinatari di cui si ignora l'identità (Cfr. Martin Jay, 1996, p. 52); né convincerà mai del tutto neppure lo stesso tentativo di Marcuse, negli anni Sessanta del '900 (e precisamente nel 1969), di identificare nei giovani, negli uomini marginali e negli immigrati dal Terzo Mondo i soggetti di una nuova ondata di lotte autenticamente rivoluzionarie. Di conseguenza, come si è detto, il discorso dei membri dell'Istituto si fa col tempo sempre più lontano da Marx e, non a caso, Horkheimer, ritornato in Germania, si opporrà alla riedizione di tutti i suoi primi scritti. Che fino alla sua morte potrà avvenire soltanto in forma clandestina. Quell'allontanamento riguarda anche la lettura hegeliana di Marx mutuata soprattutto da Lukács, in un momento storico in cui la totalità si trasforma in totalitarismo, lo stesso identificato da Adorno quando si dedica alla dialettica, la quale non può essere più utilizzata come strumento di riduzione di ogni fenomeno all'identità di un sistema, ma come *dialettica negativa*, cioè come pensiero capace di riconoscere e di valorizzare il *non-identico*, tutto ciò che nel sistema non può essere fatto rientrare a meno di renderlo deforme. Adorno esprime, molto più di Marcuse, la sua opposizione al totalitarismo, all'olocausto e alla guerra: esperienze di cui si rende indispensabile conservare la memoria, poiché le tendenze che hanno generato tutto ciò non sono completamente scomparse. Ma è mostrato anche dalle realizzazioni compiute dalla società di massa, nella sua omologazione della vita e nella sua rimozione della natura. Anche se al rapporto di mero dominio con la natura è possibile opporre l'idea di una sorta di conciliazione che significherebbe, in luogo della soppressione dell'alterità, la "felicità di restare nella sua vicinanza", come sostenne Adorno nella sua *Dialettica negativa*, di cui si è parlato (Cfr. Theodor W. Adorno, 1966, p. 170).

Ciò che è mutato nella classe operaia, l'incremento del ceto medio e, successivamente, il successo dei movimenti fascisti e nazionalisti in

Europa, possono essere identificati con dei temi-problemi che sollevano interrogativi riguardo ad una prospettiva marxista ortodossa, così e come è stato chiarito dalle analisi dei sociologi, anche se il problema poteva essere ben più visibile agli occhi degli esponenti del cosiddetto “austromarxismo”, tra cui Rudolf Hilferding, Max Adler e Otto Bauer, che in Austria cercavano di spingere il marxismo stesso nella direzione di una disamina senza preconcetti delle trasformazioni in atto nel capitalismo mondiale e delle modificazioni in corso nella stratificazione sociale e nella stessa sfera politica. La soluzione proposta a questi problemi dagli studiosi della Scuola di Francoforte negli anni Trenta del XX secolo è stata tuttavia molto originale, comportando un deciso ricorso alla psicologia e, in particolare, alla psicoanalisi, come si è già visto sopra. Anche Marcuse, dal canto suo, intreccia dei discorsi sull’uomo moderno che hanno un risvolto psicologico e di natura psicoanalitica, anche quando egli esamina l’uomo unidimensionale e le risposte alla modernità che derivano dalla sua avvenuta pianificazione nei confronti della società circostante. Va detto che l’analisi della crisi del marxismo è contenuta in questo caso, come in altri, nelle formulazioni teoriche del filosofo e sociologo tedesco, le quali ritornano sui temi caldi della formulazione originaria del pensiero critico (Cfr. Douglas Kellner, 1984).

In chiave di definizione della società moderna Marcuse nel suo libro del 1964 indica come prerogativa iniziale una riduzione dello “spazio privato” ad opera della realtà tecnologica. “La produzione e la distribuzione di massa reclamano l’individuo *intero*, e la psicologia industriale ha smesso da tempo di essere confinata alla fabbrica. I molteplici processi d’introiezione sembrano essersi fossilizzati in reazioni quasi meccaniche. Il risultato non è l’adattamento ma la *mimesis*: un’identificazione immediata dell’individuo con la *sua* società e, tramite questa, con la società come un tutto. Questa identificazione immediata, automatica (che può darsi abbia caratterizzato forme primitive di associazione) riappare nell’alta civiltà industriale; la sua nuova “immediatezza” tuttavia, è il prodotto di una amministrazione e organizzazione sofisticata quanto scientifica. In questo processo la dimensione “interiore” della mente, in cui l’opposizione allo

status quo può prendere radice, viene dissolta. La perdita di questa dimensione, in cui il potere del pensiero negativo – il potere critico della Ragione – si trova più a suo agio, è il correlato ideologico dello stesso processo materiale per mezzo del quale la società industriale avanzata riduce al silenzio e concilia con sé l’opposizione. La spinta del progresso porta la Ragione a sottomettersi ai fatti della vita, e alla capacità dinamica di produrre in maggior copia fatti connessi allo stesso tipo di vita. L’efficienza del sistema ottunde negli individui la capacità di riconoscere che esso non contiene fatti che non siano veicolo del potere repressivo dell’insieme. Se gli individui si ritrovano nelle cose che plasmano la loro vita, essi lo fanno non formulando la legge delle cose, ma accettandola – non la legge della fisica, ma la legge della loro società” (Herbert Marcuse, 1970, pp. 30-31).

La società uni-dimensionale era stata descritta da Marcuse in apertura del suo libro più noto, soprattutto quando si poteva contrapporre il concetto di libertà ad un ordine tecnologico che potesse coinvolgere anche un coordinamento politico e intellettuale, nel momento in cui si dovessero sperimentare i vantaggi di una versione particolare della/nella libertà stessa in uno stadio superiore della/nella civiltà. Scriveva Marcuse: “Nella misura in cui la libertà ha il bisogno, la sostanza concreta di ogni libertà, diventa una possibilità reale, le libertà che sono collegate a una condizione di produttività inferiore perdono il loro contenuto originario. L’indipendenza di giudizio, l’autonomia e il diritto all’opposizione politica vengono privati della loro funzione critica fondamentale in una società che sembra sempre più capace di soddisfare i bisogni degli individui attraverso il modo in cui è organizzata (Cfr. Tomash Conrad Dabrowski, 2016, pp. 576-593). Una tale società può giustamente richiedere che i suoi principi e le sue istituzioni vengano accettati e ridurre così l’opposizione alla discussione e alla formulazione di alternative politiche all’*interno* dello status quo. A questo riguardo, sembra che non faccia grande differenza che la soddisfazione crescente dei bisogni sia operata da un sistema autoritario oppure non autoritario (...) Di fatto, quanto meno per ciò che riguarda le necessità della vita, non sembra che vi sia alcuna ragione per la quale la produzione e la distribuzione

di beni e servizi debbano procedere attraverso il gioco competitivo delle libertà individuali” (Herbert Marcuse, 1970, pp. 21-22). Il concetto di libertà individuale viene corrisposto dalla critica riattivata e, non da quella paralizzata, nei termini dell’affermazione per cui le tendenze politiche possono essere rovesciate, laddove il mondo del lavoro viene concepito come una macchina, divenendo esso stesso la base potenziale di una nuova libertà per l’individuo. Tutto questo fa parte di una certa attualizzazione del messaggio contenuto nella teoria politica dei francofortesi (Cfr. Joan Always, 1995). Fanno riscontro i bisogni umani, e anche i falsi bisogni che sono riconducibili ai bisogni psichici: quelli falsi “sono quelli che vengono sovrimposti all’individuo da parte di interessi sociali particolari cui preme la sua repressione: sono i bisogni che perpetuano la fatica, l’aggressività, la miseria e l’ingiustizia” (Herbert Marcuse, 1970, p. 25). Il prevalere dei bisogni repressivi schiacciava verso il basso tutti gli altri bisogni, nel momento in cui sotto il governo repressivo la libertà poteva essere trasformata in un incredibile strumento di dominio. Come si è già visionato, la necessità di integrare il punto di vista del marxismo con una teoria capace di rendere conto dei meccanismi psichici e della costituzione della personalità degli individui era stata già dichiarata da Horkheimer fin dal primo numero della “Zeitschrift für Sozialforschung”, la rivista che l’Istituto pubblicò tra il 1933 e il 1941; si trattava di capire in che modo si realizzavano i meccanismi psichici per i quali era possibile che delle tensioni rimanessero allo stato latente, soprattutto quelle tensioni sociali che la situazione economica spingerebbe al conflitto. Di fronte ai mutamenti degli orientamenti della classe operaia e al consenso di massa, lo stesso appellarsi alla nozione di “falsa coscienza” marxianamente inteso, sembrava non avere più tanto *appeal*, così che le categorie della psicoanalisi freudiana sembravano utili ai membri dell’Istituto, nella misura in cui permettevano di investigare i meccanismi inconsci che si celano sotto la dinamica delle relazioni sociali. Marcuse, più di altri, sembrava allora convinto di tutte queste opportunità.

Accanto ai bisogni psichici, una notazione a parte meritano i bisogni sociali, di cui Marcuse non parla in modo specifico ma lascia

trasparire l'intento di una definizione che non tenda ad escludere l'esame delle conseguenze pratiche della feticizzazione del concetto, in modo da fare emergere che il concetto di bisogno "feticizzato" è stato costruito in analogia con quello più utilizzato di interesse. È noto che, dal punto di vista dell'analisi marxiana, la subordinazione di sé all'interesse generale in realtà entra in correlazione con il perseguimento dell'interesse personale, laddove *Bourgeois* e *citoyen* sono ugualmente necessari al funzionamento della società borghese. Inoltre, va detto che riferendoci agli interessi, potremo distinguerli, come sembrerebbe fare Marcuse, in una scala di riconoscimento degli interessi stessi, per fare risultare che l'interesse è costituito da una opposizioni di interessi, contando essere la riduzione e insieme omogeneizzazione dei bisogni, nel senso che facciano valere determinazioni di tipo riflessivo, contro altri. Un'altra accezione di bisogni sociali è quella che ricalca la soddisfazione e lo svago, a volte intersecata con il bisogno comunitario. È una interpretazione tenuta ben presente da Marcuse, quando questo si imbatte nella definizione di interpretazioni non economiche, come ad esempio, gli stessi bisogni psichici, che servono a definire o ad esprimere il fatto che gli uomini posseggono bisogni non solo prodotti socialmente, ma anche bisogni soddisfacibili unicamente con la creazione delle relative istituzioni sociali. Sebbene le categorie di bisogno psichico e di quello sociale non siano di per sé economiche, potremmo rilevarvi un aspetto particolare, riprendendo Marx nella *Critica del programma di Gotha*, laddove e gli scrive che si dovrebbe detrarre dal reddito integrale del lavoro ciò che è destinato alla soddisfazione collettiva dei bisogni che, comunque, hanno sempre l'accezione individuale. È interessante notare, al di là della interpretazione di Marcuse, come Marx attribuisca ai bisogni sociali puramente materiali un carattere di relativa stabilità quantitativa, soprattutto dove la parte di valori sociali che serve alla soddisfazione collettiva dei bisogni, tenderà ad aumentare in rapporto alla considerazione dei bisogni soddisfacibili soltanto socialmente (bisogni personali) in modo che questi ultimi possano anche limitare altri bisogni che si apprestano a manifestarsi nel contesto capitalistico. Di fatto, la trattazione dei bisogni psichici di Marcuse è diretta a scalzare i

bisogni di auto-realizzazione della personalità, soprattutto in un contesto di smania collettiva e di competizione.

Quando l'Istituto si trasferì in America, queste tesi, come si è visto, vennero messe alla prova nel nuovo contesto storico-concreto. Parzialmente sganciate dal riferimento al fascismo, esse divennero la base di una serie di studi sulla società americana che avevano per oggetto la capacità dei pregiudizi (in particolare del pregiudizio antisemita, ma anche di quello nei confronti dei neri) di radicarsi in una società e di riprodursi. Le novità introdotte da Marcuse nella sua analisi della società industriale di massa sono di caratteri ambivalenti, per cui comunque *L'uomo ad una dimensione* si colloca sul piano storico e culturale e mostra il pericolo rappresentato dall'evoluzione contemporanea del capitalismo e della società dei consumi per la cultura e per lo sviluppo della personalità. Questi temi risuonano anche nell'impostazione moderna dei teorici che ampliano sul piano politico i significati dell'opera, adattandoli alla situazione più attuale e confrontandoli con aspetti che Marcuse aveva tralasciato (Cfr. Nina Power, 2009). Di norma, andrebbe anche detto che la filosofia dialettica aveva definito l'uomo per la doppia dimensione del suo adattamento sia alla realtà che al suo superamento e/o verso la dimensione del reale e del possibile. L'esigenza del superamento era essenziale per tutta la storia della cultura Occidentale. Per la prima volta nella storia e, Marcuse lo dimostra con le sue analisi, si sviluppa una organizzazione sociale pianificata che, con l'aumento del livello di vita ma soprattutto della manipolazione delle coscienze individuali e collettive, mira a consolidare la dimensione dell'adattamento e a ridurre di molto – fino a sopprimerle – le esigenze del superamento e le forze tendenti a realizzarlo. Nella misura in cui ogni cultura e ogni sviluppo della personalità sono connessi alla dimensione del superamento e del possibile, e sono basati su di essa, questa evoluzione costituisce una notevole minaccia per l'avvenire della creazione culturale e della autentica libertà individuale che tende a sopprimere per rimpiazzarle con un prodotto della pianificazione sociale, cioè con l'uomo unidirezionale. In fondo l'ispirazione della Scuola poteva condurre a tali implicazioni (Cfr. John Abromeit, 2011).

L'importanza di questa opera fu quella di indicare la via alle forze di opposizione e di critica che, al di là di ogni analisi marcusiana, erano sul punto di svilupparsi realmente nel contesto delle società industriali avanzate. Lo stesso pensiero socialista tradizionale parlava in nome del processo di impoverimento e della condizione di miseria delle masse, solo di riflesso in nome della mancanza della democrazia formale, della tolleranza e della libertà di espressione, e qualche volta in nome della assenza di democrazia e di uguaglianza nel campo dell'educazione. Su questo punto sono state condotte delle analisi contestualizzate che hanno rivelato un certo indirizzo di pensiero connesso con le tematiche della modernità e hanno rimarcato l'importante funzione svolta dalla sfera educativa (Cfr. Doug Kellner, Lewis Tyson, Pierce Clayton e Daniel Cho, 2009). Per Marcuse, nel continuare la formulazione di rivendicazioni di questo tipo, rivendicazioni che il capitalismo di organizzazione era sul punto di esaudire, le forze d'opposizione affrontavano aspetti falsati della società esistente e il loro pensiero si presentava sempre più con un carattere dogmatico e artificiale. Il merito dei testi di Marcuse è stato sempre quello di ammettere, a livello teorico, i principali problemi della società a lui contemporanea, le ragioni del reale malcontento che stava per svilupparsi in un settore importante e crescente di queste società, malcontento già espresso nella letteratura e nella creazione artistica d'avanguardia e di cui i sociologi positivisti consideravano con disprezzo la formulazione teorica, parlando ironicamente di "critica culturale" (v. Ralph Dahrendorf) o di letteratura bohème di Saint-Germain-es Prés, fino al momento in cui, con evidenza, si è notato che le loro enormi attrezzature di studio e di ricerca avevano appena sfiorato le fondamentali tensioni della società studiata, e neppure ne avevano registrato l'esistenza. Inoltre, va detto che il pensiero di Marcuse, come fattore di transizione, voleva una forza *esterna* alla società dei consumi e che ciò lo portava spesso a considerare l'idea di una dittatura educativa dei filosofi, anche se l'evoluzione sociale e politica che è seguita alla fine della guerra, ha fatto emergere altre forze meno utopistiche, e cioè il Terzo Mondo, le classi emarginate (neri, *américains*, bohème etc.) inserite da Marcuse nel suo pensiero

con la prerogativa di aggiungersi ai filosofi e ai saggi come fattori di trasformazione. Inoltre, andrebbe analizzata a parte la polemica che Marcuse ha intrattenuto con il “revisionismo” psicoanalitico e marxista. In merito va ricordato che per molto tempo gli scritti di Adorno e di Marcuse erano ad un livello di riflessione molto più elevato non solamente rispetto alla sociologia e alla critica letteraria universitaria, ma anche rispetto al marxismo ufficiale. Per ricordare un solo particolare esempio, pensiamo che nella famosa polemica tra Lukács e Adorno, il primo, come principio, aveva ragione in quanto voleva un pensiero più dialettico e meno moralizzante, ma non poteva basarsi – a favore di questo principio – su nessuna analisi concreta della realtà sociale e culturale.

Tuttavia le cose sono cambiate un certo numero di pensatori dialettici, come Fromm nella psicoanalisi, qualche teorico italiano e Serge Mallet in sociologia, hanno lasciato la forma della teoria freudiana e marxiana e hanno difeso lo spirito reale del pensiero dialettico e, soprattutto il principio di identità del soggetto e dell’oggetto, quello cioè della necessità di fondare le esigenze critiche su forze realmente esistenti e utilizzabili nella realtà sociale. A parte andrebbe trattata la discussione che si sviluppò tra Marcuse e Fromm, anche se sembrerebbe evidente che Freud, dalla sua opera, aveva tolto ogni forza positiva utilizzabile per un migliore adattamento dell’individuo alla società e, soprattutto, per l’organizzazione sociale dei bisogni e delle aspirazioni individuali. In questa direzione, ci sembra difficile accettare con Marcuse la riunificazione sotto una unica etichetta (quella delle ideologie che favoriscono l’adattamento) di tutti gli sforzi per introdurre queste forze nel pensiero psicoanalitico, che siano comunque dirette verso l’adattamento dell’individuo alla società repressiva di consumo o verso lo sviluppo di questa di forze utilizzabili nel senso della critica e dell’esigenza di un rinnovamento. La stessa considerazione vale anche per l’atteggiamento di Marcuse verso ciò che si chiama correntemente il “revisionismo marxista”. Vi è comunque una essenziale differenza tra l’abbandono di esigenze critiche volute dai teorici della Scuola di Francoforte nel periodo di maggior fulgore delle loro opere, e la considerazione di quel settore

di pensiero che si richiama ancora al socialismo, e lo sviluppo d'un insieme di analisi conosciute sotto il nome di "riformismo rivoluzionario", rappresentato, ad esempio, in Italia soprattutto da Bruno Trentin e Vittorio Foa e introdotto in Francia da Serge Mallet e da certi scritti di André Gotz.

Ora, l'uso del termine "revisionismo" d'opposizione si configura al di là della trattazione delle teorie marxiste passate, transitando per il progressivo impoverimento della classe operaia, del proletariato come classe rivoluzionaria universale nonché della necessità d'una rivoluzione politica pregiudiziale ad ogni trasformazione economica, ed anche verso l'idea della dittatura del proletariato per le società occidentali, in modo che si possa affermare l'esistenza di una "nuova classe operaia", laddove il termine è ancora una concessione alla tradizione, in quanto si tratta nello stesso tempo di operai qualificati che lavorano nei settori avanzati della produzione, e di tecnici e di specialisti in progressivo aumento, i quali, per lo sviluppo economico e sociale, avranno portato al rifiuto del capitalismo d'organizzazione e alla richiesta di una reale democrazia economica, la cui sola effettiva realizzazione sarà l'autogestione delle imprese e delle istituzioni sociali. In questo caso, va detto, che Marcuse si è forse rifiutato di ammettere l'esistenza d'una differenza essenziale fra diverse forme di "revisionismo", e ha potuto confonderle con le ideologie che favoriscono l'integrazione nella società esistente. In tutti i casi, l'opera di Marcuse può essere collocata in rapporto al pensiero filosofico e critico e anche in rapporto alle principali teorie positiviste e conservatrici della sociologia universitaria, laddove è possibile constatare, come nel caso dei suoi rapporti con il pensiero di Heidegger, la contemporanea presenza di una radicale opposizione e di una concordanza. Senza dubbio alcuno, la teoria 'di periodo' della "fine delle ideologie" (Raymond Aron e Daniel Bell) è conservativa e apologetica; anche la teoria della "scomparsa del radar interiore" (David Riesman) può essere considerata nella stessa maniera, malgrado l'incontestabile superiorità della coscienza filosofica e critica di Marcuse. Infatti, senza ombra di dubbio, Marcuse, a differenza di questi teorici, ha sempre insistito sul carattere lesivo e, sia per la

cultura, la libertà e per la crescita degli individui, della evoluzione verso l'uomo unidimensionale; senza eccezioni ha sempre cercato di sottolineare l'esistenza di forze istintive represses e di una ragione trascendentale che rifiutano e condannano la società dei consumi in nome della dignità umana e del bisogno fondamentale di libertà e di felicità; e, infine, senza dubbio, le idee di Marcuse hanno visto e denunciato la minaccia di forze anti-rivoluzionarie, là dove i Daniel Bell e i Raymond Aron hanno visto soltanto una speranza salutare e augurabile di riparazione. Ma, detto questo, ci sarebbe da aggiungere che tutte le teorie di cui si è parlato, hanno in comune un elemento fondamentale: e cioè, l'affermazione, che si è dimostrata fallace, di una stabilizzazione, senza dubbio relativa, ma seria e profonda, dei rapporti sociali nelle società industriali occidentali e l'assenza di forze autentiche di contestazione e di opposizione circolanti all'interno di queste società. A questo ha condotto anche la rivalutazione del rapporto che la democrazia ha saputo intessere con le nuove realtà sociali di massa (Cfr. Arnold Farr, 2009).

A parte il dibattito sulle forme di "revisionismo" presenti anche nelle correnti marxiste, Marcuse è propenso a indicare nella parte finale del suo testo del 1964 la possibilità di progettare a livello filosofico e storico dei criteri per giudicare la riuscita di interventi volti ad assicurare una riuscita sociale del pensiero. Peraltro, questi aspetti hanno suscitato molto scalpore tra autori moderni che si occupano ancora della teoria critica (Cfr. Jeremian Movelock, 2016). Egli scrive che: "(...) il filosofo parla e pensa da una posizione particolare nella sua società, e lo fa usando il materiale trasmesso ed utilizzato da questa. Ma nel far ciò, egli parla e pensa entro un universo comune di fatti e di possibilità. Attraverso i vari agenti e strati individuali dell'esperienza, attraverso i "progetti" differenti che guidano i modi di pensare, delle faccende della vita quotidiana alla scienza e alla filosofia, l'azione reciproca tra un soggetto collettivo ed un mondo comune prosegue e costituisce la validità oggettiva degli universali" (Herbert Marcuse, 1970, p. 228). In sostanza egli propone una rivalutazione del pensiero dialettico, quando afferma che: "Come processo storico, il processo dialettico implica la coscienza, la capacità

di riconoscere e di impossessarsi delle potenzialità liberanti. In questo modo implica la libertà. Nella misura in cui la coscienza è determinata dalle esigenze e dagli interessi della società stabilita, essa non è libera; nella misura in cui la società stabilita è irrazionale, la coscienza diventa libera ed aperta ad una superiore razionalità storica soltanto nella lotta *contro* la società stabilita. La verità e la libertà del pensiero negativo hanno il loro fondamento e ragione in questa lotta. Così, per Marx, il proletariato è la forza storica liberante solamente se opera come forza rivoluzionaria; la negazione determinata del capitalismo avviene *se e quando* il proletariato ha preso coscienza di sé, delle condizioni e dei processi che costituiscono la sua società. Questa coscienza è un requisito preliminare e anche un elemento della pratica negativa. Questo “se” è essenziale al progresso storico – è l’elemento di libertà (e di caso!) che schiude le possibilità di vincere la necessità dei fatti dati. Senza di esso la storia ricade nelle tenebre della natura non domata” (Herbert Marcuse, 1970, p. 233).

Ancora temi marxiani risuonano nelle intenzioni di Marcuse di indicare un impegno storico che possa ristabilire le sembianze di un assetto rivoluzionario, lungo dei programmi stabiliti dagli agenti storici tradizionali. Questo ridisegnare il volto di una società libera è tipico degli autori della Scuola, soprattutto nella formulazione decennale di strategie storiche permanenti. Vengono in mente, a livello sicuramente meno filosofico e più aderente alle esigenze concrete, le richieste per una “nuova società” indicate finalmente da Fromm nella sua opera del 1976 *Avere o essere?*, quando il problema era quello di “come continuare la produzione industriale senza ricorrere a una centralizzazione totale, vale a dire senza sfociare nel fascismo vecchio stampo o, più probabilmente, in un fascismo “tecnologico dal volto sorridente” (Erich Fromm, 1986, p. 189). L’intenzione di Fromm era quella di proporre oltre la metà del secolo la combinazione della pianificazione con un alto grado di decentralizzazione in opposizione al mercato libero con una marcata rinuncia verso la filosofia della crescita illimitata. In secondo luogo, Fromm propone di creare delle condizioni di lavoro e moventi psicologici che sospingano l’azione al posto di quelli di natura economica; inoltre propone

di favorire lo sviluppo scientifico, creando anche delle condizioni “tali per cui gli individui facciano propria l’esperienza del benessere e della gioia, anziché la soddisfazione dell’impulso al massimo di piaceri. Occorre garantire la sicurezza fondamentale agli individui senza renderli dipendenti da una burocrazia che provveda a nutrirli. Occorre ristabilire possibilità di “iniziativa individuale” nella vita in generale anziché nella sola attività economica (dove d’altra parte essa non esiste quasi più)” ((Erich Fromm, 1986, p. 190; Cfr. Lawrence Friedman, 2013, I, III).

Dunque, l’uomo unidimensionale è colui che non ha più la capacità critica ed è completamente assorbito dalle esigenze del potere economico-politico. Ciò non riguarda soltanto la “cultura di massa”, ma investe gli stessi presupposti positivistici della scienza contemporanea all’autore, dell’arte e della filosofia. La critica mossa in *Ragione e rivoluzione* al positivismo si trasforma e si amplia in critica a tutta la cultura contemporanea in quanto incapace di trascendere il dato di fatto, di mostrarne i limiti intrinseci, in quanto trionfo del pensiero positivo. Peraltro, l’eredità di Marcuse coglie soprattutto nel testo del 1964 dei concetti che segnano l’annullamento di una cultura di opposizione come risultato della soddisfazione controllata centralmente dei falsi bisogni. Il concetto di “desublimazione repressiva”, esaminato nel capitolo terzo dell’opera, suggerisce un insieme di processi soggettivi che si adattano più strettamente alla preoccupazione che l’autore nutre nei confronti del nichilismo e dell’autenticità. Marcuse si preoccupa almeno tanto dei processi oggettivi, che possono essere concettualizzati sempre come forme di dominio. Pertanto, il campo del problema trasversale può anche essere rintracciabile attraverso una reinterpretazione del concetto stesso, in modo di mostrare una analisi delle riserve di immaginazione sperimentabili nella nuova società e di ambiti che sono accolti nella sfera di interessi della sociologia del consumo. Sta di fatto che il racconto di Marcuse viene modellato da argomenti introdotti da Adorno e Horkheimer nel saggio sulla industria culturale in *Dialettica dell’Illuminismo*, e vale la pena riportare alcune constatazioni a riguardo. Infatti, mentre Marcuse si pone in accordo con la spinta della discussione avviata da Adorno

e Horkheimer, sottolinea diversi elementi che possono condurci a determinate constatazioni. La differenza della sua prospettiva da quella di Adorno e Horkheimer può essere espressa in generale secondo certe linee, di cui la prima presenta una interpretazione della sfera della cultura che assomiglia tanto a quella praticata in Hegel. Ciò differisce notevolmente dall'approccio di Adorno basato su un dettagliato impegno epistemologico con i testi chiave di Hegel. In secondo luogo, Marcuse offrirebbe una diagnosi generalizzata sugli effetti soggettivi della industrializzazione della cultura usando il vocabolario della psicoanalisi. Adorno e Horkheimer si mostravano in realtà molto più diffidenti nei confronti di questa disciplina e delle sue applicazioni in campo politico e sociale, e anche nei confronti dell'altro teorico Erich Fromm. Infine, andrebbe notato che Marcuse si pone con un atteggiamento costruttivo nel presentare delle alternative ai processi prevalenti di reificazione e dominio rispetto a quelli segnalati da Adorno e Horkheimer, in quanto egli attinge al tema del gioco e della immaginazione, e costituisce sia un interessante punto di convergenza con Fromm che su temi-problemi attualizzabili nella sociologia del consumo. A questo proposito, andrà notato che le aspre divisioni tra i due "psicoanalitici" della Scuola sembrerebbero in retrospettiva molto meno significative di quanto non abbiano realizzato nel loro tempo.

Alcune di queste considerazioni possono riagganciarsi alla trattazione della cultura, di cui i primi saggi di Marcuse tenderebbero a focalizzarsi. A grandi linee, essa contrasta lo spirito duraturo della negatività, la lotta dei pensatori e delle forze di opposizione per superare le forme limitative della/nella libertà, con le potenti correnti di autoritarismo nella cultura, che si sforza di farci credere che l'accettazione di queste limitazioni rappresenti i nostri interessi. Marcuse affronta anche questi temi sulla cultura in un saggio del lontano 1937, nel quale parla della "cultura affermativa", cioè della cultura superiore dell'epoca borghese e in particolare della sua arte, che descrive un mondo di bellezza e realizzazione negato dalla realtà della vita sociale capitalista. Mentre l'arte idealizza e glorifica un mondo migliore, gli individui lottano implacabilmente per la

sopravvivenza e il denaro nella vita sociale ed economica quotidiana. Lo stesso concetto di anima e, in un secondo tempo di personalità, identificano il residuo di interiorità interiore che si realizza soltanto nella contemplazione dell'arte poiché la richiesta di felicità è frustrata dall'organizzazione repressiva della società. Il superamento della scissione tra valori ideali e realtà degradata rimane così il compito di una trasformazione generale del mondo sociale. In tal modo, anche il concetto di "desublimazione repressiva" ammette che nelle società industriali avanzate si mostra alterata la forma assunta dalle istituzioni culturali, come la religione, l'arte, la letteratura e quelle associate alla sessualità. L'argomento di Marcuse trova esemplificazione dal presunto contrasto tra la cultura delle società premoderne o della prima modernità e quella delle società industriali avanzate. In un modo che ricorda la distinzione di Émile Durkheim tra sacro e profano, forse più di quanto faccia lo stesso Hegel, Marcuse sostiene che, nelle società premoderne e moderne, le forme culturali sono espresse in termini di estraneazione dal quotidiano. Il simbolismo estetico e religioso appare quindi radicalmente "altro", come differenziato, sacro e remoto rispetto alla realtà della vita quotidiana, costituendo così un largo campo artistico, religioso e politico distinto che risponde e, che ha la sua fonte, nella immaginazione umana.

A livello di riconsiderazione finale della vicenda marcusiana, la letteratura più moderna si sofferma ancora una volta sullo sviluppo delle "rottture" epistemologiche che circondano il pensiero dell'autore, con una attenzione particolare per la vicenda estetica e dialettica nonché con riferimenti a nuovi quadri esplicativi dell'opera prodotta in certi periodi particolari e consolidatasi nella modernità (Cfr. Robert Marks, 1970; Alasdair MacIntyre, 1970; David Held, 1980; Barry Katz, 1982; Richard Wolin, 2001; Terry Maley, 2017). Altri spunti puntano alla riconsiderazione della teoria critica in un contesto di tesi che investono la traslazione moderna di concetti elaborati negli anni passati in rapporto, ad esempio, ad opere come *Eros e civiltà* (Cfr. Morton Schoolman, 1980; Vincent Geoghegan, 1981; Stephen Eric Bronner, 2002; Alex Honneth e Charles Reitz, 2013, pp. 49-57) oppure rispetto a concetti ripristinati solo teoricamente

ai fini di una ricostruzione pertinente (Cfr. John Abromeit e Mark Cobb, 2004; Cfr. Jürgen Habermas e Charles Reitz, 2013). Resterebbe ancora da vedere l'impatto crudo e nudo che le considerazioni espresse nell'*Uomo ad una dimensione* hanno avuto sulla critica posteriore, al di là di intenti celebrativi per una cultura in declino che segna la sua comparsa con i limiti della/nella modernità esercitati dinanzi al pensiero razionale. In tutti i casi vanno riportate alcune considerazioni che Marcuse faceva nell'opera in questione, quando intendeva sostenere: "A questo punto ci troviamo nuovamente dinanzi ad uno degli aspetti più inquietanti della civiltà industriale avanzata: il carattere razionale della sua irrazionalità. La sua produttività ed efficienza, la sua capacità di accrescere e diffondere le comodità, di trasformare lo spreco in bisogno, e la distruzione in costruzione; la misura in cui questa civiltà trasforma il mondo oggettuale in una estensione della mente e del corpo dell'uomo, rendono discutibile la nozione stessa di alienazione. Le persone si riconoscono nelle loro merci; trovano la loro anima nella loro automobile, nel giradischi ad alta fedeltà, nella casa a due livelli, nell'attrezzatura della cucina. Lo stesso meccanismo che lega l'individuo alla sua società è mutato, e il controllo sociale è radicato nei nuovi bisogni che esso ha prodotto" (Herbert Marcuse, 1970, p. 29). Marcuse denuncia che lo spazio privato è stato invaso dalla realtà tecnologica, laddove la produzione e la distribuzione di massa imporrebbero delle reazioni meccaniche nei destinatari, essendo il risultato, come già detto, non l'adattamento ma la *mimesis*: "un'identificazione immediata dell'individuo con la sua società e, tramite questa, con la società come un tutto". L'identificazione immediata investe la civiltà industriale e registra la perdita della dimensione interiore dell'uomo, nel momento in cui il potere del pensiero negativo, e cioè del potere critico della ragione, diviene il correlato ideologico del processo materiale per mezzo del quale la società avanzata riduce l'opposizione. Scriveva ancora Marcuse: "L'apparato produttivo, i beni ed i servizi che esso produce, "vendono" o impongono il sistema sociale come un tutto. I mezzi di trasporto e di comunicazione di massa, le merci che si usano per abitare, nutrirsi e vestirsi, il flusso irresistibile dell'industria

del divertimento e dell'informazione, recano con sé atteggiamenti ed abiti prescritti, determinate reazioni intellettuali ed emotive che legano i consumatori, più o meno piacevolmente, ai produttori, e, tramite questi, all'insieme. I prodotti indottrinano e manipolano; promuovono una falsa coscienza che è immune dalla propria falsità. E a mano a mano che questi prodotti benefici sono messi alla portata di un numero crescente di individui in un maggior numero di classi sociali, l'indottrinamento di cui essi sono veicolo cessa di essere pubblicità: diventa un modo di vivere (...) Per tal via emergono forme di *pensiero e di comportamento ad una dimensione* in cui idee, aspirazioni e obbiettivi che trascendono come contenuto l'universo costituito del discorso e dell'azione vengono o respinti, o ridotti ai termini di detto universo. Essi sono definiti in modo nuovo ad opera della razionalità del sistema in atto e della sua estensione quantitativa" (Herbert Marcuse, 1970, pp. 31-32).

Tale estensione ripropone il problema di definire i termini della accusa mossa alla società del capitalismo maturo da parte dei teorici della Scuola, soprattutto in rapporto alla definizione della parte di umanità che sceglie la via della massificazione, subendo la dottrina dei mezzi di produzione e i guasti provocati dal sistema capitalistico, almeno quello di ieri e, più mediatico e tecnologico della/nella modernità. Fromm e Marcuse sono i principali esponenti della Scuola di Francoforte che, alla fine degli anni '30 del secolo appena trascorso, rilanciarono le correnti di pensiero più aderenti al marxismo e al pensiero di Freud, rielaborandone gli schemi teorici fino a raggiungere una critica radicale della società industriale nonché ricercando soluzioni nuove e diverse da quelle realizzate nei sistemi di dominio capitalistici e socialista tradizionali. In particolare, Eric Fromm con il suo *Psicoanalisi della società contemporanea* del 1955, si poneva il problema della ricerca della natura umana intesa in senso psicologico e interpersonale, desumendola dagli schemi di comportamento presenti in tutti i Paesi ed in tutti i tempi e cercando di evitare le due posizioni opposte della fissità biologica di tipo freudiano e del relativismo culturale. La ricerca della natura umana, si poneva sulla stessa linea di quella lasciata in ombra da Horkheimer di *Eclisse della ragione*, come si è visto nei paragrafi

precedenti. Per Fromm, una volta stabiliti quelli che sono i bisogni dell'uomo inerenti a questa natura si può confrontare la struttura della società moderna per capire se essa è in grado di soddisfarli o se, invece, ne crea di fittizi seguendo altre logiche, per poi porsi concretamente il problema della salute e della malattia mentale.

Questo discorso si lega alla scoperta dell'uso dello svago e del tempo libero, laddove lo stesso Fromm declina cinque tipi di bisogni, che dovrebbero connotare l'identità umana e, soprattutto intendendo, in primo luogo il bisogno di porsi in relazione con gli altri, quello di trascendenza e quello del radicamento, per quarto il bisogno di identità e, per ultimo, il bisogno di orientarsi in rapporto ad un sistema pilota. Tutto ciò comporterebbe che la società può essere inventata e realizzata dall'uomo per attuare la sua natura e per soddisfare i suoi bisogni primari. Per ognuno degli individui, la salute mentale è rappresentata dalla possibilità di poter realizzare questa intrinseca natura per quanto essa è caratterizzata dalle capacità di amare e di creare, dalla liberazione dei legami più incresciosi nonché da un senso di identità basato sulla esperienza e dalla capacità di afferrare la realtà dentro e fuori di noi stessi, cioè ancora, dallo sviluppo della ragione e della obiettività. Contrariamente a Freud, Fromm non crede che ogni società sia di tipo repressivo, anche perché lo svago e il divertimento delle masse è diventato una industria che come merce produce il tempo libero che le persone vengono indotte a vivere e organizzare, acquistando in modo compulsivo e irrazionale, senza più fare leva sui legami con gli autentici bisogni del soggetto ma asservite al bisogno distorto di comprare e consumare per adeguarsi all'immagine e agli stili di vita forgiati e proposti dalla pubblicità e dall'etero-direzione dei gruppi dominanti. Fromm, peraltro, crede che sia possibile un tipo di società, a cui darà il nome di socialismo comunitario umanistico, nella quale tutti possano avere uguali possibilità di attuare compiutamente la propria capacità umana e di avere rapporti sociali paritetici e produttivi, eliminando l'alienazione, la competizione e, di conseguenza, l'aggressività. Questi ultimi fattori sono invece i requisiti indispensabili richiesti alle persone per essere funzionali, adattati e inseriti nella società industriale avanzata, che è

una società fundamentalmente malata. L'alienazione in essa presente si evidenzia non soltanto nei rapporti interpersonali e nel lavoro ma anche nel presunto tempo libero e nello svago.

L'industria della cultura avrebbe eliminato le incomprensioni di ieri per la sua medesima perfezione e per il vezzo del diletterismo, sebbene possono essere implicati errori grossolani senza i quali lo standard dello stile esaltato non può essere percepito. Ma ciò che è nuovo è che gli elementi inconciliabili della cultura, dell'arte e della distrazione sono subordinati a un unico fine e rientrano sotto una unica falsa formula, e cioè si protendono verso la pretesa totalità dell'industria culturale. Quest'ultima consisterebbe nella ripetizione. Che nelle sue innovazioni caratteristiche non siano mai altro che miglioramenti nella riproduzione di massa non sono esterni al sistema. È con buona ragione che l'interesse di innumerevoli consumatori sarebbe diretto alla tecnica, e non ai contenuti, che sono contestualmente ripetuti, logorati e ormai screditati. Il potere sociale che gli spettatori adorano si mostra più efficacemente nell'onnipresenza dello stereotipo imposto dalle abilità tecniche che nelle ideologie stantie per le quali il contenuto effimero dovrebbe reggere. Tuttavia, l'industria della cultura rimane il business dell'intrattenimento. La sua influenza sui consumatori è strettamente stabilita dall'intrattenimento, che alla fine sarà rotto dalla ostilità inerente al principio dell'intrattenimento per ciò che è più grande di se stesso. Dal momento che tutte le tendenze dell'industria culturale sono profondamente radicate nel pubblico dall'intero processo sociale, esse sono incoraggiate dalla sopravvivenza del mercato in questo settore. Come è più o meno noto, la riorganizzazione dell'industria cinematografica poco prima della Prima Guerra Mondiale, e cioè il prerequisito materiale della sua espansione, era precisamente la sua deliberata accettazione delle esigenze del pubblico; una procedura che difficilmente si pensava fosse necessaria. La medesima opinione è oggi tenuta in serbo dai capitani dell'industria cinematografica, che prendono come loro criterio i successi più o meno fenomenali, ma saggiamente non ricorrono mai al giudizio di verità, il criterio opposto. Gli affari solo la loro ideologia, laddove risulterebbe corretto che il potere dell'industria

culturale risieda nella sua identificazione con un fabbisogno prodotto e creato dal nulla, e non in semplice contrasto con esso, anche se questo contrasto fosse di completo potere e completa impotenza.

Di fatto, esiste un raccordo tra le posizioni dell'industria culturale, il ritorno alle suggestioni di tipo estetico e il cosiddetto postmodernismo. Vi è infatti una considerevole sovrapposizione tra le analisi della Scuola di Francoforte e gli autori che considerano il postmodernismo come cultura. Entrambi i gruppi i autori credono che le società moderne siano caratterizzate da un livellamento della ragione verso il basso e del discorso politico. Mentre la causa principale è stata dibattuta, questi autori medesimi sono in gran parte uniti nel respingere questo come uno sviluppo negativo. Richiedono spesso il ripristino di una precedente concezione della ragione o desiderano sviluppare nuove e migliori concezioni che cerchino di evitare le insidie soggettivistiche della razionalità strumentale. E, soprattutto, sia gli autori della Scuola che quelli che considerano il postmodernismo come una cultura sono spesso estremamente critici nei confronti dello scetticismo postmoderno. E inoltre essi partecipano al dibattito sulla crisi del marxismo (Cfr. Ben Agger, 1992, I, pp. 14-39; pp. 73-84). Anche in questo caso, gli affari diventano l'ideologia preminente di un sistema di rilassamento e di intrattenimento che implica l'operosità dell'amministrazione dello/nello svago. Come è noto, al contrario, filosofi postmoderni come Jacques Derrida e Paul-Michel Foucault, sono molto più scettici sul fatto che qualsiasi concezione praticabile della ragione e progetti politici correlati siano intellettualmente sostenibili. Mentre erano spesso reticenti ad accettare semplicemente il completo irrazionalismo in tutte le sue connotazioni nichiliste, i filosofi postmoderni erano spesso disposti a flirtare con profondo scetticismo persino il misticismo nel caso di Derrida come prospettiva di default. Tutto quello che era connesso con le loro argomentazioni politiche, che erano quasi sempre critiche e ambigue su proposte specifiche di riforma della cultura e della società. A riguardo andrebbe notato non solo che una filosofia scettica possa essere utilizzata per giustificare i vari movimenti della politica dell'identità, e questa è ad esempio una domanda molto interessante, ma anche che la possibile risposta può

essere compresa tra la critica marxista della cultura offerta proprio dalla Scuola di Francoforte e infine dallo scetticismo postmoderno nonché dalla politica. Il problema è anche quello di saper connettere una pretesa postmoderna con l'esame del presente storico della/nella modernità; ad esempio per i tipi di indirizzo culturale, per quelli che ineriscono alla produzione di tecnologie nella società avanzata e anche per le idee che si riescono a salvaguardare in un contesto del genere (Cfr. Jean-Francois Lyotard, 1984).

Di fatto, la razionalità tecnologica esercita realmente il suo potere manipolativo nella società industriale, mettendola in discussione e denunciandone il carattere oppressivo, massimamente razionalizzato e teso a spegnere ogni tipo di dissenso o ribellione. Un tema, questo ampiamente sviluppato da Marcuse nella sua nota opera *Eros e civiltà*, dove tenta di dimostrare la possibilità teorica di edificare una società non repressione fondata sulla coincidenza della libido istintuale (Eros) e della ragione umana (Logos). Herbert Marcuse reinterpreta Freud, cercando una scappatoia alla definizione di "repressione" e indicando la possibilità di uscire dai frangenti della società del consumo ipotizzandone la scomparsa. La società che ne risulterebbe, sarebbe quella in cui la repressione non avrebbe modo di essere, perché fondata sui valori dell'uomo liberi, la gioia di vivere, il legame con la sensualità di un rapporto partecipativo con la realtà; in essa, ancora, si potrebbe realizzare il livello produttivo raggiunto a favore degli autentici bisogni istintuali e primari dell'uomo, di contro ai bisogni alienati della società di massa, indotti da un lavoro visto come fine e non più come mezzo, rafforzando così l'immaginazione e la fantasia con lo sviluppo dell'interesse al gioco e all'arte, allo svago e al vissuto, contro l'aridità tecnologica e razionale. Come è noto, Marcuse descrive la strategia del rovesciamento della società industriale avanzata ne *L'uomo a una dimensione* e in *Critica della società repressiva*, istigando anche una sorta di possibilità di cambiamento sia culturale che politico che abbia nel suo fulcro, per l'ennesima volta, una riconsiderazione dell'utilità del marxismo.

Dal punto di vista critico, Marcuse indicava questo cambiamento nel modo seguente, riprendendo un lavoro di Serge Mallet: "Il nuovo

mondo tecnologico del lavoro porta in tal modo a indebolire la posizione negativa della classe lavoratrice: questa non appare più come la contraddizione vivente della società costituita. La tendenza è rafforzata dagli effetti che l'organizzazione tecnologica della produzione esercita dall'altra parte della barricata sulle direzioni d'azienda. Il dominio prende veste di amministrazione. I padroni ed i proprietari capitalisti vanno perdendo la loro identità come agenti responsabili, per assumere la funzione di burocrati nella macchina delle *corporations*" (Herbert Marcuse, 1970, p. 51). Il discorso riprende alcune considerazioni condotte dall'autore. In particolare, si segnala l'esigenza di sostenere che se ogni società è repressiva quella industriale è scientificamente tale, perché determina un pensiero, una scienza e una filosofia unidimensionale a sé funzionale, eliminando sistematicamente ogni possibile alternativa, inglobando ogni forma di opposizione e di critica, manipolando sistematicamente i bisogni reali dell'individuo in modo tale che la stessa natura umana ne risulta profondamente alterata. La medesima esigenza di alternativa viene riassorbita, soffocata dall'abbondanza inebriante e anestetizzante dei beni e dei servizi messi a disposizione. È ovvio che contro una simile società, si può esprimere razionalmente e globalmente il dominio e il controllo, laddove il rifiuto totale che poggia sulla consapevolezza sulle alternative si rende possibile. Al contrario di Fromm, infatti, Marcuse afferma che soltanto una rivoluzione globale può rovesciare l'ordine esistente in quanto ordine imposto a livello tecnocratico. Una rivoluzione, quella di Marcuse, che non riuscirà ad agitare le masse proletarie ormai integrate nel sistema, ma che si sposta altrove, e cioè nella parte più diseredata del Terzo Mondo, laddove la manipolazione tecnocratica è minore e maggiori sono le forze dell'opposizione al capitalismo Occidentale. I paesi più ricchi addestrano al rifiuto soltanto gli intellettuali uniti ai lavoratori nella diffusione di una nuova cultura che può porsi, al limite, come alternativa. Marcuse ritiene quindi che la possibilità di elaborazione di una cultura non repressiva sia

Legata ad un uso diverso del tempo libero, concepito come antitetico al tempo dedicato al lavoro. Il regno della necessità si trasforma nel regno della libertà, nel momento in cui l'uomo soggiace al tempo lavorativo che è faticoso quanto necessario per la sopravvivenza nel

sistema capitalistico, e che andrebbe organizzato più consono allo sviluppo dell'individuo, piuttosto con l'intento di risparmiare tempo e spazio per il soggetto, per il suo divertimento e il suo svago all'interno della società di massa. La riconquista della felicità umana è al centro dell'impostazione marcusiana, soprattutto dove si indicano il gioco e la libera espressività come principi della civiltà: l'affermazione finale delle potenzialità umane nella storia. La possibilità di una società non repressiva, nella quale l'Eros riconquistato si pone come baluardo dell'individuo soddisfatto, dovrebbe contribuire al raggiungimento della pienezza della vita per un libero sviluppo e compimento dei bisogni individuali, nel senso di una sorta di "razionalità della soddisfazione", nella quale la ragione e la felicità saranno una cosa sola.

Non resta che definire brevemente i termini del contesto di sviluppo in cui maturano le idee sulla società tecnologica, anche in rapporto al dibattito filosofico nel quale la modernità renderebbe conto di se stessa, così e come afferma Habermas nel suo lavoro del 1985 *Il discorso filosofico della modernità*, dove in prima battuta (Il testo si compone di dodici lezioni) si affronta il problema di indicare un progetto incompiuto al cospetto di una civiltà cristallizzata e dinanzi alla formulazione hegeliana della/nella modernità, laddove la contemporaneità si fa emergenza del presente e la soggettività compare in rapporto alla libertà e alla riflessione (Cfr Henry Portrait jr, 2017, p. 23 e sg; p. 44 e sg.). Il discorso filosofico della/nella modernità, preparato ad una serie di scritti precedenti (Cfr. Jürgen Habermas, Seyla Ben-Habib, 1981, pp. 3-14) si allinea alla riproposizione del ritorno dell'estetica, nel momento in cui l'accelerazione dei processi sociali e il desiderio del postmoderno imminente si presentano come il volto di una *modernità* che almeno in apparenza è divenuta obsoleta, attuando soltanto leggi funzionali dell'economia e dello Stato, della tecnica e della scienza. Ma qualcosa va detto subito a proposito della postmodernità. Negli ultimi decenni, infatti, il termine postmodernità è stato molto invocato, da un lato o ignorato, dall'altro. È un termine che può essere trovato negli scritti di vari filosofi e sociologi, ed è quasi ignorato e meno significativo all'interno del pensiero economico. A prima vista e per alcune analisi, la postmodernità è il successore dell'età moderna,

la modernità in altre parole. Tuttavia, il concetto ha significati molto più profondi; esso considera il futuro, prefigurando le nuove realtà del mondo di oggi, che sono molto complesse e dinamiche, e si trovano sotto influenze endogene ed esogene, attività e questioni che sono permanentemente sotto l'influenza di molteplici e sfide multidimensionali. In effetti, il periodo di globalizzazione, delle nuove tendenze delle tecnologie dell'informazione e della comunicazione, si ritiene che si sovrappongano al periodo postmoderno. Dal punto di vista filosofico, ma anche in consonanza con la vita e le realtà economiche, gli individui e le entità di qualsiasi natura dovrebbero essere caratterizzati dall'adattabilità, dalla capacità di rispondere prontamente e in modo appropriato agli impulsi e alle reazioni che influenzano quel sistema. In realtà, la versione estetica del postmoderno è una questione di rappresentazione tardiva della riflessione filosofica della modernità, almeno per autori come Habermas e Foucault (Cfr. Loredana Terec-Vlad, Alexandru Trifu, 2015, pp. 106-109)

Ciò che appare immediatamente, come nota Habermas e come si è detto, è una civiltà *crystallizzata*, così e come lo è la civiltà moderna che punta inevitabilmente a ricredersi ogni volta di fronte alle manifestazioni della sfrenata dinamica della modernizzazione sociale. Il fatto eclatante è anche quello per cui: "L'idea della postmodernità si presenta invece in tutt'altra forma politica, e cioè in quella anarchica, presso quei teorici i quali non ritengono che si sia verificato uno sganciamento fra la modernità e la razionalità (...) le varianti della teoria del postmoderno, comunque si differenzino fra di loro, prendono entrambe le distanze da quel fondamentale orizzonte concettuale in cui si è formata l'autocomprensione della modernità (...)" (Jürgen Habermas, 1988, I, p. 4). Ora. Il primo filosofo che abbia sviluppato un chiaro concetto della modernità è identificato con Hegel, il quale circoscrive nella sua zona di influenza il pensiero dell'Occidente. Se vogliamo intendere che cosa abbia significato quella intima relazione fra modernità e razionalità, che fino a Max Weber era rimasta ovvia, e che viene posta in discussione, dobbiamo risalire alla filosofia di Hegel. E renderci conto del concetto hegeliano della modernità, per potere giudicare se sussista a buon diritto la pretesa di coloro che

svolgono le loro analisi in base a premesse diverse. In tutti i casi, non potremo respingere a priori il sospetto che il pensiero postmoderno (secondo la prima definizione risalente ad un noto saggio del 1979 del filosofo francese Jean-François Lyotard) si arroghi una posizione trascendente, mentre rimane in realtà vincolato a quei presupposti di auto-comprensione moderna, che Hegel aveva messo in luce (Cfr. Richard Rorty, 1984, pp. 32-44; Annemiek Richters, 1988, pp. 611-643). In ciò non potremo che discutere sul neo-conservatorismo o l'anarchismo estetizzante, i quali mettano alla prova il commiato della modernità in funzione di una ribellione contro di essa.

Hegel concepisce come una fonte del bisogno di filosofia l'inquietudine che è scatenata dal fatto che una modernità priva di modelli dovrebbe stabilizzarsi uscendo dalle scissioni che essa stessa ha provocato. Nel momento in cui la modernità si desta alla coscienza di se stessa, nasce un bisogno di auto-accertamento, che Hegel intende come il bisogno di filosofia, anche dinanzi ai "filosofi del bisogno" che possono caratterizzare la critica pertinente: egli infatti ritiene che la filosofia si trovi davanti al compito di stigmatizzare il proprio tempo e cioè l'età moderna, nel pensiero. "La filosofia è il suo tempo", scriveva Hegel. Inoltre, è importante notare che Hegel assegni alla soggettività il principio dell'età moderna. Partendo da qui egli tende a spiegare la superiorità del mondo moderno e al tempo stesso il suo carattere di epoca sconvolta da crisi e criticità di ogni genere: tutto ciò si esplica come il mondo del progresso e al tempo stesso dello spirito estraniato, nel quale, come in Adorno e Horkheimer, si concentrano sia la modernità che la critica. Secondo Hegel l'età moderna è caratterizzata da una struttura dell'auto-relazione, che egli suggerisce di chiamare soggettività, la quale si manifesta nei confronti dell'arte e della libertà di espressione che determinano la modernità.

Un ritorno all'estetica cela il discorso filosofico della modernità, anche quando ci si allontana da Hegel che discute, ad esempio, sulla filosofia della storia (Cfr. Jürgen Habermas, 1987, I, II). Il mondo nuovo e moderno si distingue dall'antico in quanto esso si apre al futuro, secondo Habermas, in modo che un cominciamento *ex novo* possa comparire all'orizzonte. Spetterebbe quindi, anche secondo Hegel,

alla coscienza storica della modernità quella delimitazione dell'età contemporanea da quella moderna, all'interno dell'orizzonte stesso dell'età moderna, nel quale il presente si afferma con il suo valore preminente. Ma, come detto più volte, il problema di una auto-fondazione della modernità giungerebbe alla coscienza anzitutto nell'ambito della critica estetica, come si può vedere quando si segue la storia concettuale dell'espressione "moderno". In ciò si nota un processo di separazione del modello dell'arte antica dai processi di autocomprensione dell'Illuminismo francese, che segna un nuovo inizio. Di fatto le espressioni che inneggiano al moderno mantengono fino ai giorni nostri un centrale significato estetico, improntato all'auto-comprensione dell'arte di avanguardia. Autori con l'esperienza di un tempo sperimentano l'esperienza estetica della/nella modernità che, nel passato, poteva confondersi con quella storica. Lo stesso Walter Benjamin viene interpretato nel suo tentativo di intrecciare motivi che radicalizzano, in un certo senso, la coscienza storico-effettuale (Cfr. Jürgen Habermas, 1988, I, p. 15). Per alcuni autori, invece, l'esperienza moderna assume una posizione singolare che segna la crisi dell'eterno a favore del transitorio, dell'evanescente e dell'accidentale. Il punto di riferimento per Habermas è la modernità che brucia se stessa al cospetto dell'attualità, di fronte ad aspetti fugaci ed effimeri dell'opera d'arte e della vita più attuale. La bellezza eterna si svela soltanto nel travestimento del costume temporale – una caratteristica che Walter Benjamin rivestirà con l'espressione dell'immagine dialettica. L'opera d'arte moderna quindi, sta sotto il segno dell'unificazione tra l'autentico e l'effimero. Questo carattere di *presente* fonda anche l'affinità dell'arte con la moda, col nuovo, con l'ottica del genio e del bambino, ai quali manca la difesa che contro le eccitazioni offrono i modi convenzionali della percezione, e che perciò sono esposti senza alcuna protezione agli attacchi della bellezza, degli stimoli trascendenti nascosti nel quotidiano (Cfr. Jürgen Habermas, 1988, I, p. 9 e sg.).

Sempre per Habermas questi argomenti sono generalmente rivolti contro l'argomento del postmodernismo filosofico e costituiscono una teoria minimalista della/nella razionalità che tenta di rimettere l'inaccettabile nozione sostanzialista della ragione come soggetto

universale con una concezione della razionalità basata, invece, sulla ragione come il necessario standard di interazione tra soggetti che si appoggiano l'uno sull'altro per il riconoscimento e la valutazione delle loro affermazioni (Cfr. Guenter Zoeller, 1988, p. 154). L'estetica funge da acceleratore del processo di rivalutazione dei principi esercitati dalla ragione in funzione strettamente pertinente alla comparsa di un mondo nuovo. Va ricordato, infatti, che proprio durante gli anni '80 del secolo XX Jürgen Habermas e altri teorici associati alla teoria critica della Scuola di Francoforte emersero come critici severi della teoria postmoderna. Habermas portò avanti polemiche contro Jacques Derrida, Paul-Michel Foucault e la teoria postmoderna, mentre i suoi associati polemizzarono contro Jean-François Lyotard (Cfr. Alex Honneth, 1985; Seyla Benhabib, 1984), Foucault (Cfr. Alex Honneth, 1986), Derrida (Cfr. Thomas A. McCarthy, 1989) e altri teorici postmoderni. Le polemiche hanno spesso oscurato, in realtà, alcune somiglianze interessanti, oltre alle differenze importanti, tra le teorie postmoderne e la teoria critica. Sia la teoria critica che la teoria postmoderna concordano però in modo importante nelle critiche condotte nei confronti della filosofia tradizionale e della teoria sociale. Entrambi attaccano la divisione del lavoro accademico che stabilisce confini fissi tra le regioni della/nella realtà sociale, ed entrambi utilizzano discorsi sovra-disciplinari. Entrambi eseguono aspre critiche alla modernità e alle sue forme di dominio sociale e razionalizzazione. E infine, entrambi combinano teoria sociale, filosofia, critica culturale e preoccupazioni politiche nelle loro teorie e, a differenza di altre teorie accademiche, mentre alcune versioni di entrambi cercano di orientare la teoria verso la pratica e il discorso verso la politica; in sintesi, sia la teoria critica che quella postmoderna si sono scontrate con polemiche accese l'una contro l'altra e sono state sintetizzate, per certi versi, con la teoria dei movimenti femministi nell'attualità. Il dibattito è ancora acceso e vitale dal punto di vista del riconoscimento di esiti che sono sempre imposti dalla ragione e attraverso la critica al suo bagaglio di valenze politiche e sociali. Almeno questa è ancora la speranza di autori come il citato Habermas.

VIII. Considerazione conclusiva

1. Controversie e crisi delle/nelle generazioni

È quanto mai indubbio che dinanzi ad una ricostruzione moderna degli eventi salienti che hanno caratterizzato la vicenda della Scuola di Francoforte, il 1968 segna l'anno in cui davanti alla contestazione studentesca i partecipanti e teorici dell'Istituto potevano muovere in direzioni assai diverse e, in modo da cogliere l'enfasi del fatto per cui proprio in quell'anno avesse inizio la fine della parabola ascendente dell'Istituto per la Ricerca Sociale. Dal momento dell'esilio quella evidenza si poneva in essere come un evento in cui le controversie potevano esplodere anche in riferimento alla visione esterna degli effetti duraturi imposti dalla politica filosofica dei francofortesi e dalla loro stessa filosofia politica, che li vedeva non più uniti in un blocco di pensiero unico, come un tempo. Va detto che le lacerazioni avevano una origine profonda, che spingeva gli epigoni della Scuola a polemizzare con il movimento degli studenti ma anche contro i più giovani esponenti della teoria critica della società, i quali concedevano una attrattiva incompiuta alla interpretazione sociologica di un esercito di studiosi filomarxisti e marxisti in confronto alla teorizzazione della/nella modernità e dei limiti del postmodernismo (Cfr. Douglas Kellner, 1988, pp. 240-269) come si tende ad accennare nel decennio che precede la formulazione della teoria dell'agire comunicativo da parte di Jürgen Habermas che, intanto, si è specializzato nello scatenare polemiche e contro-deduzioni

verso gli intellettuali della stessa provenienza. È centrale per questa autonomia di intenti sottolineare il fatto per cui Habermas era teso a incidere teoricamente sulla autonomia comunicativa delle forze produttive, elaborando con il tempo una teoria della democrazia che troverebbe un primo riscontro nella discussione pubblica, sua sede deliberante. Mentre i colleghi di Jürgen Habermas tendevano all'esame dei guasti dell'industria culturale e anche le critiche nei confronti del sistema industriale editoriale, come fu il caso dell'Alex Springer, il filosofo tedesco spostava l'attenzione verso la critica al sistema capitalistico ma in seno ad una sfera di interessi in ascesa capaci di produrre il consenso senza stimolare il conflitto con la società dei consumi e, senza per questo, indirizzare la critica solamente verso i versanti strutturali dell'economia capitalistica (la produzione, lo scambio, la mercificazione dei rapporti etc.). Ora, questo fatto non ha coinciso con una separazione netta della critica, ad esempio marxista, dalla diagnosi condotta sul capitalismo moderno, ma ha rafforzato in alcuni casi la portata delle rivendicazioni condotte di fronte alla modernità (Cfr. David North, 2015, pp. 40 e sg.).

La *svolta linguistica* intravvista da Habermas non solo era rivolta a ricomporre i termini di una teoria critica della società indipendentemente dal marxismo e dalla psicoanalisi, come era accaduto ai filosofi della prima ora, ma si mostrava come indirizzo preciso nello studio della modernizzazione culturale di sfere partecipative davanti alle quali la stessa teorizzazione sociologica doveva trovare un nuovo indirizzo di analisi, indipendente dal funzionalismo e dall'interazionismo simbolico, dallo studio della religione e della civiltà e al di là della visione della razionalizzazione strumentale di Max Weber nonché dei canoni stretti della prima sociologia dell'azione sociale. Il marxismo poteva essere inquadrato dal punto di vista di una ricomposizione filosofica della/nella modernità (Cfr. Douglas Kellner, 1989) laddove sia le esigenze estetiche e quelle filosofiche si potevano fondere in una ricerca di sfere autonome di dibattito e di discussione. Va detto che le posizioni controverse di Habermas in confronto alle nuove teorizzazioni del capitalismo democratico, innestano nel discorso utili riferimenti alle trasformazioni intellettuali e a quelle

sociali, come è il caso della polemica sul futuro dell'Europa, stimolata dai sociologi Claus Offe e Wolfgang Streeck, i quali sollevano nuove contrapposizioni che fanno emergere il passato più di quanto si possa manifestare il desiderio di seppellirlo una volta per tutte. Infatti sono evidenti i richiami ad Adorno e alle premesse teoriche della Scuola di Francoforte, le quali si assestano dinanzi al capitalismo moderno e al cospetto delle società democratiche, laddove le crisi sono all'ordine del giorno e le opposizioni si completano a vicenda (Cfr. Douglas Kellner, 1990).

Va specificato che già nella breve opera *Nostalgia del totalmente Altro* (1970) Max Horkheimer considerava storicamente fallimentare il progetto politico marxista in quanto, da un lato, la rivoluzione russa ha provocato un peggioramento delle condizioni di vita degli uomini e, dall'altro, la giustizia e la libertà sarebbero dovuti comparire come nella realtà, e cioè come dei concetti dialettici. Questo declino della interpretazione marxista della/nella realtà ha segnato fortemente l'epoca di crisi della Scuola, a partire da quanto dichiarato, invece, nella *Dialettica dell'Illuminismo*, pensata da Horkheimer sin dal 1938 ed esposta come esemplificazione del pensiero borghese (Cfr. Martin Jay, 1979, p. 403; Stefano Petrucciani, 1984, p. 13 e sg.; Rolf Wiggershaus, 1992, p. 325), in cui l'organizzazione capitalistica del lavoro e lo sfruttamento razionale della natura hanno incrementato la ricchezza materiale e sottomesso l'individuo alle logiche della produzione, inducendolo a imporsi uno stile di vita improntato sulla massima produttività e a reprimere le passioni e gli istinti e a rinunciare a ogni godimento immediato; da qui la metafora della repressione della civiltà borghese mostrata nella trattazione di Ulisse e le sirene. Del resto anche Habermas, in un articolo del 1982, faceva notare come il testo di Adorno e Horkheimer potesse soddisfare una critica delle linee di pensiero particolareggiate in rapporto al lavoro pensato in rapporto alla struttura capitalistica (Cfr. Jürgen Habermas, 1983, p. 50 e sg.; 1983, p. 263 e sg.). Ora è una certezza il fatto per cui l'*Aufklärung* potesse essere identificato con la ragione Occidentale, cioè con la logica stessa che ha saputo costruire la civiltà umana, indicando anche il modo specifico in cui la civiltà stessa si è

organizzata sia a livello pratico che teorico (Cfr. Lucio Cortella, 1981, p. 478 e sg.). Inoltre, il nostro ragionamento è collocabile in rapporto a quanto ammesso in *Eclisse della ragione*, dove si sosteneva che la società industriale è dominata dalla ragione strumentale e soggettiva, che è disinteressata ai fini ultimi dell'azione ed è mirata soltanto a conseguire i mezzi più efficaci e utili per il dominio tecnico della natura, in modo da fare risaltare una mentalità per cui l'*Aufklärung* diviene una sorta di apologia del processo per cui la ragione scientifica domina la natura (Cfr. Stefano Petrucciani, 1984, p. 37 e sg.). Questi percorsi critici alla soglia degli anni '80 appaiono completamente ristrutturati e sono messe in campo delle interpretazioni che, nonostante i costanti richiami ai padri della teoria critica, offrono lo spunto per una revisione della dimensione materiale del capitalismo tramite la revisione del "pessimismo" della Scuola, mostratosi evidente nelle formulazioni originarie e nella rivisitazione degli anni '70 del XX secolo. Ciò non impedisce di scandire analisi che prendano di mira le forze emancipatrici sottese alla comparsa della stessa teoria critica della società, individuate in uno spunto razionale di primaria importanza ai fini del tutto il processo di razionalizzazione Occidentale (Cfr. Stefano Petrucciani, 1984, p. 27 e sg.). Ma nel suo lavoro del 1970 Horkheimer spiegò ancora il senso della teoria critica, le cui premesse furono quindi sviluppate al tempo del Terzo Reich ponendosi l'obiettivo di comprendere come fosse possibile nel mondo Occidentale raggiungere il massimo di giustizia e di libertà. Se all'inizio lo sforzo coincideva col tentativo marxiano di realizzare una società giusta come stato finale della storia, e quindi prevedeva la possibilità di una rivoluzione, a poco a poco l'iter intellettuale del pensatore dimostrò di preferire – alla fine – l'opzione riformistica. Così, alla fine della conversazione contenuta in *Nostalgia*, egli precisava che la teoria critica è una teoria pessimistica e che ha sempre seguito una regola: "Attendarsi il peggio, e annunciarlo francamente, ma nello stesso tempo contribuire alla realizzazione del meglio". Questa sorta di pessimismo pregresso è riscontrabile anche nelle molte polemiche che, a dir la verità, hanno spesso oscurato alcune somiglianze interessanti, ad esempio, tra le teorie postmoderne e la

teoria critica nella sua formulazione originaria. Lo stesso, il vedere la storia dal punto di vista dell'orrore e della barbarie, ha sempre contraddistinto le posizioni degli adepti della Scuola (Cfr. Theodor W. Adorno, 1974, p. 122). Sia la teoria critica che la teoria postmoderna concordano in modo importante sulla loro filosofia tradizionale e sulla loro teoria sociale. Nella divisione accademica della realtà sociale, entrambi i punti di vista utilizzano discorsi sovra-disciplinari. Entrambi eseguono inoltre aspre critiche alla modernità e alle sue forme di dominio sociale e razionalizzazione. Entrambe combinano teoria sociale, filosofia, critica culturale e preoccupazioni politiche nei loro resoconti, e teorie più accademiche, e versioni di entrambi i tentativi di teoria e pratica. E, infine, sia la teoria critica che quella postmoderna si sono scontrate con polemiche accese l'una contro l'altra e sono state sintetizzate con la teoria femminista più attualizzata (secolo XXI).

In sostanza il marxismo si è mostrato finalizzato al raggiungimento di una migliore formazione della volontà politica, con una tendenza a rivalutare la forma di democraticità proposta da Marx nella sua formulazione finale del comunismo (Cfr. Martin Jay, 1984). Tutto ciò ha saputo comunque conservare il fascino di una teorizzazione dell'utopia abbastanza circolante tra i teorici della Scuola (Cfr. Leo Lowenthal, 1986, pp. 105-111) ed ha anche imposto una nuova versione dei vuoti lasciati dal marxismo tra i suoi destinatari più importanti (Cfr. Enrico Donaggio, 2005, p. XXII). Anche la considerazione del capitalismo come tendenza di "rovesciamento del sistema", ha attecchito non poco sulle analisi teoriche, così e come avviato da un aforisma di Horkheimer intitolato *Scetticismo e morale* (Cfr. Max Horkheimer, 1977, pp. 32-34). In questo, gli autori più moderni come Habermas hanno avviato una polemica non risolta attorno alla funzione dei partiti e delle maggioranze parlamentari, rispetto ad una prospettiva di nuovi scenari globali nei quali è ancora contenuta la spirale tecnocratica. Questi autori ricordano sempre che la teoria critica venne definita da Horkheimer come una vera e propria "revisione del marxismo" e connessa con le modificazioni in atto nella società. Dibattiti accademici sono ancora in corso, a

testimonianza del fatto che a monte dell'analisi degli sviluppi futuri esiste la possibilità di rifarsi ad una teoria critica contenuta in una visione post-nazionale del processo di costruzione dello Stato, al di là della classica dicotomia tra destra e sinistra estrema. I modi in cui teorici come Elmar Altvater, Claus Offe e Jochim Hirsch, oltre a Habermas, riprendono i temi della Scuola degli anni Venti e Trenta del XX secolo, ricalcano un certo modo di improntare l'analisi sullo Stato e sulle sue funzioni e autonomie, cercando di impostare una analisi deterministica delle strutture e dei conflitti, capace di riproporre i conflitti così e come erano stati definiti nelle formulazioni originarie. Ciò che sembrerebbe mancare a quegli autori è l'analisi della politica, intesa come attivazione di azioni tra i soggetti e compimento di azioni collettive, le quali si dovrebbero connettere ad una visione prettamente "europeista" come quella delineata da Streeck, ripreso da Habermas in tempi più recenti, in modo da mostrare anche la risoluzione dei conflitti. Lo stesso Habermas lamenta infine la carenza di una fiducia "nella forza della tradizione filosofica, della sostanza utopica degli ideali borghesi, vale a dire in quei 'potenziali di ragione' della cultura borghese che – spinti dallo sviluppo delle forze produttive – avrebbe dovuto tradursi in movimenti sociali (Jürgen Habermas, 2000, p. 264).

Dal canto suo, la letteratura anglosassone di questo scorcio di secolo XXI affronta in molta parte l'esistenza di controversie e di crisi all'interno della teoria critica della società, prospettandone però un quadro abbastanza riduttivo e quanto mai riluttante ad affrontare la produzione 'di periodo' in contesti come, ad esempio, quello italiano dagli anni '70 del '900 in poi (Cfr. Douglas Kellner, 1990, pp. 11-33; Tom Bottomore, 2002; Peter E. Gordon, Espen Hammer, Alex Honneth, 2018, p. 152 e sg.). La storia della Scuola di Francoforte ne verrebbe così dimezzata, anche perché il contesto di studi europeo Occidentale e del sud dell'Europa ha saputo mostrare tutta una sorta di fraintendimenti a riguardo che hanno allontanato i lettori da una storia pragmatica e realisticamente proiettata verso la ricezione della teoria critica nei Paesi più filosoficamente predisposti a riceverla, anche se questo ha significato il compiersi di esiti derivanti

dalle perenni crisi della Scuola che, nella maggior parte dei casi, sono soltanto state identificate nel passaggio tra la guerra, gli Stati Uniti e la Germania post-nazista degli anni '50 del XX secolo (Cfr. Max Horkheimer, 1978). Fatto sta che alcune controversie, come quelle sviluppatesi in Italia e nel sud dell'Europa dopo la ricezione del *Positivismustreit* (Cfr. Hauke Brunkhorst, 1985, pp. 353-381) hanno lasciato quasi un vuoto di intenti, rispetto a tutte le ricostruzioni vincolate alla storia più moderna e recente della Scuola. Una approfondita analisi sul contesto di sviluppo italiano segna invece un ritorno di interesse a giustificare esiti moderni di ricomposizione del dibattito attorno al secondo *Methodenstreit*, i quali hanno anche mostrato delle insolite controversie che hanno tracciato la ricezione degli eventi culturali in certi contesti storico concreti. Per molti versi, una parte della letteratura si sofferma ancora sulle crisi che hanno coinvolto la rivisitazione di autori come Horkheimer, Adorno e Marcuse (Cfr. Stefan Breuer, 1989, pp. 357-375) fino all'avvento della "seconda generazione", nel clima di dispute intellettuali, come quelle sollevate da Habermas a partire dagli anni '80 e '90 del secolo XX nei confronti dei suoi rivali, sul post-strutturalismo e il femminismo, fino ai movimenti ecologici (Cfr. Peter E. Gordon, Espen Hammer, Alex Honneth, 2018, p. 155 e sg.; p. 323 e sg., p. 500 e sg.). Ma in questo paragrafo conclusivo, ci focalizzeremo più che altro sugli esiti di un certo dibattito che scaturisce dagli anni '70 del XX secolo nel nostro Paese e che rimane fossilizzato su molti dei temi rilanciati, invece, proprio dalla disputa sul metodo. La parziale mancanza di consistenza della letteratura scritta e corrente in merito a questi temi-problemi ci spinge dunque a sollevare attorno a certe questioni un interesse che ricalca eventi che possono significare sicuramente una posizione alternativa a quella sostenuta, per esempio, da autori americani e inglesi che affrontano ancora oggi la storia della Scuola di Francoforte, tenendo in pugno temi estetici e riflessi sulla modernità ma ignorando tutto il resto. Le analisi prettamente tedesche, ad esempio, si fermano al commento a ritroso sul discorso filosofico della modernità e/o sullo sviluppo di temi di democrazia avanzata nelle società moderne etc. Cominceremo, nel nostro caso, da alcuni

fraintendimenti che trovano conferma nella scarsezza della letteratura scientifica e filosofica corrente e di passata generazione soprattutto attorno a temi di sviluppo teoretico ed epistemologico. Il caso italiano mostrerà tutta la sua utilità, rispetto al contesto filosofico europeo e tedesco e alle interpretazioni più aggiornate del dibattito epistemologico nelle scienze umane e sociali, più del contesto francese intriso di discussioni sul relativismo e sulla forma antropologica della filosofia postmoderna o di altri momenti della discussione sullo sviluppo della teoria critica della società nel Continente.

Nel 1972, la casa editrice torinese Einaudi dà alle stampe il volume che raccoglie gli interventi che hanno contraddistinto la cosiddetta controversia sul positivismo. Tuttavia, già dalla traduzione italiana (curata da Anna Marietti Solmi) del titolo emergono i primi fraintendimenti: se volessimo attenerci ad una traduzione letterale, ci risulterebbe la controversia sul positivismo nella sociologia tedesca (*Der Positivismusstreit in der deutschen soziologie*), in realtà, la traduzione italiana ha completamente stravolto la denominazione originale dell'opera, divenendo invece *Dialettica e positivismo in sociologia*. In questo modo già un'ipotetica analisi potrebbe risultare fuorviante *a priori*, poiché il significato assumerebbe una connotazione completamente diversa, in quanto rispecchiamento della volontà del traduttore stesso di far passare Karl Popper e la sua Scuola per positivisti, senza nascondere la propria simpatia verso i dialettici della teoria critica della società. L'anno prima, invece, la casa editrice Laterza aveva pubblicato gli interventi di Jürgen Habermas nella raccolta di saggi (curata da Carlo Alberto Donolo) dove passava in rassegna le tematiche più care della sua produzione speculativa giovanile, ossia il rapporto tra conoscenza scientifica ed interessi sociali, e tra teoria e prassi socio-politica alla luce della crescente tecnicizzazione della società contemporanea, e tra questi vi figuravano i due articoli con cui ha preso parte al *Positivismusstreit*. Sempre in quegli anni, escono diversi saggi ed interventi in cui sono introdotte al pubblico italiano le posizioni speculative (fino ad allora poco conosciute) del giovane intellettuale di Dusseldorf, e nell'illustrare i punti-cardine della sua filosofia e sociologia non viene omessa la sua controversia con Albert,

anche se più accennata che analizzata nei suoi punti salienti (si pensi agli articoli di Antonio Ponsetto, Carlo Andreoni, Antonino Poppi, Antonio Santucci, Teresa Massari e Giuseppe Trentin pubblicati in diverse riviste, alcune delle quali di ispirazione cattolica). Ma prima ancora che la controversia sul metodo fosse recepita dalla sociologia nostrana (fatta eccezione per Mario Digilio, l'unico sociologo italiano ad accorgersi delle potenzialità metodologiche della controversia prima ancora della traduzione italiana), i primi ad analizzarne i punti focali sono stati gli epistemologi e gli storici della scienza quali Arcangelo Rossi, ma anche filosofi politici del calibro di Norberto Bobbio. Quest'ultimo, nella sua relazione sul rapporto tra empirismo e scienze sociali in Italia letta in occasione del XXIV Congresso Nazionale di Filosofia tenutosi a l'Aquila nel 1973 (e pubblicato l'anno successivo), nell'analizzare le nervature essenziali del secondo *Methodenstreit*, mostra come in realtà la critica dei dialettici alla teoria della scienza analitico-deduttiva non sia affatto gnoseologica, ma possieda in realtà forti venature politico-ideologiche. Scriveva infatti Bobbio a riguardo: "È, o perlomeno, è stata sinora, una critica ideologica, seppure sotto l'apparenza di una critica gnoseologica, perché mette in discussione questo tipo di scienza nel compito che le è proprio, che non è soltanto quello di conoscere il mondo ma anche quello di mutarlo (o di conservarlo com'è), e che in quanto tale presuppone, anche se lo scienziato non ne è consapevole, una presa di posizione di fronte alla società (cioè all'oggetto stesso della conoscenza scientifica);... la critica ideologica delle scienze sociali tende ad entrare nello stesso modo di fare scienza, perché la scelta dei presupposti, la delimitazione del campo di ricerca, anche l'uso di questa o di quella tecnica di ricerca, orientano nel senso della conservazione o del mutamento dell'esistente" (Norberto Bobbio 1973, p. 26).

Tuttavia, l'autore dichiarava di non difendere l'empirismo (inteso come neopositivismo logico e sue articolazioni successive), ma lo riconosceva come il male minore di fronte a tutte le altre correnti di pensiero le quali, come tutti gli *ismi*, tendono al monopolio della verità; senza dimenticare che già Adorno aveva affrontato in modo assolutamente pertinente il problema di definire la disputa sul

positivismo nella sociologia tedesca (Cfr. Theodor W. Adorno et altri, 1976). A dimostrare il carattere approssimativo della critica del celebre intellettuale ed uomo politico torinese è il filosofo della scienza Piergiorgio Grassi in un intervento letto al Congresso degli assistenti universitari di filosofia su *Le più recenti epistemologie* tenutosi a Padova sempre in quello stesso anno. Anche se quest'ultimo si limitava esclusivamente all'analisi del dibattito tra Popper ed Adorno trascurando il vero succo della discussione (ossia la *querelle* tra i loro rispettivi allievi), l'autore, dopo aver analizzato le posizioni epistemologiche avanzate dal filosofo della scienza viennese al Congresso di Tubinga del 1961, mostrava come la sua concezione di verità come ideale approssimativo non solo presenta diverse contraddizioni con altre sue riflessioni successive, ma risulta ancora legata ad una concezione piuttosto semplicistica rispetto a quella avanzata dal suo interlocutore, ossia Adorno. Quest'ultimo, secondo Grassi, si richiama alla critica avanzata alla fenomenologia di Edmund Husserl secondo cui l'universalità vincolante dei canoni della logica trova il suo fondamento legittimo nella struttura repressiva della realtà sociale. Come si legge in passo del testo, "Il pensiero, nel cui meccanismo di costrizione continua la natura, riflette, grazie alla propria incontestabile consequenzialità, anche se stesso come natura dimentica di sé, come meccanismo di costrizione" (Theodor W. Adorno 1956, tr. it. 1964, p. 35). Essendo la stessa logica formale "forza sociale produttiva" ed il metodo dipendente in toto dall'oggetto d'indagine, bisogna abbandonare la pretesa di far riferimento alla pura datità, poiché i fatti sono mediati dalla società stessa: e poiché in Adorno la mediazione può essere colta attraverso una sorta di ermeneutica sociale, l'ideale di verità da questi patrocinato presenterebbe una maggior complessità in quanto apparirebbe come un processo dove il singolo evento instaura un rapporto complesso con la totalità sociale. Anche l'idea popperiana di critica appare piuttosto riduttivistica e grossolana, poiché opera su un piano squisitamente logico-formale e si limita soltanto alla confutazione deduttiva delle ipotesi, trascurando completamente la dimensione materiale, cosa che invece non avviene in Adorno, poiché la critica dell'oggetto sociologico si traduce sul piano

della prassi socio-politica su una sua possibile trasformazione. Infine, qualche autore dimostra come le critiche di speculatività mosse a questi presentino non pochi limiti, dimostrando come la categoria filosofica di totalità perda la sua astrattezza speculativa per divenire sociologicamente operativa, come si evince dalle ricerche condotte dall'Istituto per la ricerca sociale di Francoforte sul Meno. Pertanto, conclude un autore: "L'accusa portata ai dialettici di sviluppare una critica ideologica nei confronti degli empirismi e dei razionalismi può essere rovesciata: se è vero che i procedimenti logici fondati sulla non contraddizione formale e tenuti fermi come criteri di oggettività, sono in realtà rispecchiamento della costrizione sociale; che nei fatti e nelle evidenze logiche è possibile individuare il carattere predominante della totalità sociale, ne consegue "che la logica assolutizzata è ideologia", da cui si può uscire solo attraverso la sempre rinnovata consapevolezza sociale della conoscenza, la comprensione critica della compenetrazione dialettica dei processi logico-conoscitivi e dei processi sociali" (Paolo Grassi 1974, p. 133).

A riconoscere la validità sul piano scientifico-procedurale del metodo dialettico è anche Francesco Totaro, il quale, in un intervento successivo, focalizza la sua analisi sulla critica mossa da Habermas all'epistemologia deduttivista di Popper, mostrandone il carattere analitico di fondo e come vi persistano ancora elementi di chiara ascendenza neopositivista (l'esempio più palese è la separazione tra fatti empirici e proposizioni teoriche). L'allievo di Adorno, secondo l'autore, nel criticare i presupposti epistemologici della conoscenza sociologica tradizionale ed introducendo una logica dell'argomentazione discorsiva mediante la comprensione preliminare di tipo ermeneutico, consente di inquadrare il procedimento scientifico all'interno di cornice teorica più ampia che va oltre la sfera logico-gnoseologica allargandosi all'ambito dell'azione sociale e politica. Interpretando il processo di ricerca secondo la propria efficacia pragmatica e proponendo un modello di critica che sia in grado di andare oltre la pura e semplice connessione logico-deduttiva tra asserzioni formali ed empiriche, Habermas, secondo costui, dimostra come molti presupposti conoscitivi della teoria della scienza

popperiana siano ancora legati ad una sorta di riduzionismo solipsistico, rischiando di apparire come “auto ermeneutica della scienza finora elaborata” (Francesco Totaro 1974, p. 175). La razionalità scientifica non è presupposta aprioristicamente mediante *auto da fê* soggettivo, ma va assumendo una propria fisionomia durante il procedimento di ricerca attraverso la libera argomentazione intersoggettiva: sarebbe interessante effettuare un confronto tra l’epistemologia di Habermas con quella di un altro autore che ha messo in luce l’importanza della dimensione sociale nella conoscenza scientifica, ossia Thomas Samuel Kuhn. Il quadro che dovrebbe emergere da una siffatta elaborazione teorica è la seguente: “la scienza è oggi storicamente legata, anche a seguito della mediazione ed espansione tecnologica, a una prassi complessiva, cioè sociale e politica, di dominio, nella quale aspettative di controllo e repressione selezionano e prevaricano aspettative antitetiche di eliminazione delle gerarchie e delle dipendenze” (*ibidem*, p. 175). Pertanto, l’autore auspica l’assunzione, da parte della scienza stessa, sia di un atteggiamento critico, che di una metodologia totalizzante che porti ad un superamento delle contraddizioni e negazioni, senza cadere nelle trappole della metafisica della storia: “Avere una comprensione di tipo totalizzante significa che, per poter spiegare un oggetto particolare in un contesto reale, bisogna intendere come si qualifica tale contesto nel suo complesso, senza pretendere di precisarne ogni determinazione analitica” (*ibidem*, p. 176).

Un’analisi più approfondita – ma che si limita esclusivamente alle tesi di Popper ed Adorno – è svolta da Alessandro Di Caro in un altro intervento dove le diverse posizioni epistemologiche sono messe a confronto per individuare un eventuale punto di convergenza su cui fondare una nuova metodologia d’indagine, nonostante entrambi presuppongono diverse concezioni dell’attività scientifica – per il primo è autonoma e non dovrebbe occuparsi di ciò che è extra-scientifico, mentre per il secondo è un momento della totalità sociale e qualsiasi sua pretesa di autonomia non sarebbe altro che un goffo tentativo di mistificare attraverso la logica formalizzata e tecniche di ricerca sofisticate il carattere contraddittorio e reificato

del suo oggetto d'inchiesta. Per lo più, se in Popper manca quella dimensione storico-pragmatica che rischia di ridurre il suo razionalismo critico in una sorta di puritanesimo teoretico, in Adorno invece manca quella capacità d'immaginazione speculativa che gli preclude la possibilità di concepire un modello astratto di società che vada oltre le contraddizioni strutturali in cui versano sia la società socialista-statalista che tardo-capitalista. A questo punto, dove si può trovare un punto di convergenza tra le due epistemologie? La risposta dell'autore è nel rifiuto, da entrambe le parti, di qualsiasi assolutizzazione ed ipostatizzazione ontologica del metodo scientifico: "Se noi invece interpretiamo la peculiarità del metodo scientifico e la sua validità, nella possibilità quasi democratica di ripetizione delle esperienze cognitive – ma questa accentuazione mi sembra un'interpretazione riduttiva, perché tiene conto solo di poche parti del pensiero di Popper; validità che situa la distanza tra il metodo scientifico e quello fisiognomico di Adorno, se in definitiva dogmatizziamo l'uso della matematica e della logica come unici sentieri di percorrenza possibili, allora veramente con le parole di Adorno si deve parlare di chiusura metafisica ed ontologica, di reificazione ed ipostatizzazione" (Alessandro Di Caro 1974, p. 149).

L'idea di metodo scientifico ivi patrocinata, insomma, dovrebbe tener conto sia della storicità dell'oggetto che delle categorie d'indagine, sia di assumere una *forma mentis* critica ed anti-dogmatica che consenta la crescita delle nostre conoscenze: in questo modo le due forme epistemologiche possono trovare una base d'intesa su cui costruire teorie e strumenti d'indagine che tengano conto di questi requisiti essenziali. Se i primi due interventi riconoscono la possibilità di intravedere una certa validità scientifica alle teorizzazioni metodologiche dei francofortesi, quest'ultimo vorrebbe spingersi oltre, poiché auspicano una logica e metodologia d'indagine che tengano conto sia di aspetti cari ad Adorno (la storicità delle categorie, la centralità dell'oggetto da analizzare, etc.) che a Popper (il rifiuto del dogmatismo, l'assunzione di un atteggiamento criticista, e via dicendo). Altri saggi coevi, invece, manifestano quell'inversione di tendenza che verrà fatta propria anche dalle scienze sociali, ossia l'assunzione

di un atteggiamento di forte riluttanza verso la possibilità di elaborare una teoria della scienza criticamente e storicamente orientata, nonché di indifferenza verso i contenuti trattati nella controversia sul positivismo. *En pendant* con le precedenti posizioni speculative di Norberto Bobbio sembra trovarsi il filosofo Umberto Galeazzi, il quale, in un saggio sulla ragione strumentale in Popper e nella teoria sociale critica, finisce col tirare in ballo le critiche di Habermas all'epistemologia popperiana, mostrando come all'interno della Scuola di Francoforte si crei una profonda contraddizione tra quest'ultimo ed i suoi "maestri" Adorno ed Horkheimer. Se quest'ultimi condannavano apertamente l'idea di ragione scientifica intesa come strumento di dominio e controllo sulla natura, il loro allievo, nell'ipotizzare una concezione pragmatistica del processo di ricerca, finisce paradossalmente per cadere nelle trappole di quello strumentalismo e "prassismo" fortemente vituperato e demonizzato in *Eclisse della ragione* e in *Dialettica dell'Illuminismo*. Scrive Galeazzi: "Dagli autori che abbiamo esaminato è emerso l'uso strumentale e prassistico e, più in generale, gli interessi, le preoccupazioni, le finalità, i pregiudizi che condizionano il suo rapportarsi alla realtà. A questa ci si accosta con l'intento di manipolarla e con "taglio selettivo" che sceglie quegli aspetti che possono sottostare alla nostra volontà di potenza. La ragione, in tal modo, precludendosi il compito teoretico di conoscere, diventa l'organo in cui si articola la prassi, volta all'approssimazione del reale" (Umberto Galeazzi 1974, p. 119).

Dello stesso parere sembra essere anche Gustavo Gozzi nel suo saggio (sempre del 1974) in cui, nonostante dal titolo sembri voler analizzare tutta la *debàcle* tra Popper ed i teorici critici, finisce per limitarsi semplicemente a mostrare come le critiche dell'allievo di Adorno alle posizioni del razionalismo critico non possiedano in realtà alcun fondamento di validità. Facendo proprie le controdeduzioni di Albert, l'autore – pur riconoscendo le varie difficoltà in cui s'imbatta il pensiero di Popper, tra queste la mancata specificazione terminologica delle decisioni sulle quali poggerrebbe la sua epistemologia – mostra come l'idea di una teoria della scienza che faccia riferimento all'efficacia pragmatica dei risultati porti in realtà

a conclusioni strumentaliste: “L’atteggiamento strumentalista mira esclusivamente al successo delle applicazioni a prescindere dalla corroborazione sperimentale della teoria che può continuare ad essere usata anche dopo che sia stata confutata” (Umberto Gozzi 1974, p. 72). Inoltre, un rischio che comporterebbe tale *modus operandi* porterebbe alla sostituzione di un criterio oggettivo di verità con uno puramente soggettivo, cadendo nel relativismo e nel solipsismo. Pur riconoscendone la sua validità soltanto ad un livello pre-scientifico, essa, infatti, “non si applica, malgrado il tentativo di Habermas, alla ricerca empirico-analitica che costituisce il momento autonomo nel quale vengono corroborate o confutate le teorie a prescindere dalle connessioni con la sfera del lavoro in cui il successo delle loro applicazioni ne aveva rappresentato una prima provvisoria verifica” (*ibidem*, p. 72). Peraltro, a lasciare parecchi dubbi all’autore è l’introduzione, nel processo di ricerca, della componente ermeneutico-comprendente, la quale dovrebbe escludere la possibilità di una spiegazione in termini casuali dei fenomeni sociali: in questo modo non si negherebbe la stessa razionalità a favore di un soggettivismo irrazionalista. Jürgen Habermas ne sembra consapevole, e mira al superamento dell’ermeneutica soggettiva introducendo la categoria di totalità, intesa come “connessione oggettiva di senso” espressa da leggi dialettiche che dovrebbero avere maggior validità di quelle delle scienze sperimentali. Ma questa soluzione – sostiene Gozzi – se da un lato vorrebbe superare il puro soggettivismo ermeneutico tipico dell’ultimo Martin Heidegger e del suo allievo Hans-Georg Gadamer, non riuscirebbe ad evitare risultati idealistici che esulerebbero dalla razionalità scientifica, in quanto non solo non verrebbe data una definizione nitida e delineata del concetto stesso di totalità, ma non sarebbe neanche resa esplicita la struttura logica delle leggi che dovrebbero rappresentarla. Inoltre, la presenza della componente valutativa e del continuo riferimento alla prassi fanno sì che “la totalità ha una valenza più politica che gnoseologica. Il metodo dialettico (che consente di elaborare la totalità) è un metodo per orientare l’azione: il metodo delle scienze empirico-analitiche è un metodo per la verità” (*ibidem*, p. 83).

Le conclusioni alle quali perviene il filosofo Gozzi è che sia l'interpretazione strumentalistica che il metodo dialettico portano a risultati epistemologici del tutto insoddisfacenti, in quanto dipendenti *in toto* da criteri di verità puramente soggettivi. Eppure, nonostante tutto, egli sembra voler riconoscere la possibilità di un incontro tra dialettica e razionalismo critico, come già teorizzato da Di Caro a proposito del dibattito tra Popper ad Adorno: ma, come prima così come adesso, tale tematica non viene ulteriormente approfondita, facendo cadere nel vuoto la possibilità di una teoria e metodologia che siano in grado di andare oltre tale dicotomia paradigmatica. Precedentemente abbiamo parlato di diversi filosofi, i quali, introducendo il pensiero di Habermas al pubblico italiano, hanno accennato alla disputa metodologica coi razionalisti critici: tra questi ricordiamo Antonio Santucci (autore d'ispirazione marxista), il quale, nella sua introduzione all'edizione italiana della *Logica delle scienze sociali* del 1970 (e pubblicata come studio autonomo nella rivista "Il Mulino" nello stesso anno), fa notare come i suoi due saggi dedicati alla polemica tra Popper ed Adorno ed alla confutazione delle critiche di Albert siano importanti per comprendere l'impianto logico-epistemologico su cui si dovrebbe fondare la sociologia critica. Il richiamo all'ermeneutica di Gadamer ed al pragmatismo di Charles Sanders Pierce svolgerebbero una funzione essenziale: la prima, sostituendosi alla semplice concatenazione ipotetico-deduttiva tra enunciati teorici, contribuirebbe alla comprensione del senso della ricerca stessa, il secondo, invece, dovrebbe sopperire alle difficoltà presenti nella teoria della falsificazione. Il tutto, ovviamente, senza contestare il carattere descrittivo delle teorie scientifiche: "La validità empirica delle proposizioni protocollari si commisura a un'aspettativa di comportamenti socialmente codificata. Un'indicazione al riguardo ci è fornita dall'interpretazione pragmatistica del processo di ricerca" (Antonio Santucci 1970, p. 110).

Di parere opposto sembra essere Teresa Massari, la quale, in un articolo pubblicato due anni dopo, dimostra come il tentativo di voler dare un fondamento antropologico alla teoria sociale critica, proprio nella discussione stessa coi razionalisti critici tale impianto

mostrerebbe i propri limiti epistemologici. Volendo assegnare una fondazione pragmatica alla conoscenza scientifica e nel dimostrare la superiorità del metodo dialettico su quello analitico, questi attribuirebbe eccessiva enfasi alla soggettività in quanto il processo di ricerca risulterebbe inserito entro un circolo ermeneutico di cui non si conoscerebbero le leggi oggettive che lo regolerebbero. Scrive l'autrice: "Se il recupero della soggettività trascendentale costituisce senza dubbio un passo avanti nella chiarificazione teoretica dei problemi epistemologici più scottanti, è anche vero che per questa via facilmente, per evitare la metafisica oggettivistica, si rischia di cadere nella metafisica del soggetto, e di sostenere una problematica riduttiva nei confronti della specificità della prassi scientifica" (Teresa Massari, 1972, p. 138). Ad insistere sul carattere trascendentalistico della gnoseologia habermasiana è Antonino Poppi in un saggio dello stesso anno in cui fa presente come lo stesso Habermas, "opponendosi alla restrizione neopositivistica della ragione al dato fattuale e della esperienza a un agire diretto a uno scopo economicistico, [...] invoca al contrario un collegamento e la preminenza dell'azione sociale e politica con/e su la stessa ricerca scientifica" (Antonino Poppi, 1972, p. 473).

Punto di partenza dell'intera riflessione è che la ragione positiva, volendo assurgere ad unico criterio epistemologico esclusivo, nelle sue pretese di neutralità e purezza speculativa, non avrebbe fatto altro che assorbire tutti gli altri sistemi di valore e subordinare l'intera prassi socio-politica ad una tecnica sempre più ipostatizzata. Ma ciò che l'autore vorrebbe dimostrare è come il tentativo, da parte dell'allievo di Adorno, di dissoluzione della razionalità scienziata e positivista e di demistificazione della tecnocrazia mediante un processo di teorizzazione morale, se da un lato favorirebbero una certa apertura verso la dimensione dell'etica, dall'altro, invece, nell'introdurre la sfera della dialetticità come elemento intrinseco alla ragione stessa, porterebbe "verso un compimento dinamico dell'uomo come tale, ponendosi quale motore della prassi ma soprattutto quale metro e fondamento decisamente trascendente e universale, con una inestinguibile capacità di autocorrezione delle più aberranti deviazioni"

(*ibidem*, p. 484). Da qui emergerebbe il carattere soggettivista e metafisico del programma di Jürgen Habermas: “Infatti, se il soggetto dovesse sopportare interamente il peso della verità sull’essere, della realtà sull’esperienza, un simile soggetto dovrebbe fungere un ruolo di assolutezza tale da rendere illusorio giuoco la storia e si porrebbe in una insanabile contraddizione con quella che è la misura umana della nostra vita” (*ibidem*, p. 484).

Sul carattere apparentemente antropocentrico – ma in realtà fortemente metafisico – dell’epistemologia dialetticamente orientata focalizza la sua attenzione un altro autore di orientamento cattolico, Carlo Andreoni. Habermas, nella sua critica a Popper in cui la teoria della verità come corrispondenza è etichettata come positivista, farebbe mancare quell’elemento di umiltà che – a detta dell’autore – dovrebbe contraddistinguere l’agire sociale: “Come Fichte anche Habermas fa dipendere la ragione speculativa da quella pratica, ma questa dipendenza richiederebbe [...] una morale teologicamente fondata” (Carlo Andreoni 1971, p. 65). Infine, non bisogna dimenticare il contributo dello storico della scienza Arcangelo Rossi. Il suo saggio, scritto nel 1972, rispetto a quelli finora analizzati ha il merito di analizzare la discussione nella sua interezza, soffermandosi sia sulle proposte dei razionalisti critici che dei dialettici, mostrandone sia i punti di forza che i limiti teorici ed epistemologici. Tuttavia, pur constatando come la concezione popperiana sia legata ad una prospettiva riduzionista in quanto le leggi sociologiche si limitano esclusivamente a proposizioni astratte ed universali fondate su condizioni empiriche selezionate in modo casuale o soggettivo, egli sembra soffermarsi particolarmente sulle debolezze delle posizioni avanzate da Adorno ed Habermas. Il primo, pur contestando la riduzione operata da Popper della metodologia a semplice logica deduttiva a favore di un’indipendenza epistemologica della società come totalità rispetto al metodo scientifico, finirebbe con l’ipostatizzare i “rapporti sociali oggettivi” ed ideologizzare lo stesso processo di ricerca scientifica, rischiando di sottoporre la stessa analisi della realtà sociale a deformazioni ideologiche: tutto ciò mostra come questi “soggiaccia alla suggestione dialettico-hegeliana e della sociologia della conoscenza ad ideologizzare

l'indagine scientifica in modo immediato ed irriflesso, senza badare troppo al problema della spiegazione scientifica e dei procedimenti di controllo" (Arcangelo Rossi, 1972, p. 117).

Il secondo, invece, richiamandosi al concetto di totalità sociale concreta, vorrebbe andare oltre la dicotomia popperiana tra ricostruzione storico-genetica dei singoli eventi ed ipotesi sociologiche generali, nel nome di un'unificazione della sociologia con la storiografia, mentre il rimando alla dialettica servirebbe al superamento di quella scissione tra regole metodologiche e norme etico-politiche che starebbe alla base della teoria della scienza di Popper, in quanto tale relazione troverebbe il suo fondamento nell'autonomia della prassi umana. Tuttavia, nel riconoscere la necessità della tecnologia intesa come unità intrinseca tra fatti e valori, fini e mezzi, Habermas si farebbe portavoce di una concezione strumentalista della conoscenza scientifica, così come obiettato da Albert, il quale concepisce la tecnologia stessa in funzione della conoscenza teoretica della realtà, ma non in senso utilitaristico, bensì come controllo empirico delle teorie, nonché come tentativo di avvicinarsi ai processi reali tramite connessioni tecniche tra asserzioni teoriche e dati empirici. Habermas, secondo la critica di Rossi, "invece di enunciare metodi e misure di controllo scientifico per le scienze sociali, riconduce i problemi di spiegazione all'interno della prassi sociale stessa che assume in modo immanente e non problematico, ma "dialetticamente" garantito, e in cui si presume si ricompongano gli asserti nomologici e fattuali e quelli normativi" (*ibidem*, p. 121). Inoltre, anche la critica di fideismo mossa a Popper non avrebbe alcun fondamento valido, poiché lo stesso Habermas, nell'individuare nel dialogo reciproco e nella libera argomentazione il fondamento della verifica delle proposizioni scientifiche e ponendo l'auto-riflessione dei soggetti agenti come momento costitutivo della sua concezione sociologica storicamente orientata, finirebbe col cadere in una forma di ancora maggiore di quello del filosofo della scienza austro-inglese, poiché la stessa auto-riflessione si sottrarrebbe da qualsiasi possibilità di controllo esterno. Perciò, le conclusioni alle quali perviene Rossi sembrerebbero quasi scontate: pur riconoscendo che l'impostazione analitica dei razionalisti critici accentua in maniera eccessiva l'autonomia del

momento ideologico-valutativo nel nome di una teoria incondizionata – e quindi non scientifica – dell’iniziativa umana, il giudizio finale sulla Scuola di Francoforte non può essere che negativo *in toto*. I tentativi di riunificare la sfera gnoseologico-sociologica con quella individuale e normativa, si tradurrebbero “in una concezione non scientifica, non controllabile, di carattere olistico ed essenzialistico, sviluppandosi in essa piuttosto gli aspetti irrazionalistici, aristocratici, esoterici (...) ed antiscientifici della tradizione storicistica, che i suoi aspetti razionalistici, scientifici e realistici, e politicamente progressivi ed umanitari, come fece Marx” (*ibidem*, p. 124).

L’ideale scientifico che ne scaturirebbe sarebbe quello di una scienza pregiudizialmente ideologizzata ed impostata secondo le categorie della sociologia della conoscenza, anziché concepire la scienza stessa come base di comprensione e critica delle ideologie. Agli occhi dell’autore, l’orientamento di Popper ed Albert sembrerebbe essere il male minore, in quanto, pur mantenendo le distanze dalle posizioni semplicistiche dell’epistemologia scienziata, non sembrano voler mettere in discussione quelle regole metodologiche che rendono la conoscenza scientifica una scienza dei fatti. Se volessimo trarre un bilancio conclusivo, si direbbe che gran parte degli autori finora passati in rassegna sembrano mostrarsi piuttosto renitenti a scorgere sia nella teoria critica di Adorno che nelle sue evoluzioni habermasiane la possibilità di elaborare una logica ed una metodologia d’indagine alternative a quella di derivazione neopositivista. Le origini di un atteggiamento simile sarebbero da individuare nella larga diffusione, nella cultura filosofica ed epistemologica italiana, dei testi sacri degli autori del Circolo di Vienna e del pragmatismo americano all’indomani del secondo dopoguerra, contribuendo, da un lato, all’affossamento del monopolio speculativo dell’Idealismo attualistico-storicistico, ma dall’altro, invece, all’imporsi, seppur in maniera graduale e progressiva, come unico paradigma epistemologico dominante. Come ha scritto Bobbio nella sua già citata relazione: “Quando tornò la libertà, il neopositivismo era al suo apogeo: trasmigrato da Vienna agli Stati Uniti e in Inghilterra dopo l’avvento del nazismo al potere, poteva ben apparire come la nuova

filosofia dell'avvenire" (Norberto Bobbio 1973, p. 319). All'origine della sua affermazione e consolidamento vi sarebbe una certa politica culturale adottata tra il 1945 ed il 1960, caratterizzata, secondo il pensatore torinese, dal concepimento del rapporto tra politica e cultura e dell'impegno degli intellettuali ai fini di un superamento dell'arretratezza intellettuale del nostro Paese verso un allargamento ed approfondimento delle istituzioni democratiche che si è accompagnato alla rapida diffusione dell'interesse per le scienze sociali, viste come "strumento indispensabile di conoscenza e di controllo per una politica razionale" (*ibidem*, p. 321). Quanto a quest'ultime, data una simile impostazione teoretica, la loro ricezione delle tematiche affrontate nella controversia sul positivismo non sarà molto dissimile da quella degli autori sopra menzionati.

Se negli anni Settanta del XX secolo alcuni filosofi della scienza e sociologi sembravano manifestare una certa e seppur timida apertura verso il *Positivismusstreit* e le tematiche inerenti la possibilità di trovare nuove teorie della scienza e metodologie d'indagine orientate in senso storico-critico, con l'avvento del nuovo Ventennio si assiste al loro affossamento a seguito della controffensiva neopositivista sia a livello epistemologico che dal versante della teoria e metodologia sociologica. Va detto subito che la continuità della disputa, che è divenuta nota sin dal 1964, con le polemiche intraprese dalla Scuola di Francoforte sin dai suoi primi giorni, è stata in un certo senso trascurata, almeno nei suoi tratti iniziali e presentati, invece, in questo libro come essenziali per un discorso di appiglio teorico e di orientamento epistemologico. Ciò, in realtà, ha contribuito ai numerosi insuccessi da parte degli oppositori della Scuola per comprendere i termini del dibattito successivo. Dalla fine degli anni '20 del secolo appena trascorso, i membri della Scuola hanno condotto dispute con varie forme di sistemi assoluti filosofici e sociologici, positivismi e relativismi. Si può anche dire che una qualche forma di disputa riguardante il positivismo è antica quanto lo stesso marxismo e anche in confronto alla modernità (Cfr. Douglas Kellner, 1989). Fondato con fondi privati nel 1923, l'Istituto aveva sede, come è noto, a Francoforte ed era affiliato alla J. W. Gothe University. Originariamente dedicato

alla ricerca sulla storia del movimento operaio europeo, quando il filosofo Max Horkheimer divenne direttore (1931), l'enfasi della sua ricerca si trasferì verso studi interdisciplinari della società contemporanea. In fondo, Horkheimer poteva continuare l'originario orientamento marxista non dogmatico dell'Istituto, ma il suo nuovo modello interdisciplinare di teoria critica materialistica attinse anche dalla psicoanalisi e da avanzate metodologie empiriche di ricerca sociale. Fino al 1941 l'Istituto continuò a pubblicare il suo diario e a portare avanti progetti di ricerca empirica anche se il terreno dell'esilio americano segnava la produzione intellettuale e le spinte in avanti, periodo che si concluse nel 1949-1950 quando l'Istituto si è ristabilito in Germania, essendo Horkheimer il suo direttore fino al 1959, seguito da Theodor W. Adorno che ne rilevò la carica dopo la morte fino al 1969 (anno della sua scomparsa).

Il lavoro dell'Istituto sia collettivo che individuale degli studiosi affiliati ebbe un certo impatto sulla vita intellettuale del XX secolo, il che giustifica una scelta come la nostra di dedicare un volume alla sua vicenda e al suo sviluppo da Adorno a Habermas. La sua azione si venne svolgendo in una vasta gamma di settori, tra i quali la filosofia, sociologia, psicologia, psicologia sociale, sociologia della letteratura, estetica, musicologia, storia, teoria politica e legale, studi culturali, economia, comunicazione e studi sui mass media. L'influenza dell'Istituto si estese anche oltre l'accademia, in particolare nell'impatto dei suoi prodotti culturali sui movimenti di protesta degli anni '60 del secolo XX nell'Europa Occidentale e negli Stati Uniti. Inoltre, va specificato il fatto che i teorici poterono essere inclusi nella Scuola, tra la prima generazione, affiliata soprattutto con Horkheimer, la "seconda generazione" con Habermas e anche, tenendo conto delle interruzioni, fino ad Alex Honneth, l'attuale direttore dell'Istituto per la ricerca sociale e rappresentante di una "terza generazione" della teoria critica della Scuola di Francoforte. In merito, va detto anche che le interruzioni di programmi intellettuali segnarono una sorta di crisi permanente tra gli adepti del primo gruppo e il secondo gruppo di studiosi, fin dal decennio successivo alla fine della guerra. In particolare, dopo il 1950 gli avversari cambiarono, ma

l'impresa rimase la stessa. Anche la discontinuità nella appartenenza dei membri alla Scuola, specialmente dopo la guerra, quando pochissimi tornarono in Germania, ha potuto significare che la teoria generale del cambiamento della Scuola nell'organizzazione sociale della produzione, che è alla base di tutti gli altri suoi lavori, sarebbe difficile da identificare. Ad esempio, nella scrittura postbellica di Horkheimer e Adorno la teoria del cambiamento nel tardo capitalismo è implicitamente non presentata direttamente; le idee furono così originariamente formate nel tentativo di analizzare lo sviluppo e il successo del nazismo in Germania, e portavano comunque sempre il marchio di questa origine anche quando si accostavano a temi di natura più spiccatamente epistemologica, come nel *Positivismusstreit* di cui si è accennato.

L'articolo di Friedrich Pollock sul capitalismo di Stato, scritto nel 1941, offrirebbe un esempio delle varie difficoltà che affliggevano l'analisi del capitalismo della Scuola e che riapparivano nelle opere di Adorno, come si è visto, in forma indiretta e invertita (Cfr. Frederick Pollok, 1989, pp. 95-118). Il capitalismo di Stato nella analisi di Pollock è un sistema in cui lo Stato ha ripreso l'organizzazione della produzione e ha sostituito i meccanismi di prezzo e di mercato con i suoi piani. Il potere del comando al posto del motivo del profitto diventa il motore di questo sistema, che ha preso il posto del capitalismo monopolistico e che può procedere sotto una struttura politica totalitaria o democratica. Di fatto, come capitò ad Adorno, la teoria che fuoriesce da queste analisi del capitalismo non è affatto definitiva; questo lascia Pollock, come lascerà Adorno, senza una teorizzazione soddisfacente dello sviluppo storico del capitalismo e senza una adeguata teoria dello Stato. Peraltro, anche Henryk Grossmann aveva sbagliato la sua analisi prevedendo la fine del capitalismo, dopo quello che accadde nel 1929. Non solo quindi la disputa sul positivismo, ma anche l'analisi delle forme produttive del capitalismo, non troverebbero riscontro in una teoria critica sufficiente, così che la *Dialettica dell'Illuminismo* scritta nei primi anni '40 del XX secolo può essere presentata come la risposta della Scuola alla critica di Karl Marx dell'economia politica, trattandosi della ragione

tecnologica, che è vista come una caratteristica delle società moderne in sviluppo. Anche le risposte dell'analisi sociologica ai temi della/nella modernità del capitalismo in sviluppo possono essere trattate come esemplificazione di una costante crisi teorica e disciplinare che concorre a formare la storia della Scuola e che comprende anche il dibattito sul positivismo.

La nascita e lo sviluppo delle cosiddette “sociologie speciali” non fa altro che accentuare questi problemi, mostrando i limiti di certi orientamenti teorici più o meno circolanti all'interno delle università dove la sociologia appare ancora come una disciplina prettamente accademica. Fanno eccezione quegli sforzi rivolti allo studio delle nuove possibilità di relazione nelle scienze umane sociali (Cfr. Robert Young, 1977, pp. 65-131). All'origine di tutto vi sarebbe un complesso intreccio di fattori non solo di ordine teoretico, ma anche storico-politico e biografico che hanno portato, almeno da questo preciso versante di osservazione, alla crisi della cosiddetta teoria critica della società prima e del marxismo in generale successivamente. Andrebbe ricordato peraltro che fra gli intellettuali che lasciarono la Germania nel 1933 vi erano quasi la totalità dei membri della Scuola di Francoforte e che questa espressione poté entrare in uso solo dopo gli anni Sessanta del secolo XX, facendo riferimento all'origine del gruppo di studiosi raccolto a partire dagli anni '20 sempre del '900 attorno all'Istituto per la ricerca sociale di Francoforte, fondato nel 1923 grazie ad un finanziamento privato che, oltre a garantirne l'indipendenza dalle istituzioni universitarie, permise ai suoi membri di continuare il proprio lavoro e di finanziare le proprie pubblicazioni anche dopo il 1933, anno nel quale l'Istituto venne chiuso dai nazisti per “tendenze ostili allo Stato”, riaprendo dopo la guerra, e precisamente nel 1951, e restando indipendente per quanto possibile dall'università (Cfr. Martin Jay, 1973; Rolf Wiggershaus, 1986). Come è noto, il principale animatore della Scuola fu Max Horkheimer (1895-1973), che ne assunse la direzione nel 1931. Al suo fianco, i membri più noti e influenti del gruppo furono Theodor Wiesengrund Adorno (1903-1969), Herbert Marcuse (1898-1979), Erich Fromm (1900-1980) – che collaborò con l'Istituto solo fino agli

anni Quaranta del secolo XX – e, in posizione abbastanza marginale, Walter Benjamin (1892-1940). Fra gli altri ricordiamo i nomi di Friedrich Pollock, Leo Lowenthal, Franz Neumann e Otto Kirchheimer. E ancora quelli degli psicoanalisti Bruno Bettelheim e Otto Fenichel, del sociologo Raymond Aron, dello storico della scienza Alexandre Koyré e dell'antropologa Margareth Mead, tutti a vario titolo simpatizzanti e seguaci della Scuola.

La formazione di questo gruppo di studiosi non va trattata come omogenea, in quanto essi si sono diversificati teoricamente come “prima generazione” e sono stati, per certi versi, seguaci di percorsi assolutamente individuali, come è il caso degli ultimi due autori citati (Cfr. Franz Neumann, 1941). Per tutti sono avvertibili, negli anni della/nella formazione, le influenze della sociologia di Simmel e di Max Weber nonché della tradizione filosofica tedesca, da Kant a Hegel fino alla fenomenologia di Edmund Husserl. Ma ciò che essenzialmente li unisce è un richiamo antidogmatico al marxismo, mediato dalla rilettura hegeliana del pensiero di Marx compiuta soprattutto da Lukács. Dopo una prima fase contrassegnata da un orientamento di ricerca ispirato al marxismo abbastanza ortodosso e, in ogni caso, critico nei confronti del determinismo della seconda Internazionale, l'Istituto intraprese una certa revisione della tradizione di studi marxiana rivalutandone le origini nella dialettica hegeliana ed integrandovi elementi della psicoanalisi di Freud. Durante gli anni dell'esilio, trascorsi prevalentemente in America, Horkheimer e i suoi collaboratori allargarono i propri interessi all'esame dell'industria culturale e della società di massa, come si è visto in precedenza e, in particolare, risultò che Horkheimer, Adorno ed Herbert Marcuse elaborarono una critica radicale del sopravanzare della “razionalità strumentale” nella civiltà moderna tra i contemporanei, riprendendo il pensiero di Max Weber sulla razionalizzazione delle immagini del mondo, con qualche spunto ispirato al filosofo Nietzsche.

Durante gli anni dell'esilio in America, specialmente tra la fine degli anni '30 e gli anni '40 del secolo XX, il conflitto nella sua posizione era particolarmente acuto ed era più che mai critico della

società tedesca e allo stesso tempo più preoccupato che mai di continuare e sviluppare quegli aspetti di quella società e della sua cultura che riteneva meritevoli di difesa. Questa era una presa di posizione coraggiosa in un dilemma condiviso da altri intellettuali e scrittori tedeschi immigrati. Tutto ciò, inoltre, ha potuto provocare delle gravi *defaillances* nel rendimento e nel lavoro della Scuola all'estero, visibile più chiaramente nella separazione avvenuta tra il lavoro teorico e la ricerca empirica. Ciò per volere dire che l'appartenenza alla Scuola è potuta cambiare durante i suoi anni in America a causa della partenza di diversi membri, mentre come è noto, Horkheimer continuava a pubblicare la "Zeitschrift" in tedesco fino al 1940.

Dopo la guerra, come è noto, l'Istituto venne riaperto a Francoforte sul Meno e Horkheimer, Adorno e diversi altri lasciarono gli Stati Uniti e tornarono in Europa, dove la loro fama non li aveva preceduti, rimanendo in ambiti abbastanza circoscritti, vista l'ostilità del nazismo per i testi stampati dall'Istituto, ed essendo anche in America ostacolata la circolazione dei testi scritti in tedesco, almeno fino alla raggiunta traducibilità con la lingua inglese. Da allora, la notorietà del gruppo di autori crescerà notevolmente. L'iniziale riferimento al marxismo si farà molto più debole, al contrario dell'orientamento ad una critica intransigente tanto nei confronti del capitalismo quanto nei confronti di ogni tendenza totalitaria per molti di coloro che non si riconoscevano nel mondo prodotto dal capitalismo avanzato e che non intendevano attribuire d'altro canto al comunismo sovietico lo statuto di rappresentante di una alternativa possibile. La teoria critica della Scuola di Francoforte, secondo l'espressione con la quale i suoi membri si riferivano al proprio approccio, fu caratterizzata da un forte intreccio di filosofia, storia, psicoanalisi e ricerca sociale. Potremo dire che la sociologia non poteva essere trattata in senso stretto, così da risultare determinante, nel senso che le categorie sociologiche si combinavano con concetti mutuati da molti altri ambiti. Lo stesso vale per l'osservazione della realtà, ricollegata all'insegnamento marxiano, laddove la teoria critica poteva apparire come una ricostruzione dello sviluppo storico dei fenomeni sociali nonché come una serie di concetti esplicativi di

una certa situazione storico-concreta dove esistevano delle possibili strade per l'emancipazione collettiva. Per certi versi, queste considerazioni ribaltano gli accenni di una eventuale crisi della Scuola, riportando la necessità di scrivere dei testi dove l'accento alla risoluzione comunista nel capitalismo maturo potesse servire da alibi per l'avanzamento di posizioni opposte. Tutto ciò si accentua se si accenna anche ad un confronto 'di periodo' tra la teoria sociologica americana, lo struttural-funzionalismo, e la teoria critica stessa, che rappresentano ed hanno rappresentato, appunto, due posizioni opposte e difficilmente conciliabili. Ma la crisi della Scuola così e come si è venuta svolgendo in Europa, fu una crisi che superò di molto lo stato dell'esperienza americana della teoria dialettica e critica della società. Cerchiamo di vedere attraverso questo paradosso.

Queste sue visioni della società, una critica, conflittuale e dialettica, e l'altra tutta rivolta all'integrazione, suscitano in un certo lasso di tempo la necessità di superare le difficoltà della convivenza che sono emerse nel tempo e che impongono il fatto per cui, alla fine, i limiti dell'una possono essere superati combinando le difficoltà e i limiti dell'altra, e viceversa. Entrambi i punti di vista, infatti, non fanno adeguatamente i conti con il mutamento sociale, lo struttural-funzionalismo in quanto studia il sistema sociale nelle sue tendenze all'integrazione e la teoria critica perché vede nella società industriale avanzata il venir meno della forza di opposizione da cui dovrebbero muovere le faticose forze che conducono al superamento dello *status quo*. Mentre i funzionalisti avevano dichiarato una certa irrilevante posizione del conflitto, Adorno, Horkheimer e Marcuse sembravano non credere, a stretto contatto con la realtà americana, ad una manifestazione avanzata dello stesso, parlando alla fine di una società privata dell'opposizione. Ora, in una situazione di grandi fermenti sociali e politici, anche se non direttamente collegati a veri e propri mutamenti strutturali, cioè di cambiamenti dell'organizzazione economica e politica, in una situazione di contestazione della tradizione e nel rifiuto di una società che sembrava costituire un punto di riferimento per tutti e una realtà parzialmente insuperabile, di rapidissimi mutamenti di costume, il problema di come un ordine istituzionale

entri in crisi e non controlli più il comportamento individuale doveva diventare centrale. Il suo ruolo è dunque centrale nella teoria sociologica tra i contemporanei pur nella estrema diversità delle soluzioni proposte. Una crisi dunque non esclude l'altra, anche se in contesti di sviluppo storico-concreto assai diversi e lungo un periodo decennale che ricalca il passaggio tra gli anni '50 e gli anni '60 del '900.

La storia dell'Istituto in Germania dopo il 1950 è sicuramente la più complessa e la più importante e, forse la meno documentata. Horkheimer, Adorno e anche Pollock ritornarono nella loro patria Occidentale e ristabilirono la sede dell'Istituto a Francoforte. Horkheimer divenne il rettore dell'università francofortese e accettò anche una cattedra nella stessa università. Quindi, l'attività dell'Istituto non doveva più essere separata dall'insegnamento, risultando questo fatto svantaggioso almeno dal punto di vista di incrementare l'influenza politica e intellettuale dell'Istituto durante gli anni Cinquanta e contribuendo oltre al suo declino durante gli anni Sessanta del '900. Di fatto, durante questi due decenni cruciali la tensione tra il ruolo dell'Istituto come parte integrante del mondo accademico e come critico della società tedesca tra i contemporanei era al massimo. A metà degli anni '60 l'Istituto si sentiva a disagio in molti modi, incapace di soddisfare lo stato dei suoi studenti, provocando quindi un momento critico per quello che concerneva la diffusione della sua valutazione pubblica. Non va dimenticato che gli studenti dell'università di Francoforte negli anni Cinquanta del secolo XX insegnarono sociologia, filosofia e psicoanalisi in un modo che riproduceva la prospettiva teorica peculiare alla Scuola; fu comunque raggiunta una indipendenza di breve durata e si registrava contingentemente che gli atteggiamenti di Horkheimer e Adorno li isolavano dai loro studenti. Per molti versi i due studiosi non si sono mai divincolati dagli eventi della guerra ed hanno rivelato molte problematiche che introducevano una crisi permanente dei loro programmi e progetti per il futuro. È di un certo interesse notare che già prima di questa crisi, comunque, aveva avuto una certa risonanza il pensiero di Ralf Dahrendorf, per avere posto l'accento sull'elemento conflittuale della/nella società industriale. Ma egli aveva posto il problema in termini

scarsamente innovativi, visionando il conflitto come una lotta tra gruppi per mantenere o conquistare il potere più che come fattore di trasformazione qualitativa della società e, in un secondo momento, riducendo lo stesso conflitto sociale a conflitto interindividuale e glorificandolo come fonte di vitalità in una società aperta, pluralistica. Dahrendorf si faceva così portavoce di un neoliberalismo sociologico che aggiungeva delle posizioni critiche al marxismo e anche nei confronti della teorizzazione critica dei francofortesi, affondando le sue posizioni nella cultura tedesca e muovendo anche una critica alla sociologia a-conflittuale, e in particolar modo agli autori struttural-funzionalisti che avevano posto l'accento sulle istituzioni considerate staticamente nella società americana, come già date. Con la crisi di questo particolare orientamento sociologico sorgono i primi tentativi di vedere l'istituzione nella sua formazione, di rivalutare la creatività individuale e il momento della integrazione tra soggetti e individui. Questo è il compito che si pongono, al di là della formulazione teorica di Adorno, Horkheimer e Marcuse, molti autori anche con origini culturali radicalmente diverse. Per esempio, George Homans, che viene proprio dalla cultura sociologica nordamericana più tradizionalista, dallo struttural-funzionalismo, avverte l'esigenza di non inchiodare la sua analisi ai fenomeni istituzionalizzati, ma di scendere alle origini, e cioè al sub-istituzionale. Egli vi trova comunque un generico bisogno umano di ricompense, ovviamente non solo economiche quanto piuttosto affettive, che porta allo scambio.

Peraltro, va detto che le conformazioni teoriche sulle istituzioni già precodificate e/o sulla partecipazione dei signoli al potere, potevano avere delle connotazioni psicologiche, sottolineate ad esempio da Eric Fromm nel lontano 1934 in un saggio dedicato a *Masochismo e autorità*, laddove, scriveva l'autore: "Le tendenze masochistiche mirano a far sì che l'individuo, riununciando al componente individuale della propria personalità e rifiutando la propria felicità, si abbandoni completamente al potere (...). È questo piacere che, solo, consente agli uomini di sopportare volentieri e volontariamente una simile vita: il masochismo si dimostra così una delle condizioni psichiche più importanti per il funzionamento della società (...)". Anche da

altre fonti, tuttavia, si avverte la stessa urgenza di non fermarsi alle istituzioni già costituite. In questo clima culturale si è avuta così una rivalutazione della tradizione interazionistica, ma non ci si è rifatti soltanto alla Scuola americana né si è passati per la teoria critica dei francofotesi. Da più parti, al contrario, si è guardato alla fenomenologia, un orientamento filosofico sorto in Germania per opera di Edmund Husserl e che già a gli inizi del secolo aveva avuto una certa influenza sulla teoria sociologica e che, nei decenni a venire, avrebbe suscitato l'attento esame di un autore della "seconda generazione" della Scuola di Francoforte, e cioè di Jürgen Habermas. Quest'ultimo arriverà a sollevare un dibattito sulla contraddizione performativa, cioè contro i post-strutturalisti, come segnalato da Martin Jay in un testo che riporta una conferenza su "The University and the City" del 1986 e un riferimento ad un contributo a un *Festschrift* per onorare Jürgen Habermas nel suo sessantesimo compleanno nel 1989 (Cfr. Martin Jay, 1993, 2013, p. 10 e sg.). Anche Alfred Schutz, le cui opere, pur essendo egli scomparso nel 1959, hanno avuto la loro massima diffusione negli stessi anni in cui la crisi perseguitava le tendenze teoriche della Scuola di Francoforte; parliamo degli anni '70 del XX secolo. Nei confronti dello sviluppo della Scuola in Europa andrebbe notato di come certi elementi di studio possano essere esaminati anche da punti di osservazione che suscitano particolari tendenze proprio rispetto all'individuo. Così, altri autori quali Peter L. Berger e Thomas Luckmann, pur riprendendo il punto di vista di Schutz, cercano di colmare questa lacuna con una analisi più attenta del momento istituzionale, della sua coercitività e, al tempo stesso, della sua possibilità di trasformabilità storica. Seguono negli Stati Uniti le idee di Erving Goffman e l'attenta analisi della crisi autocritica della sociologia, condotta da Alvin Gouldner che notava, come i teorici della Scuola di Francoforte, il carattere manipolativo della cultura e la caratterizzazione coercitiva di quest'ultima. Dal punto di vista dei teorici francofortesi nel periodo compreso tra gli anni '50 e gli anni '60 va detto che i fermenti innovativi che si sono avuti nel mondo Occidentale, forse soprattutto a causa del mancato raggiungimento di esiti collettivi e della conseguente crisi economica,

hanno spesso condotto il mondo intellettuale a un tentativo di rivalutazione di schemi di riferimenti mutuati dal passato. Tutto ciò ha avuto ripercussioni sulla sociologia ed ha segnato, in un certo senso, la partecipazione dei sociologi alla loro crisi permanente.

Gli anni '80 del secolo XX segnano comunque uno spartiacque e segnalano gli eventi della crisi, anticipati, come già visto dalle polemiche filosofiche tra modernità e postmodernità. Queste ultime sarebbero il risultato della circolazione delle varie controversie nel pensiero filosofico e scientifico d'occidente. In tutti i casi, già la morte di Adorno, avvenuta improvvisamente nel 1969, alla quale seguirà, quattro anni dopo, quella di Horkheimer, lasceranno un vuoto intellettuale e culturale incolmabile, aggravato dalla volontà, da parte dello stesso Jürgen Habermas, di lasciare l'ateneo francofortese per assumere la direzione del Max-Planck Institut di Starnberg in Germania. Tale decisione personale si traduce, sul piano della produzione speculativa, in un abbandono di molte delle prime prospettive teorico-gnoseologiche prodotte sulla scia della tradizione adorniana per abbracciare, in ultimo, le nuove tematiche quali la possibilità di elaborare una teoria dell'agire comunicativo della società in cui il dialogo libero da forme coercitive di dominio socio-tecnico sembrava porsi come alternativa alle soluzioni fataliste e metafisiche dei suoi "maestri", così come le analisi dei processi di trasformazione della/nella razionalità scientifica delle/nelle società tardo-capitaliste non sfociano apertamente in un idealistico "Gran Rifiuto", nel nome del "totalmente Altro" oppure del "non-identico". Come è stato notato: "Habermas interpretava il processo di trasformazione della razionalità della scienza e della tecnica in totalità storica non come processo inarrestabile e privo di legittimità, ma come un processo che acutizza tali problemi. Come sfondo egli collocò un rapido compendio dell'evoluzione sociale sulla falsariga del problema della distribuzione ineguale e tuttavia legittima della ricchezza e del potere" (Rolf Wiggershaus 1986, p. 655).

La nuova fase inaugurata in modo certo da *Theorie des kommunikativen Handelns* tra il 1981 e il 1983 segnava il fallimento del programma della prima teoria critica, laddove il rilievo fondamentale

di Habermas, soprattutto verso Horkheimer e Adorno, riguardava l'esaurirsi del paradigma della "filosofia della coscienza". Peraltro la posizione di Habermas ha saputo sviluppare una discussione in vari contesti, tra i quali quello italiano, dove le posizioni in campo hanno saputo evidenziare dei punti di vista critici e una polemica di fondo nei confronti della teoria originaria. Habermas sostiene a partire da quel momento l'esigenza di fare ripartire la teoria critica con altri mezzi, stante l'ammissione di un pluralismo che riguarda l'eticità delle affermazioni e anche le scelte di carattere morale (Cfr. Leonardo Ceppa, 1997, p. 97 e sg.). Molti autori sapranno integrare le loro posizioni con il progetto habermasiano di fondare una critica emancipativa e critica della società fondata su istanze comunicative tra individui preposti a sperimentare sfere di sapere pubblico e di azione libera dai condizionamenti del sistema. Importanti saranno le riflessioni di Karl-Otto Apel, Rino Genovese, Stefano Petrucciani, e Virginio Mazzocchi che interpretano Habermas e Apel (Cfr. Virginio Mazzocchi, 1983, pp. 70-85; 1994, pp. 101-132; Stefano Petrucciani, 1988; Rino Genovese, 1991, p. 43 e sg.). Una reinterpretazione dell'Illuminismo succede a questi interessi 'di periodo', anche in confronto ad una critica della ricomposizione, in chiave marxista e in direzione di una critica al capitalismo in un'epoca di pluralismo.

In tutti i casi, l'analisi delle forme di legittimazione del "capitalismo maturo" e la critica del Welfare State visto come l'espressione più tangibile di tale sistema sembrano essere prese in considerazione anche dagli altri esponenti della cosiddetta "seconda generazione" (ossia Alfred Schmidt, oltre ai già citati Claus Offe e Oskar Negt), contribuendo in maniera definitiva a far cadere nel vuoto quelle problematiche tanto care sia ad Adorno che Horkheimer. Il tutto rende ciò che resta della teoria critica – soprattutto all'indomani dell'esaurirsi della spinta propulsiva della contestazione studentesca e dell'avvento della sanguinosa stagione del terrorismo politico nella Germania Occidentale – facilmente esposta agli attacchi da parte di studiosi di diverso orientamento, come dimostrano i vari *pamphlet* scritti da vari filosofi sociali – tra cui il già menzionato "razionalista critico" Topitsch, ma anche autori in passato gravemente compro-

messi col regime nazionalsocialista come Gunther Ruhrmoser – in cui gli intellettuali francofortesi sono accusati di aver fornito la base ideologica alle cellule terroristiche tra cui la famigerata “banda Baader-Meinhof”. Come ha scritto Rolf Wiggershaus: “Il terrorismo e la sollecitazione di una disamina politico-culturale delle sue radici divennero un pretesto per diffamare i cosiddetti simpatizzanti e coloro che criticavano la società e parlavano di socialismo. Uomini di scienza conservatori o diventati tali ritennero che fosse giunta l’ora di rompere con gli intellettuali di sinistra in generale e con la Scuola di Francoforte in generale” (Rolf Wiggershaus 1986, pp. 671-672).

Mentre Adorno *et socii* sono rappresentati come “nemici di Stato”, lo stesso materialismo storico (di cui la teoria sociale critica è in parte figlia) comincia a perdere credibilità non solo sul piano storico-politico, ma anche su quello dell’efficacia esplicativa dei fenomeni sociali, come dimostrano i tentativi di ripensamento delle sue categorie ad opera di studiosi ed intellettuali che si richiamano più o meno al pensiero di Karl Marx. Anche il ruolo della filosofia sociale e della sua pertinenza in rapporto alla Scuola vengono messi in discussione (Cfr. Max Horkheimer, 1989 in Stephen Eric Bronner e Douglas Kellner, 1989, pp. 25-36). La perdita di legittimazione del materialismo dialettico leninista così come la caduta nell’oblio delle posizioni speculative francofortesi non possono non avere conseguenze a livello speculativo e sociologico, così come sulla ricezione italiana del secondo *Methodenstreit*, facilitando l’affermazione di una teoria della scienza e di una metodologia delle scienze sociali neopositivista. Se agli inizi degli anni Ottanta del secolo appena trascorso degli autori (che marxisti non sono) riconoscono una certa validità scientifica alla teoria della dipendenza del metodo dalla “cosa” e impadronendosi delle critiche portate da Albert ad Habermas affermano che con teorie e categorie come quelle della totalità e della dialettica, si crede di informare e si cerca, con slogan ed intimidazioni verbali, di far credere che informino, ma in fondo esse non hanno forza teorica ma solo forza pragmatica come i miti. Così, nel Ventesimo del Congresso sociologico di Tubinga, il *Positivismustreit* vede, ad esempio, la sua “liquidazione” nel Convegno “Razionalismo

critico o dialettica?” tenutosi presso il Goethe-Institut di Roma e che ha visto partecipare, oltre ad Albert e all’allievo di Habermas, Albrecht Wellmer, filosofi come Dario Antiseri e Gian Enrico Rusconi, nonché vari autori come Lucio Colletti, Sergio Moravia e Franco Bianco. Il caso di questa assise è emblematico all’interno della ricerca di un momento critico che le varie generazioni di studiosi hanno vissuto, sulle spalle dei loro più recenti predecessori, anche perché la sua peculiarità è stata quella di essere una discussione che gli storici del pensiero sociologico non hanno più ripreso come essenziale allo sviluppo di un dibattito epistemologico della/nella sociologia moderna tra i contemporanei. Non lo stesso può dirsi dei filosofi (Cfr. Dario Antiseri, 2002, p. 116 e sg.). Come ha notato il filosofo Mario Barzaghi nella sua relazione: “La questione del *Positivismusstreit* è stata in sostanza rifiutata, in termini più o meno espliciti, in quanto falso problema, per essere stata una mera montatura commerciale, o, infine, semplicemente ignorata” (Mario Barzaghi, 1981, p. 42). In base a ciò si evince facilmente che sia i rappresentanti del razionalismo critico che della teoria critica non hanno fatto altro che ripetere le proprie argomentazioni ed irrigidirsi ancora di più sulle proprie posizioni: “Questo seminario ha rafforzato ulteriormente l’impressione, che già suscitò il *Positivismusstreit*, di proibitive difficoltà di comunicazione. Evidentemente là dove si ha a che fare con opposte versioni del comportamento conoscitivo, queste si riflettono anche su quello discorsivo” (*ibidem*, pp. 48-49).

Altre relazioni di quella assise italiana mettevano a disamina le argomentazioni di Adorno e di Popper, le quali potevano venire riconosciute tramite alcune analogie, stante il loro fondamento decisionista, laddove le due teorie in questione mostravano questa peculiarità. Altri punti di convergenza, rilevati dagli autori presenti, sarebbero stati il rifiuto di una teoria consensuale della verità a favore di quella intesa come corrispondenza coi fatti, così come la condanna della sociologia della conoscenza per il suo relativismo e l’assolutizzazione del punto di vista soggettivo. Tuttavia, nel passare in rassegna la relazione del teorico critico Albrecht Wellmer si poteva mostrare come le sue argomentazioni, alla fine di una

metodologia delle scienze sociali scientificamente fondata e che conduca a risultati obiettivi, potessero apparire a dir poco insostenibili. In realtà, il problema epistemologico sarebbe stato quello di rendere conto del pluralismo metodologico delle/nelle scienze, anche oltre il monismo imposto da Popper e da Albert e anche dalle posizioni intrattenute sullo storicismo tedesco da parte dello stesso Wellmer. L'allievo di Habermas, infatti, nel richiamarsi alla tesi della dipendenza del metodo dall'oggetto d'indagine, così come all'ermeneutica come metodologia in grado di cogliere il "senso" visto come elemento costitutivo dei fatti sociali, finiva col proporre una gnoseologia trascendentale in quanto mancava proprio il riferimento alle forme specifiche della/nella conoscenza. Inoltre, nel criticare il monismo metodologico e nel porre i valori come elementi fondativi della conoscenza sociologica, l'autore tedesco avrebbe operato una sorta di regresso al dualismo tardo-ottocentesco tra scienze della natura e scienze dello spirito già superato da Max Weber.

Pertanto, la contrapposizione tra metodo ermeneutico e logica deduttiva appariva ormai obsoleta, in quanto entrambi i punti di vista non avrebbero tenuto conto di quel "pluralismo metodologico" che ormai caratterizzava sia le scienze fisiche che quelle sociali. In questo caso il giudizio finale sulla "controversia sul positivismo" non poteva essere che negativo, in quanto essa poteva essere riconosciuta come anacronistica ed infruttuosa ai fini della metodologia sociologica. Bisognava liberare il *Methodenstreit* da tutte le tortuosità e le incomprensioni nonché dai fraintendimenti che lo hanno contraddistinto sin dall'inizio (Cfr. Sandro Bernardini, 1983, p. 141). Secondo questo autore italiano – il quale riconosce la sua importanza ai fini di una ricostruzione storica dei fondamenti epistemologici della sociologia – all'origine di tale incomprensione vi sarebbe stato proprio l'errore di concepire tutto l'intero dibattito come contrapposizione tra metodo analitico e dialettico, anziché tra ermeneutica e metodo scientifico. Ma la vera causa dell'insuccesso teoretico del Convegno di Tubinga andrebbe imputata sia agli organizzatori, sia ad Adorno ed Habermas: "Agli uni e agli altri interessava la "germanizzazione" della sociologia, l'emancipazione della sociologia tedesca dalla tradizione

americana – ai primi per trovare unità nella propria comunità; ai secondi per seppellire il positivismo” (*ibidem*, p. 143).

Nonostante le relazioni di Popper ed Adorno presentino parecchie analogie – quali la critica dell’induttivismo e l’origine cosalistica della conoscenza sociologica – la possibilità di costruire un punto d’intesa sfumerebbe di fronte alla vera origine della controversia in oggetto, così e come veniva pensata allora, ossia la critica francofortese secondo cui la teoria della scienza del filosofo austro-inglese sarebbe ancora legata al positivismo. Si viene dunque dimostrando come tali critiche non solo sarebbero infondate, ma perfino fuori dal tempo, in quanto sia Adorno che Habermas – oltre a fare confusione terminologica e concettuale tra positivismo ristretto e “Neopositivismo” liberalizzato – avrebbero completamente ignorato la portata rivoluzionaria delle prospettive teoriche di Popper nella sua celebre opera del 1934. In sintesi, andrebbe ancora notato di come sia il riferimento alla metodologia habermasiana che quello alla logica adorniana, possano segnare un altro momento di crisi e di staticità ai fini di una rivalutazione metodologica dello stesso dibattito. Anche in questo caso la valutazione sulle proposte teorico-metodologiche della Scuola di Francoforte non può essere che di segno negativo, poiché mancherebbe completamente l’attenzione verso il problema dell’oggettività dei risultati, alla cui origine vi sarebbe un’interpretazione restrittiva della/nella conoscenza scientifica. In base a tale assunto, si dimostra anche oggi di come le convergenze tra la logica popperiana e quella adorniana siano state in realtà soltanto apparenti, in quanto la prima fondata sull’elaborazione gnoseologica di un modello di razionalità critica e deduttiva, la seconda, invece, sul carattere specifico della conoscenza sociologica, nonché sulla sua irriducibilità a conoscenza scientifica. È proprio per questo che mostrerebbero i propri limiti, rendendo lo stesso *Positivismusstreit* irrilevante e contro-produttore ai fini della teoria e della ricerca sociologica. È evidente che certi autori – oltre al riconoscere l’impossibilità, da parte della teoria e della metodologia sociologica, di poter fare a meno del neopositivismo logico, così come sostenuto dal sociologo Luciano Gallino in un saggio del 1973 – forniscano un’interpretazione piuttosto restrittiva della

controversia sul metodo, limitandosi soltanto all'analisi delle teorie di Popper ed Adorno e trascurando il vero succo della polemica, ossia la controversia tra Jürgen Habermas (alle cui posizioni viene data scarsa rilevanza) ed Albert. Inoltre, qualche autore si richiama anche ai fondamenti logico-conoscitivi della teoria sociologica di Raymond Boudon, giungendo alla conclusione che, ad esempio, non è possibile un metodo "olistico" perché richiederebbe una soggiacente logica dell'analisi strutturale, la quale, tuttavia, non può essere dimostrata.

Ora, il lento consolidamento di una logica dell'indagine scientifica fortemente influenzata dal neopositivismo e dalle sue successive trasformazioni (razionalismo critico, pragmatismo, operazionalismo) e di una metodologia incentrata sulla difesa dei parametri di scientificità dei risultati, farà cadere gradualmente nella dimenticanza sia la controversia sul positivismo che le teorizzazioni dei francofortesi, in quanto considerati irrilevanti – se non dannose – ai fini della fondazione metodologica delle scienze sociali. Tutto ciò si segnala scorrendo gran parte della letteratura americana e anglosassone che si è voluta citare in questo libro. Anche recentemente si sta assistendo ad una mancata "riscoperta" dei contenuti teoretici e metodologici degli studiosi francofortesi, oltre ad una certa – seppur cauta – apertura da parte della metodologia "ufficiale" verso quegli orientamenti finora messi al bando, come si potrà evincere dalle conclusioni che autori moderni traggono da questa "lunga e sorprendente discussione". A parte il risvolto assolutamente critico dato dagli epigoni della Scuola di Francoforte alle loro medesime supposizioni, nel tempo più recente i presupposti di una discussione metodologica si sono di molto affievoliti in confronto all'emergere della filosofia politica e anche della filosofia sociale, degni sostituti della teoria critica della società, così e come afferma il maggiore esponente della "terza generazione" della Scuola di Francoforte, Alex Honneth a partire dalla fine degli anni Novanta del secolo XX. Come è noto, Alex Honneth succede a Habermas sulla cattedra di filosofia a Francoforte, per la quale Habermas si era nuovamente speso per l'insegnamento dopo un periodo di distacco. Con la pubblicazione di *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte* la "terza generazione" di teorici critici

riscopre Hegel come chiave di volta per la comprensione dei conflitti sociali della/nella tarda modernità. La tradizione critica si scontra anche con una opzione ribattezzata poco tempo fa come “rawlsianismo di sinistra”, che starebbe a sancire la fine della spinta della stessa teoria critica, in rapporto anche ad una certa riduzione del potenziale culturale contenuto in una sfera più vasta di interessi (Cfr. Alessandro Ferrara, 1998, pp. 30 e sg.). Un dibattito tutto da vivere e da sperimentare, attraverso le generazioni, dove trovano spazio le interpretazioni a venire delle scienze sociali e della sociologia in particolare (Cfr. ad esempio in Jan Spurk, 2008, pp. 179 e sg.) Il dialogo perennemente continua tra la riscoperta del senso e la sua necessità.

Bibliografia

- AA.VV., *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, alla voce Jürgen Habermas, su <https://plato.stanford.edu/entries/habermas>
- AA.VV., *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, alla voce Herbert Marcuse, Dec. 18, 2013
- AA.VV., The Stanford Encyclopedia of Philosophy alla voce *Post-modernism*, Center for the Study of Language and Information, Stanford University, 2016
- AA.VV., *L'università in trasformazione*, Milano, Edizioni di Comunità, 1964
- AA.VV., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Sammlung Luchterhand, 1972
- AA.VV., (a cura di Heinz Maus e Friedrich Furstenberg), *Dialettica e positivismo in sociologia. Dieci interventi sulla discussione*, Torino, Einaudi, 1972
- AA.VV., *Theory and Politics: A Discussion with Herbert Marcuse, Jürgen Habermas, Heinz Lubasz And Telman Spengler*, "Telos", 39, 1978-1979
- Abromeit, John e Mark Cobb (eds), *Herbert Marcuse: A Critical Reader*, New York and London: Routledge, 2004
- Id., *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town: Cambridge University Press, 2011
- Adorno Theodor Wiesengrund, Else Frenkel-Brunswick, Daniel Levinson, Nevit Sanford, *La personalità autoritaria*, Milano, Edizioni di Comunità, 1973, 2 voll. (1997, 2016)

- Adorno Theodor Wiesengrund, *Sul personaggio Fetish della musica e nella regressione di ascolto*, 1938, pp. 270-299 in *The Essential Frankfurt School Reader*, di Andrew Arato e Eike Gebhardt, Continuum International Publishing Group, 1982, 1988
- Id., *The Radio Sympony: An Experiment in Theory* in *Radio Research*, 1941 a cura di Paul Felix Lazarsfeld e Frank N. Stanton, New York, Duell, Sloan & Pearce, 1941
- Id., *et al.*, *The Authoritarian Personality*, New York: Harper and Brothers, 1950
- Id., Daniel J. Levinson, Else Frenkel-Brunswik, R. Nevitt Sanford, *The Authoritarian Personality*, New York, W.W. Norton & Company, 1994
- Id., Horkheimer Max, *Dialettica dell'Illuminismo*, Torino, Einaudi, 1966 (ed. or. 1947)
- Id., Horkheimer Max, *Dialettica dell'Illuminismo*, Torino, Einaudi, 1971
- Id., *Die musikalischen Monographien: Wagner, Mahler, Berg Adorno, Gesammelte Schriften; Bd. 13*, Jahr Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971
- Adorno, Theodor Wiesengrund, *Introduzione* (1968) a AA.VV., *Dialettica e positivismo in sociologia. Dieci interventi sulla discussione*, Torino, Einaudi, 1972
- Id., *Sociologia e ricerca sociale empirica* (1953), in *Id.*, *Lezioni di sociologia*, Torino, Einaudi, 1966 (ed. or. 1956)
- Id., *Minima moralia. Meditazioni sulla vita offesa*, Torino, Einaudi, 1954 (ed. or. 1944), 2005
- Id., *Sulla metacritica della gnoseologia. Studi su Husserl e le antinomie fenomenologiche*, Milano, Sugar, 1964 (ed. or. 1956)
- Id., *Sociologia e ricerca empirica* (1957) in *Id.*, *Scritti sociologici*, Torino, Einaudi, 1976, pp. 189-209, ristampato in AA.VV., (a cura di Heinz Maus e Friedrich Furstenberg), *Dialettica e positivismo in sociologia. Dieci interventi sulla discussione*, Torino, Einaudi, 1972, (ed. or. 1969)
- Id., *Sulla logica delle scienze sociali. Seconda relazione* (1961), in AA. VV. (a cura di Heinz Maus e Friedrich Furstenberg), *Dialettica e positivismo in sociologia.*, *cit.*, pp. 125-143
- Id., *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1963 in *Gesammelte Schriften in Zwanzig Bänden*, a cura di Rolf Tiedemann,

- Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970; trad. it. *Tre studi su Hegel*, Bologna, il Mulino, 2014
- Id., *Introduzione alla sociologia della musica*, Torino, Einaudi, 1971, (ed. or. 1962)
- Id., *Prisms*, Cambridge, MIT Press, 1967, trad. it. *Prismi*, Torino, Einaudi, 2018, (1955)
- Id., *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1966; trad. it. di Pietro Lauro a cura di Stefano Petrucciani, *Dialettica negativa*, Torino, Einaudi 2004 (nella resa di alcuni termini si è fatto ricorso anche alla traduzione di Carlo Alberto Donolo, 1970)
- Id., *Dialettica negativa*, trad. it. a cura di Carlo Alberto Donolo, Torino, Einaudi, 1970
- Id., *Tre studi su Hegel*, Bologna, il Mulino, 1971 (orig. cit. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1963)
- Id., *The Philosophy of Modern Music*, trad. di Anne G. Mitchell e Westley V. Blomster, New York, The Seabury Press, 1973
- Id., *Minima moralia*, London: New Left Books, 1974
- Id., *Minima moralia*, Torino, Einaudi, ediz. 1974
- Id., *L'educazione dopo Auschwitz* in *Parole chiave*, Milano, Sugarco Edizioni, 1974
- Id., *Filosofia della musica moderna*, Torino, Einaudi, 1975
- Id., *Terminologia filosofica*, Torino, Einaudi, 1975
- Id., *Asthetische Theorie*, trad. it. a cura di Enrico De Angelis, *Teoria estetica*, Torino, Einaudi, 1975
- Id., et altri, *The Positivism Dispute in German Sociology*, London, Routledge, 1976
- Id., *Teoria estetica*, Torino, Einaudi, 1977
- Id., *Negative Dialectics*, Continuum, 2 edition, 1981
- Id., *Il personaggio feticcio nella musica e la regressione dell'ascolto nel lettore scolastico essenziale di Francoforte*, trad. it. di *Fetish in the Music and the Regression of Listering in the Essential Frankfurt School Reader*, a cura di Andrew Arato e Eike Gebhardt, New York, The Continuum Publishing Company, 1982
- Id., *Notes sur la théorie et la pratique* in "Modèles critique", Paris, Payot, 1984

- Id., *Aesthetic theory*, London and New York: Routledge & Kegan, 1984
- Id., *Introduction to the Sociology of Music*, trad. di Ernst Basch Ashton, New York, Continuum, 1989 (1976)
- Id., *Alban Berg*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991
- Id., e Robert Hullot-Kentor (Editor), *Aesthetic Theory*, University of Minnesota Press, 1998
- Id, e Jay M. Bernstein, *The Culture industry: Selected Essay on Mass Culture*, Routledge, 2001
- Id., e Thomas Schröder (Editor), Rodney Livingstone (Translator), *Problems of Moral Philosophy*, Stanford University Press, 2002
- Id., e Rolf Tiedemann, *Metaphysics: Concept and Problems*, Stanford University Press, 2002
- Id, *Introduction of Sociology*, Stanford University Press, 2002
- Id., e Rolf Tiedemann, *Kant's 'Critique of Pure Reason'*, Stanford University Press, 2002
- Id., e Richard Leppert, Susan H. Gillespie, *Essays on Music*, University of California Press, 2002
- Id., e Rolf Tiedemann, *History and Freedom: Lectures 1964-1965*, Polity, 2006
- Id, *Minima Moralia, Reflections from Damaged Life*, Verso, 2006
- Id., *Lectures on Negative Dialectics: Fragments of a Lecture Course 1965/1966*, Polity, 2008
- Id., *Sulla Popular Music*, Roma, Armando, 2008
- Id., *Teoria estetica*, Torino, Einaudi, 2009
- Id., *Collected Writings*, Suhrkamp, 2016, vol. 7- *Ästhetische Theorie*
- Id., e Christoph Ziermann (Editor), *An Introduction of Dialectics*, Polity, 2017
- Id., e Eberhard Ortland, *Aesthetics*, Polity, 2017
- Id., *An Introduction to Dialectics*, Polity, 2017
- Id., *Philosophical Elements of a Theory of Society*, Polity, 2019
- Id., e Nick Walker, *Ontology and Dialectics*, Polity, 2019
- Agger, Ben, *Work and Authority in Marcuse and Habermas* in "Human Studies", 2, 1, 1979
- Id., *The Discourse of Domination: From the Frankfurt School to Postmodernism*, Northwestern University Press, 1992

- Albrecht, Clemens – Behrmann, Günther C. – Bock, Michael – Homann, Harald – Tenbruck, Friedrich H., *Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik. Eine Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule*, Campus Verlag, Frankfurt a. M., 2000
- Albert, Hans, *Il mito della ragione totale. Pretese dialettiche alla luce di una critica adialettica* (1964), in AA.VV., *Dialettica e positivismo in sociologia*, cit., pp. 189-227
- Id., *Alle spalle del positivismo? Manovre di aggiramento dialettiche alla luce della critica* (1965), in AA.VV., *Dialettica e positivismo in sociologia*, cit., pp. 261-296
- Id., *Breve nota conclusiva a proposito di una lunga e sorprendente introduzione* (1968), in AA.VV., *Dialettica e positivismo in sociologia*, cit., pp. 325-329
- Id., *Il mito della ragione totale. Pretese dialettiche alla luce di una critica adialettica* (1964), in AA.VV., *Dialettica e positivismo in sociologia. Dieci interventi sulla discussione*, Torino, Einaudi, 1972
- Id., *La sociologie critique en question*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987
- Id., *Critical Rationalism: the Problem of Method in Social Sciences and Law*, su “Ratio Juris”, 1988.
- Id., *Difesa del razionalismo critico*, Roma, Armando Editore, 1997
- Id., *Treatise on Critical Reason*, Princeton, Princeton University Press, 2016
- Albrecht, Clemens – Behrmann, Günther C. – Bock, Michael – Homann, Harald – Tenbruck, Friedrich H., *Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik. Eine Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule*, Campus Verlag, Frankfurt a. M. 2000
- Alford, Fred C., *Science and the Revenge of Nature: Habermas & Marcuse*, Tampa and Gainesville: University Presses of Florida, 1985
- Always, Joan, *Critical Theory and Political Possibilities: Conceptions of Emancipatory Politics in the Works of Horkheimer, Adorno, Marcuse, and Habermas*, Westport, Connecticut and London: Greenwood Press, 1995
- Andreoni, Carlo, *L'unità di conoscenza e interesse in Jürgen Habermas*, in “Ethica. Rassegna di filosofia morale”, numero 10, anno 1971, pp. 57-65

- Antiseri, Dario, *Karl Popper e la critica "epistemologica" del concetto di totalità*, in *Controcorrente*, numero 2, anno 1973, pp. 75-104
- Id., *Critiche epistemologiche al marxismo*, Roma, Borla, 1986
- Id., *Karl Popper: protagonista del secolo XX*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2002
- Apel, Karl-Ott, *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, Arato, Andrew and Eike Gebhardt (eds.), *The Essential Frankfurt School Reader*, Continuum: New York, 1982
- Arato, Andrew e Eike Gebhardt, *The Essential Frankfurt School Reader*, Continuum International Publishing Group, 1982, 1988
- Arendt, Hannah, *Vita activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani, 1964
- Id., *Walter Benjamin*, SE, 2004
- Ardigò, Achille, *Dichiarazione di voto per la nuova direzione della rivista*, in "Studi di sociologia", anno XV (1977), numero 1, pp. 3-9
- Bailey, Leon, *Critical Theory and the Sociology of Knowledge*, Peter Lang, 1994
- Baynes, Kenneth, *Democracy and the Rechtsstaat: Remarks on Habermas's Faktizität und Geltung*, in S. K. White (ed.), *The Cambridge*, 1995
- Barzaghi, Mario, *Il Positivismusstreit vent'anni dopo*, in "Bollettino della Società Filosofica Italiana. Rivista quadrimestrale", numero 114, anno 1981, pp. 42-49
- Bedeschi, Giuseppe, *Introduzione a La Scuola di Francoforte*, Roma – Bari, Laterza, 1985
- Benhabib, Seyla e Fred Dallmayr (eds.), *The Communicative Ethics Controversy*, Cambridge, MA: MIT Press, 1990
- Benhabib, Seyla, *Situating the Self*, New York: Routledge, 1992
- Benjamin, Jessica, *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism and the Problem of Domination*, New York, Pantheon Books, 1988
- Benjamin, Walter, Marcus Bullock, Michael W. Jennings, *Walter Benjamin: Selected Writings, Volume 1: 1913-1926*, Belknap Press, 2004
- Walter Benjamin, Howard Eiland, Michael W. Jennings, *Walter Benjamin: Selected Writings, Volume 3: 1935-1938*, Belknap Press, 2006

- Benjamin, Walter, Michael W. Jennings, Brigid Doherty, Thomas Y. Levin, *The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility, and Other Writings on Media*, Belknap Press: An Imprint of Harvard University Press, 2008
- Benjamin, Walter, *On the Concept of History* in *Gesammelte Schriften* I:2. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main, 1974
- Id., *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, 1955, trad. it. a cura di E. Filippini, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Torino, Einaudi, 1997
- Id., *Opere complete*, curato da Rolf Tiedemann, Herman Schwegenhäuser, Enrico Ganni, Torino, Einaudi, 2004, VI di v. voll.
- Id., *Surrealism*, in *One way Street and Other Writings*, Penguin, 2009 (1985)
- Id., *Illuminations: Essays and Reflections*, Mariner Books, 2019
- Berg, Alban, Adorno Theodor W., Lonitz Henry (a cura di), *Correspondence 1925-1935*, Polity, 2003
- Bergman, Uwe, Rudi Dutschke, Wolfgang Lefevre, Bernd Rabehl, *Rebellion der studenten oder die neue opposition*, Hambourg, Rowohlt, 1968
- Berlin, Isaiah, *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969
- Bernardini, Sandro, *Il secondo Methodenstreit*, in AA. VV. (a cura di Martino Ancona), *Sociologia. Materiali e fondamenti sulle questioni di metodo*, Napoli, Liguori, 1983, pp. 140-171
- Bernstein, Adam, *Theory and empirical research in the sociological studies of the Frankfurt*, New York, NP, 2015
- Bernstein, Richard J., *The Reconstructing of Social and Political Theory*, New York, Harcourt Brace, 1976
- Id., *Marcuse's Critical Legacy* in "radical Philosophy Review, 16, 1, 2013
- Bloch, Ernst, Lukacs, György, Brecht, Bertoldt., Benjamin, Walter, & Adorno, Theodore W., (1977). *Aesthetics and Fischer, N., From aesthetic education to environmental aesthetics*, Clio, 1996, 22(4),
- Bloch, Ernst, *Karl Marx*, Bologna, il Mulino, 1972
- Id., *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, trad. it. di Remo Bodei, Bologna, il Mulino, 1982
- Bobbio, Norberto, *Empirismo e scienze sociali in Italia*, Roma, Società filosofica italiana, volume primo, pp. 11-32, pubblicato col titolo *Per un bilancio dell'empirismo*, in *Atti del XXIV Congresso nazionale*

- di filosofia (L'Aquila 1973), volume secondo, Roma, Società Filosofica Italiana, 1974, pp. 315-324
- Bohman, James, *Public Deliberation: Pluralism, Complexity, and Democracy*, Cambridge, MA: MIT Press, 1996
- Id., James, *Theories, practices, and pluralism: A pragmatic interpretation of critical social science*, in "Philosophy of the Social Sciences", 28, 1999
- Bokina, John e Timothy Lukes, *Marcuse: From the New Left to the Next*, Lawrence, Kansas: University Press of Kansas, 1994
- Bolaffi, Angelo, *La dialettica dell'Illuminismo tra Auschwitz e Hollywood* in "Micromega", 5, 2003
- Borghini, Andrea, *Sociologia di Karl Popper*, Firenze, Le Lettere, 2008
- Bottomore, Tom, *The Frankfurt School and its Crisis*, London e New York, Routledge, 2002
- Breines, Paul, *Critical Interruptions: New Left Perspectives on Herbert Marcuse*, New York: Herder and Herder, 1970
- Breuer, Stefan, *Horkheimer oder Adorno: Differenzen im Paradigmakern der kritischen Theorie* in "Leviathan", 13, 3, 1985
- Bronner, Stephen Eric e MacKay Kellner Douglas, *Critical Theory and Society: A Reader*, Routledge; 1 edition, November 17, 1989
- Bronner, Stephen Eric, *Critical Theory and its Theorists*, New York and London, Routledge, 2002
- Id., *Critical Theory: A Very Short Introduction*, Oxford University Press; 2 edition (September 22, 2017)
- Brunkhorst Hauke, *Dialektischer Positivismus des Glicks* in "Zeitschrift fur Philosophische Forschung, Band, 39, Heft 8, 1985
- Id., *Solidarity: From Civic Friendship to a Global Legal Community*, trans. by J. Flynn, Cambridge, Mass.: MIT Press, (2002), 2005
- Buchanan, Allen, Justice, *Legitimacy, and Self-Determination*, Oxford: Oxford University Press, 2004
- Bucca, Giuseppina, *La sociologia della conoscenza tra razionalismo critico e teoria critica della società*, in "Sapienza. Rivista di filosofia e teologia", numero 28, anno 1975, pp. 157-188
- Bühl, Walter Ludwig, *Schule und gesellschaftlicher Wandel*, Stuttgart, Klett Verlag, 1968
- Buck-Morss, Susan, *Origin of Negative Dialectics*, New York, Simon & Schuster, 1979 (New York, The Free Press, 1977)

- Bürger, Peter, *Theory of Avant-Garde*, trad. di Michael Shaw, Minneapolis, University of Minnesota, 1984; trad. it. Torino, Bollati Boringhieri, 1990
- Cassano, Franco, *Autocritica della sociologia contemporanea. Weber Mills Habermas*, Bari, De Donato, 1972
- Ceppa, Leonardo, *Pluralismo etico e universalismo morale in Jürgen Habermas* in “Teoria politica”, 2, 1997, pp. 97-111
- Cerutti, Furio, *Marxismo e sociologia nella Repubblica federale tedesca* in “Belfagor”, 1969, n. 6
- Chambers, Simone, *The Politics of Critical Theory*, in Fred Rush Fred (ed.), *The Cambridge Companion to Critical Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004
- Chodorow, Nancy, *Feminism and Psychoanalytic Theory*, New Haven and London, Yale University Press, 1989
- Clark, Kevin M., *The Origins of Negative Dialectics* etc. in “Graduate Faculty Philosophy Journal”, 8 (1/2), 1982
- Colletti, Lucio, *Tra marxismo e no*, Roma-Bari, Laterza, 1979
- Cortella, Lucio, *Critica e superamento della razionalità Occidentale in Adorno e Horkheimer* in “Fenomenologia e società”, IV, N. 16, 1981
- Cotesta, Vittorio, *Decisionismo e conoscenza. Note su un dibattito*, in “Sociologia e ricerca sociale”, numero 7, anno 1981, pp. 119-141
- Couzens, David and Thomas McCarthy, *Critical Theory*, Oxford: Blackwell, 1994
- D’Agostini, Franca, *Breve storia della filosofia del Novecento. L’anomalia paradigmatica*, Torino, Einaudi, 1999
- D’Alessandro, Ruggero, *La teoria critica in Italia. Letture italiane della Scuola di Francoforte*, Roma, Manifestolibri, 2003
- Dabrowsky, Tomash Conrad, *Concrete Philosophy: The Problem of Judgment in the Early Work of Herbert Marcuse* in “Philosophy and Social Criticism”, 42, 6, 2016
- Dahrendorf, Ralph, *Arbeiterkinder an deutschen Universitäten*, Tübingen, I.C. Mohr, Paul Siebeck, 1965
- Id., *Note sulla discussione delle relazioni di Karl R. Popper e Theodor W. Adorno* in AA.VV., *Dialettica e positivismo in sociologia, cit.*, pp. 145-152
- Id., *Sociologia della Germania contemporanea*, Bologna, il Mulino, 1968

- Id., *Classi e conflitto di classe nella società industriale*, Bari, Laterza, 1970
- Id., *La libertà che cambia*, Bari, Laterza, 1981
- Dale Parker, Robert, *Critical Theory: A Reader for Literary and Cultural Studies*, Oxford University Press, 2012
- Dallmayr, Fred R., Reason and Emancipation: Notes on Habermas in “Man and World”, 5, 1972
- Davis, Angela, *Marcuse Legacies*, in *Herbert Marcuse: A Critical Reader*, John Abromeit and Mark Cobb (eds), New York and London, Routledge, 2004
- De Simone, Luca, *Dissertazione sulla Scuola di Francoforte*, Sapienza Università di Roma, 2015
- Debord, Guy, *Society Of The Spectacle*, Black & Red, 2002
- Demirovic, Alex: *Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule*. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2000
- DeNora, Tia, *After Adorno: Rethinking Music Sociology*, Cambridge University Press, 2003
- Dews, Peter (ed.), *Habermas: A Critical Reader*, Malden, MA: Blackwell, 1999
- Di Caro, Alessandro, *Forme epistemologiche a confronto*, in AA.VV., *Le più recenti epistemologie. Popper – Hempel, Atti del XVIII Congresso degli assistenti universitari di filosofia* (Padova 1973), Padova, Casa Editrice La Gregoriana, 1974
- Digilio, Mario, *Un nuovo Methodenstreit: Popper – Albert contro Adorno – Habermas*, in “La critica sociologica”, numero 8, anni 1968 – 1969, pp. 40-55
- Id., *Appunti sulla sociologia formale e la Scuola di Francoforte sul Meno*, Roma, Editrice Elia, 1975
- Di Orio, Ferdinando, *Metodologia delle scienze sociali di Karl Popper*, in AA.VV., *Le più recenti epistemologie, cit.*, pp. 275 – 283
- Id., *Le scienze umane e la teoria unificata del metodo*, in *Sociologia e ricerca sociale*, numero 4, anno 1981, pp. 139-147
- Donaggio, Enrico, *Introduzione a La Scuola di Francoforte. La storia e i testi*, Torino, Einaudi, 2005
- Donolo, Carlo Alberto, *Il movimento studentesco d'opposizione nella Germania Occidentale*, in “Quaderni piacentini”, n. 33, febbraio 1968

- Id., *Introduzione a Habermas, Jürgen, Teoria e prassi della società tecnologica*, Roma – Bari, Laterza, 1971, pp. 5-39
- Dornberg, John, *La Germania dietro il muro*, Milano, Etas Kompass, 1968
- Id., *Western Europe*, Westport, Greenwood Press, 1996
- Dubiel, Helmut, Benjamin Gregg e Martin Jay, *Theory and Politics: Studies in the Development of Critical Theory*, The MIT Press (July 26, 1985)
- Farr, Arnold, *Critical Theory and Democracy Vision: Herbert Marcuse and Recent Liberation Philosophies*, Lenham, Boulder, New York, Toronto, and Plymouth, UK: Lexington Books, 2009
- Feenberg, Andrew, *Heiddeger and Marcuse: The Catastrophe and Redemption of History*, New York and London, Routledge, 2005
- Id., *Marcuse* in “Radical Philosophy Review, 21, 2, 2018
- Felluga, Dino Franco, *Critical Theory: The Key Concepts*, Routledge, 2015
- Ferrara, Alessandro, *Democrazie e società complesse: l’approccio deliberativo* in Saverio Maffettone e Salvatore Veca (a cura di), *Manuale di filosofia politica*, Roma, Donzelli, 1996
- Id., *Left Rawlsianism and Social Philosophy: A Response to “Philosophy in Germany”* in “Radical Philosophy”, 91, 1998
- Id., *Jürgen Habermas*, in *Il pensiero politico, idee, teorie, dottrine*, vol. III, tomo II, a cura di Gianfranco Pasquino, Torino, Utet, 1999
- Id., *Giustizia e giudizio*, Roma-Bari, Laterza, 2000
- Id., *The Democratic Horizon. Hyperpluralism and the Renewal of Political Liberalism*, Cambridge: Cambridge University, Press, 2014
- Ferrarrotti, Franco, *La sociologia di Horkheimer e Adorno* in “De Homine”, 19-20, 1966, pp. 143 e sg.
- Id., *Adorno come sociologo*, in *La critica sociologica*, numero 14, anno 1970, pp. 64-69
- Forst, Rainer, *The Justification of Human Rights and the Basic Right to Justification. A Reflexive Approach*, in “Ethics” 120, 4 (2010) ristampato in Claudio Corradetti (ed.), *Philosophical Dimensions of Human Rights. Some Contemporary Views*, Dordrecht: Springer, 2011
- Forst, Rainer, *The Right to Justification*, New York: Columbia University Press, 2012

- Forst, Rainer, *The Right to Justification. Elements of a Constructivist Theory of Justice*, New York, NY: Columbia University Press, 2014
- Fraser, Nancy, *What's critical about critical theory? The case of Habermas and gender*, *New German Critique*, 35 (Spring-Summer), 1985
- Freud, Sigmund, *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, Torino, Boringhieri, 1970 (ed. or. 1921)
- Friedman, Lawrence, *The Lives of Erich Fromm*, New York, Columbia University Press, 2013
- Fromm, Erich, *The Fear of Freedom*, London, Routledge e Kegan Paul, 1942
- Id., *La crisi della psicoanalisi*, Milano, Mondadori, 1976
- Id., *The working class in Weimar Germany. A psychological and sociological study*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1984
- Id., *L'arte d'amare*, Milano, Il Saggiatore, 1985
- Id., *To Have or to Be?*, New York, Harper & Row, Publishers, Inc., 1976 trad. it. Milano, Mondadori, 1986
- Id., *Psicoanalisi della società contemporanea*, Milano, Mondadori, 1987
- Id., *The essential Fromm. Life between having and being*, New York, Continuum, 1995
- Früchtel, Josef – Calloni, Marina (a cura di), *Geist gegen den Zeitgeist. Erinnern an Adorno*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1991
- Fuhrman, Ellsworth, *The Normative Structure of Critical Theory*, su "Human Studies", Vol. 2, N. 3, Jul. 1979
- Galeazzi, Umberto, *Scienza e ragione strumentale nella Scuola di Francoforte e in Karl Popper*, in *Proteus. Rivista di filosofia*, anno 5, numero 13, Gennaio – Aprile 1974, pp. 97-122
- Id., *La teoria critica della Scuola di Francoforte*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2000
- Gallino, Luciano, *Metodologia neopositivistica e teoria sociologica*, in "Quaderni di Sociologia", volume XXIII, anno 1973, numero 1, pp. 3-33
- Geymonat, Ludovico, *Metodologia neopositivistica e materialismo dialettico*, in AA.VV., *Sul marxismo e le scienze*, numero monografico di "Critica marxista", numero 6, anno 1972, pp. 24-40
- Gellner, Ralph, *The structure of authority in critical theory in Europe*, New York, NP, 2017

- Geninazzi, Luigi, *Horkheimer & C. gli intellettuali disorganici*, Milano, Jaca Book, 1977
- Genovese, Rino, *Soggetto e mito. Per una rilettura della Dialettica dell'Illuminismo in "aut aut"*, 243-244, 1991
- Id., *Un illuminismo autocritico*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2013
- Geoghegan, Vincent, *Reason and Eros: The Social Theory of Herbert Marcuse*, London, Pluto Press, 1981
- Geuss, Raymond, *The Idea of a Critical Theory. Habermas & the Frankfurt School*, New York: Cambridge University Press, 1981
- Gillian Rose, *The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*, Columbia University Press, 1978 (Verso, 2014)
- Goldman, Harvey, *From Social Theory to Sociology of Knowledge and Back: Karl Mannheim and the Sociology of Intellectual Knowledge Production*, in "Sociological Theory", Vol. 12, No. 3 (Nov., 1994), pp. 266-278
- Goldmann, Lucien, *Marxismo e scienze umane*, Roma, Newton Compton, 1973 (ed or. 1970)
- Id., *Reflexions sur la pensee de Herbert Marcuse in Marxisme et sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1970
- Id., *Culturalcreation in modern society*, St. Louis, MO: Telos Press, 1976
- Gordon, Peter E, Hammer, Espen, Honneth, Alex, *The Routledge Companion of the Frankfurt School*, New York, Routledge, 2018
- Gottfried, Paul, *The Strange Death of Marxism The European Left in the New Millennium*, Columbia, Mo.: University of Missouri Press, 2005
- Gottschalk-Mazouz, Niels, *Diskursethik*, Berlin: Akademie. Günther, Klaus, 1993
- Gozzi, Gustavo, *Dialettica e razionalismo critico. Analisi del dibattito metodologico tra Popper e la Scuola di Francoforte*, in "Il Mulino. Rivista bimestrale di politica e cultura", anno 23, numero 231, Gennaio – Febbraio 1974, pp. 66-92
- Grassi, Paolo, *Teoria dialettica della società e razionalismo critico*, in AA.VV., *Le più recenti epistemologie, cit.*, pp. 123-133
- Grimm, Susanne, *Die Bildungsabstinenz der Arbeiter*, München, Johann Ambrosius Barth, 1966
- Jürgen Habermas, Ludwig von Friedeburg, Christoph Oehler, Friedrich Weltz, *Student und Politik*, Hermann Luchterhand, Neuwied, 1961

- Gurland Arkadij R.L., Otto Kirchheimer, Herbert Marcuse, Friedrich Pollock, *Tecnologia e potere nelle società post-liberali*, Introduzione di Giacomo Marramao, Napoli, Liguori Editore, 1981
- Habermas, Jürgen Seyla Ben-Habib, *Modernity versus Postmodernity* su “New German Critique”, N. 22, Special Issue on Modernism, Winter, 1981
- Habermas, Jürgen e Charles Reitz, *Herbert Marcuse* in “Radical Philosophy Review”, 2013
- Habermas, Jürgen, *Epistemologia analitica e dialettica. A proposito della controversia tra Popper ed Adorno* (1963), in AA.VV., *Dialettica e positivismo in sociologia*, cit., pp. 153-187
- Id., *Dogmatismo, ragione e decisione. Teoria e prassi della società scientificizzata* (1963a) in Id., *Teoria e prassi della società tecnologica*, Roma – Bari, Laterza, 1971, pp. 77-104 (ed. or. 1968)
- Id., *Contro il razionalismo dimezzato dei positivisti. Risposta ad un pamphlet* (1964), in AA.VV., *Dialettica e positivismo in sociologia*, cit., pp. 229-259
- Id., *Conoscenza e interesse* (1965), in *Teoria e prassi della società tecnologica*, cit., pp. 43-56.
- Id., *Compiti critici e conservatori della sociologia* (1965a), in *Teoria e prassi della società tecnologica*, cit., pp. 59-75
- Id., *Condizioni e organizzazione della resistenza; Il Congresso di Hannover*, Berlino, Voltaire-Flugshrift, n. 12, 1967
- Id., *L'università nella democrazia*, Bari, De Donato, 1968
- Id., *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied, 1968 (ed. or. 1962)
- Id., *L'università nella democrazia*, Bari, Dedalo, 1968
- Id., *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Bari, Laterza, 1969
- Id., *Il dualismo tra scienze della natura e scienze della cultura* (1967), in *Logica delle scienze sociali*, Bologna, il Mulino, 1970, ristampato come nuova edizione col titolo *Agire comunicativo e logica delle scienze sociali*, Bologna, il Mulino, 1981, pp. 31-86 (ed. or. 1970)
- Id., *Toward a Theory of Communicative Competence* in “Inquiry”, 13, 1970
- Id., *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz* in Jürgen Habermas e Luhmann Niklas, *Theorie der Gesellschaft Oder Sozialtechnologie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971

- Id., *Knowledge and Human Interests*, Boston: Beacon Press, (1968), 1971
- Id., *Toward a Rational Society. Student Protest, Science, and Politics*, (1967), Boston, Beacon, 1971
- Id., *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Bari, Laterza, 1972
- Id., *Wahrheitstheorien in Wirklichkeit und Reflexion*, Pfullingen, Neske, 1973
- Id., *Die Utopie des guten Herrschers* (Eine Antwort an Robert Spaemann) in “Kultur and Kritik”, Frankfurt, Suhrkamp, 1974
- Id., *Lavoro e interazione*, con un saggio di Maria G. Meriggi, Milano, Feltrinelli, 1975
- Id., *Legitimation Crisis*, Boston, Beacon Press, 1975
- Id., *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt, Suhrkamo, 1976
- Id., *Communication and the Evolution of Society*, Boston, Beacon, 1979 (ed or. 1976)
- Id., *History and Evolution* in “Telos”, 39, 1979
- Id., *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, Bari, Laterza, 1979
- Id., *Agire comunicativo e logica delle scienze sociali*, Bologna, il Mulino, 1980
- Id., *La colonizzazione del quotidiano*, in ‘Quaderni piacentini’, 1980
- Id., *Dialektik des Rationalisierung*, con Axel Honnet, Eberhard Knoedler-Bunte e Arno Widman in “Aesthetik und Kommunikation”, n. 45-46, Ottobre, 1981
- Id., *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981, 2 voll.
- Id., *L'intrico di mito e illuminismo: osservazione sulla “Dialettica dell'Illuminismo” dopo una rilettura* in “Fenomenologia e società”, N. 21, 1983
- Id., *Dialettica della razionalizzazione* a cura di Emilio Agazzi, Milano, Edizioni Unicopli, 1983
- Id., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main, 1983; trad. it. *Etica del discorso*, Roma-Bari, Laterza, 1985
- Id., *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Bari, Laterza, 1984, 2002
- Id., *The Theory of Communicative Action*, vols. 1 and 2, Boston: Beacon Press, (1981), 1984, 1987
- Id., *Questions and Counter-Questions*, “Praxis International”, Vol. 4, 3, 1984

- Id., *Teoria dell'agire comunicativo*, Bologna, il Mulino, 1986, 2 voll.
- Id., *The Philosophical Discourse of Modernity. Twelve Lectures*, translated by Frederick Lawrence, The MIT Press: Cambridge, Mass., 1987
- Id., *The philosophical discourse of modernity*, Cambridge, MA: MIT, 1987; trad. it. 1988
- Id., *Il discorso filosofico della modernità*, Roma-Bari, Laterza, 1988 (ed. or. 1985)
- Id., *On the Logic of the Social Sciences*, Mit Press, 1990
- Id., *Conoscenza e interesse*, Roma-Bari, Laterza, 1990
- Id., *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990
- Id., *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992, trad. it. *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Milano, Guerini e Associati, 1996 (Laterza, Bari-Roma, 2013)
- Id., *Profili politico-filosofici*, Milano, Guerini e Associati, 2000
- Id., *The Crisis of the European Union: A Response*, Polity Pr; Reprint, 2013
- Hammer, Espen, *Marcuse's Critical Theory of Modernity* su "Philosophy & Social Criticism", vol. 34, n. 9, 2008
- Hardt, Michael, Antonio Negri, *Empire*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2000, trad. it. *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Milano, Rizzoli, 2002
- Held, David, *Introduction To Critical Theory. Horkheimer to Habermas*, University of California Press, 1980
- Heath, Joseph, *Communicative Action and Rational Choice*, Cambridge, MA: MIT Press, 2001
- Heidegger, Martin, *Kant e il problema della metafisica*, Farigliano, Silva, 1970
- Heinemann, Benhabib, Seyla, *Critique, Norm, and Utopia*, New York, Columbia University Press, 1986
- Held, David, *Democracy and the Global Order*, Stanford: Stanford University Press, 1995
- Heller, Agnès, *La "disputa sul metodo" come punto di svolta delle teorie tedesche post - belliche* (1978), in "La Critica sociologica", numero 47, anno 1978, pp. 6-16

- Hellings, James, *Adorno and Art. Aesthetic Theory Contra Critical Theory*, Palgrave MacMillan, 2014
- Holman, Christopher, *Politics as Radical Creation: Herbert Marcuse and Hannah Arendt on Political Performativity*, Toronto, University of Toronto Press, 2013
- Hollstein, Walter, *Underground: sociologia della contestazione giovanile*, Firenze, Sansoni, 1971
- Honneth, Alex e Charles Reitz, *Herbert Marcuse and the Frankfurt School* in “radical Philosophy Review”, 16, 1, 2013
- Honneth, Axel, *Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*, trans. by Kenneth Baynes, Cambridge, Mass.: MIT Press, (1985), 1991
- Id., *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, trans. by Joel Anderson, Cambridge: Polity Press, (1986), 1995
- Id., *Critica del potere: la teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, Bari, Edizioni Dedalo, 2002
- Id., *The Intellectual legacy of Critical Theory*, in Fred Rush (ed.), *The Cambridge Companion to Critical Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004
- Id., *The Idea of Socialism: towards a Renewal*, Polity Press, Cambridge, 2017
- Horowitz, Gad, *Repression: Basic and Surplus Repression in Psychoanalytic Theory: Freud, Reich and Marcuse*, Toronto and Buffalo, University of Toronto Press, 1977
- Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, Querido, 1947
- Horkheimer, Max, Adorno Theodor W., *Lezioni di Sociologia*, Torino, Einaudi, 1966
- Horkheimer, Max, Adorno Theodor W., *Dialectic of Enlightenment (Cultural Memory in the Present)*, Stanford University Press; 1 edition, (March 13, 2007)
- Horkheimer, Max, Erich Fromm, Herbert Marcuse et altri, *Studi sull'autorità e la famiglia*, Torino, Utet, 1974 (ed. or. 1936)
- Horkheimer, Max, Herbert Marcuse, a cura di Stefano Petrucciani, *Filosofia e teoria critica*, Torino, Einaudi, 2003

- Horkheimer, Max, *Vorwort* in “Zeitschrift für Sozialforschung”, vol. I, 1932, i-iv
- Id., *Eclipse of Reason*, New York, Oxford University Press Inc, 1947 (ed. tedesca, 1967)
- Id., *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, Frankfurt, 1968
- Id., *Die Juden und Europa, Autoritärer Staat, Vernunft und Selbsterhaltung*, Amsterdam, Verlag De Munter, 1968
- Id., *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, sotto la direzione di Alfred Schmidt, 2 voll., Frankfurt-s-M., Fischer, 1968
- Id., *La situazione attuale della filosofia della società e i compiti per un istituto per la ricerca sociale* (1931), in Id., *Studi di filosofia della società. Ideologia e potere*, Torino, Einaudi, 1981, pp. 28-43 (ed. or. 1972)
- Id., *Critical Theory*, New York, Herden and Herden, 1972
- Id., *Materialismo e morale* (1933) in *Teoria critica. Scritti 1932 – 1941*, volume primo, Torino, Einaudi, 1974, pp. 71-109
- Id., *Il più recente attacco alla metafisica* (1937a), in *Teoria critica, cit.*, volume secondo, Torino, Einaudi, 1974, pp. 82-134
- Id., *Crepuscolo. Appunti presi in Germania 1926-1931*, Torino, Einaudi, 1977
- Id., *Dawn and Decline. Notes, 1926-1931 and 1950-1969*, New York, Seabury, 1978
- Id., *Storia, metafisica e scettici*, CISM. Alleanza editoriale, raccolta LB No. 929, 1982.
- Id., *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, Torino, Einaudi, 1969 (ed. or. 1947)
- Id., *Traditional and Critical Theory*, in Paul Connerton (ed.). *Critical Sociology: Selected Readings*, Harmondsworth: Penguin, (1937), 1976
- Id., *Eclisse della ragione*, Torino, Einaudi, 1982 (ed. or. 1947)
- Id., *Aufklärung in Gesammelte Schrifte*, 13, *Nachgelassene Schriften 1949-1972*, Frankfurt a M., 1989
- Id., *Gesammelte Schriften*, volumi 1-19, a cura di Alfred Schmidt e Gunzelin Schmid Noerr, S. Fischer Verlag, Francoforte sul Meno 1985-1996
- Id., *The State of Contemporary Social Philosophy and the Tasks of an Institute for Social Research*, in Stephen Eric Bronner e Douglas Kellner, *Critical Theory and Society. A Reader, op. cit.*, 1989, pp. 25-36

- Id., *Teoria tradizionale e teoria critica* (1937) in Id., *Filosofia e teoria critica*, Torino, Einaudi, 2003
- Id., *Sul problema della verità* (1935) in *Teoria critica, cit.*, volume primo, pp. 224-270
- Id., *Teoria tradizionale e teoria critica* (1937) in Id., *Filosofia e teoria critica*, Torino, Einaudi 2003, pp. 3-56
- Howard, Dick, *A Politics in Search of the Political* in “Theory and Society”, 1, 1974
- Hughes, John A., *Filosofia della ricerca sociale*, Bologna, il Mulino, 1982 (ed. or. 1980)
- Ingram, David, *Critical Theory and Philosophy*, St. Paul: Paragon House, 1990 Ingram, David e Julia Simon-Ingram, *Critical Theory: The Essential Readings*, St. Paul: Paragon House, 1998 (ed. or. 1992)
- Izzo, Alberto, *Storia del pensiero sociologico*, Bologna, il Mulino, 1994
- Id., *I percorsi della ragione. Il tema della razionalità nella storia del pensiero sociologico*, Roma, Carocci, 1995
- Jay, Martin, *L'immaginazione dialettica. Storia della Scuola di Francoforte e dell'Istituto per le ricerche sociali 1923-1950*, Torino, Einaudi, 1979
- Id., *The Dialectical Imagination*, Boston, Little, Brown, 1973
- Id., *Marxism and Totality*, Berkeley: University of California Press, 1984
- Id., *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute for Social Research 1923-1950*, Berkeley, CA: University of California Press, 1996
- Id., *Between Intellectual History and Culture Critique*, London and New York, Routledge, 1993, 2013
- Jaide, Werner, *Das Verhältniss der Jugen zur Politik*, Berlino, 1964
- Jonas, Friedrich, *Storia della sociologia*, volume secondo, Roma – Bari, Laterza, 1975 (ed. or. 1968)
- Kadritzke, Wulf, *La sociologia tedesca di fronte al movimento studentesco* in “Quaderni di sociologia”, nn. 1-2, Torino, 1969
- Kath, Gerhard, *Das soziale Bild der Studentenschaft in Westdeutschland und Berlin*, Berlin, Colloquium Verlag, 1964
- Katz, Barry, *Herbert Marcuse and the Art of Liberation: An Intellectual Biography*, London, Verso, 1982

- Kellner, Doug, Lewis Tyson, Pierce Clayton e Daniel Cho, *Marcuse's Challenge to Education*, Lanham Boulder, New York, Toronto, Plymouth, UK: Rowman & Littlefield Publishers, 2009
- Kellner, Douglas, *Marcuse and the Crisis of Marxism*, London, Macmillan, 1984
- Id., *Postmodernism as Social Theory: Some Problems and Challenges* in "Theory, Culture & Society", vol. 5, 1988
- Id., *Critical Theory, Marxism and Modernity*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1989
- Id., *Critical Theory and the Crisis of Social Theory* in "Sociological Perspectives", Vol. 33, No. 1, Critical Theory, Sage Publications Inc., Spring, 1990
- Id., *Television and the Crisis of Democracy*, Boulder, Co: Westview, 1990
- Id., *Herbert Marcuse: Towards a Critical Theory of Society*, Routledge, 2001
- Id., (ed), *Collected Papers of Herbert Marcuse*, London and New York: Routledge, 1998-2014
- Keniston, Kenneth, *Giovani all'opposizione*, Torino, Einaudi, 1972
- Korsch, Karl, *Karl Marx*, Bari, Laterza, 1969, 1972
- Krahl, Hans-Jürgen, *Konstitution und Klassenkampf, Neue Kritik*, Frankfurt am Main, 1971, trad. it. *Attualità della rivoluzione*, Roma, Manifestolibri, 1998
- Lafont, Cristina, *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, J. Medina (trans.), Cambridge, MA: MIT Press, 1999
- Laudani, Raffaele, *Herbert Marcuse, Oltre l'uomo ad una dimensione. Movimenti e controrivoluzione preventiva*, Roma, Manifestolibri, 2005, vol. I
- Lecis, Pier Luigi, *Cultura, mente, società: Habermas, Popper e le strutture dell'universo culturale*, Milano, Franco Angeli, 2004
- Lehnhart, Christian, *The Wanderings of Enlightenment* in O'Neill, John, *On Critical Theory*, Op. cit.
- Loehrke-Edeltraut Gebauer, Theodor, *Gründe für oder gegen die Wahl weiterführender Schulen in verschiedenen Bevölkerungskreisen*, Frankfurt am Main, Deutsches Institut für international pädagogische Forschung, 1965
- Lowenthal, Leo, *The Utopian Motif is Suspended: Conversation with Leo Lowenthal* in "New German Critique", 38, 1986

- Lyotard, Jean-Francois, *The Postmodern Condition*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984
- Lukács, György, *History and Class Consciousness*, Cambridge Mass.: MIT Press, (1968), 1971
- Id., *The historical novel*, Harmondsworth: Penguin, 1969
- Id., *The historical novel*, Harmondsworth: Penguin, 1969
- Id., *Soul and form*, Cambridge, MA: MIT Press, 1974
- Id., *The young Hegel*, London: Merlin, 1975
- Id., *Storia e coscienza di classe*, trad. it, Milano, Sugarco, 1991
- Lukes, Timoty, *The Flight into Inwardness: An Exposition and Critique of Herbert Marcuse's Theory of Liberative Aesthetics*, London and Toronto: Susquehanna University Press and Associated University Press, 1985
- Luporini, Cesare, *Realtà e storicità: economia e dialettica nel marxismo*, su "Critica marxista", IV, I, 1966
- MacIntyre, Alasdair, *Herbert Marcuse*, New York, Viking, 1970
- McCarthy, Thomas A., *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1978
- Id., *Ideals and Illusions*, Cambridge, MA: MIT Press, 1991
- Mayer, Hans, *Versuche uber die Oper*, Suhrkamp Verlag, 1981
- Maley, Terry, *One-Dimensional Man 50 Years On: The Struggle Continues*, Halifax and Winnipeng: Fernwood Publishing, 2017
- Mann, Thomas, *Romanzo di un romanzo. La genesi del Doctor Faustus*, in *Scritti minori*; Milano 1958
- Marcus, Judith T. e Zoltán Tar, *Foundations of the Frankfurt School of Social Research*, New Brunswick (USA) e London (UK), Transaction Books, 1988
- Marcuse, Herbert, Barrington Moore, Robert Paul Wolff, *A Critique of Pure Tolerance*, Boston, Beacon Press, 1965
- Marcuse, Herbert, *Philosophie und Kritische Theorie*, Zeitschrift für Sozialforschung VI, 3, 1937
- Id., *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, New York, Oxford University Press, 1941
- Id., *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, London, Routledge & Kegan Paul Ltd, 2 ed., 1955

- Id., *One Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston: Beacon Press, 1964
- Id., *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della "teoria sociale"*, Bologna, il Mulino, 1966, 1968 (ed. or. 1941)
- Id., *Eros and civilization*, Boston: Beacon Press, 1966
- Id., *Critica della società repressiva*, Milano, Feltrinelli, 1968
- Id., *Negations*, Boston: Beacon Press, 1968 (May Fly, 2009)
- Id., *Cultura e società. Saggi di teoria critica 1933-1965*, Torino, Einaudi, 1969, 1978
- Id., *An Essay on Liberation*, Boston, Beacon, 1969
- Id., *L'autorità e la famiglia*, Torino, Einaudi, 1970
- Id., *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, Torino, Einaudi, 1970
- Id., *Counterrevolution and revolt*, Boston: Beacon Press, 1972
- Id., *The Aesthetic Dimension*, Boston: Beacon Press, 1978
- Id., *Eros and Civilization*, Beacon Press, 1992 (IX ed.)
- Id., *Philosophy and Critical Theory. Negations: Essays in critical theory*, Boston: Beacon Press, 1996 (ed. or. 1937)
- Id., *Collected Papers*, London, Routledge, 1998, VI voll.
- Id., *Eros e civiltà*, Torino, Einaudi, 1964, 2001
- Id., *La dimensione estetica. Un'educazione politica tra rivolta e trascendenza*, Milano, Guerini e Associati, 2002
- Id., *The Study on Authority*, Verso, 2008
- Marks, Robert, *The Meaning of Marcuse*, New York: Ballantine Books, 1970
- Massari, Teresa, *La teoria sociale critica di Jürgen Habermas*, in "Rivista di filosofia", numero 2, anno 1972, pp. 129-143
- Maurer, Reinhart K., *Jürgen Habermas Aufhebung der Philosophie. Sonderheft, Philosophische Rundschau*, Beiheft 8, Tübingen, JCB Mohr, 1977
- Maus, Heinz e Furstenberg, Friedrich (a cura di), *Dialettica e positivismo in sociologia. Dieci interventi sulla discussione*, Torino, Einaudi, 1972 (ed. or. 1969)
- Mazzocchi, Virginio, *Razionalità comunicativa e dialettica della razionalizzazione: a proposito dell'ultima opera di J. Habermas* in "Fenomenologia e società", 21, 1983

- Id., *L'etica dell'argomentazione di K-O.Apel: una presentazione e alcune critiche* in "Fenomenologia e società", I, 1994, pp. 101-132
- McCarthy, Thomas, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge, MA: MIT Press., 1978
- Id., *Legitimacy and diversity: Dialectical reflections on analytical distinctions*, in Mendieta, Eduard, *The Frankfurt School on Religion*, London: Routledge, 2004
- Meehan, Johanna (ed.), *Feminists Read Habermas*, New York: Routledge, 1995
- Miller, David W., *Popper Selections*, Princeton University Press, 1985
- Mitscherlich, Alexander e Margaret Mitscherlich, *Germania senza lutto: psicoanalisi del postnazismo*, Firenze, 1970
- Mitscherlich, Alexander, *Verso una società senza padre*, Milano, Feltrinelli, 1970 (ed. or. 1963)
- Id., *Il feticcio urbano*, Torino, Einaudi, 1970
- Montaleone, Carlo, *A proposito di dialettica, metodo scientifico, sociologia*, in "Rivista di filosofia", numero 1, anno 1971, pp. 46-73
- Morandi, Emmanuele, *Un'introduzione al problema sociologico. La "disputa sul metodo" tra Theodor W. Adorno e Karl Popper. La teoria critica della società il "falsificazionismo"*, Verona, Qui Edit, 2007
- Mouffe, Chantal, *The Democratic Paradox*, London: Verso, 2005
- Müller-Doohm, Stefan (ed.), *Das Interesse der Vernunft: Rückblicke auf das Werk von Jürgen Habermas seit "Erkenntnis und Interesse"*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000
- Id., *Jürgen Habermas*, Suhrkamp Verlag AG, 2008
- Moveilock, Jeremian, *Philosophy and Critical Theory*, Boston, Beacon Press, 2016
- Negt, Oskar, *Strukturbeziehungen Zwischen den Gesellschaftslehren Comtes Und Hegels*, Europäe Verlagsanstalt, 1964
- Neumann, Franz, *Behemoth*, New York: Oxford University Press, 1941
- Nielsen, Kai, *Rationality, Needs and Politics* in "Cultural Hermeneutics", 4, 1977
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm, *Opere*, ed. it. diretta da Giorgio Colli e Mazzino Montinari, *La nascita della tragedia. Considerazioni inattuali*, I-III, versione di Sossio Giametta, Milano, Adelphi, 1972

- North, David, *The Frankfurt School, Postmodernism and the Politics of the Pseudo-Left: A Marxist Critique*, Mehring Books, 2015
- O'Connor, Brian, *Adorno's Negative Dialectic. Philosophy and the Possibility of Critical Rationality*, MIT, 2004
- Oelmlüller, Willi, *Normenbegründung und Normendurchsetzung*, Paderborn, Schöningh, 1978
- O'Neill, John, *On Critical Theory*, New York, Seabury, 1976
- Ott, Konrad, "Noch Einmal: Diskursethik," in N. Gottschalk-Mazouz (ed.), *Perspektiven der Diskursethik*, Würzburg: Königshausen and Neumann, 2004
- Paddison, Max, *Adorno, Modernism & Mass Culture: Essays on Critical Theory & Music*, Kahn & Averill Pub, 1996
- Paterson, John, *Moral Development and Political Thinking* in "Western Political Quarterly", 1, 1979
- Power, Nina, *One Dimensional Woman*, Winchester, UK and Washington, USA, Zero Books, 2009
- Id., *Marcuse and Feminism Revisited* in "Radical Philosophy Review", 16, 1, 2013
- Pellicani, Luciano, *Misticismo dialettico e razionalismo critico*, in "Controcorrente", cit., pp. 37-44
- Petrat, Gerhardt, *Soziale Herkunft und Schullaufban*, Frankfurt am Main, Deutsches Institut für internationale pädagogische Forschung, 1964
- Petrucciani, Stefano, *Ragione e Dominio. L'autocritica della razionalità Occidentale in Adorno e Horkheimer*, Roma, Salerno Editrice, 1984
- Id., *Etica dell'argomentazione. Ragione, scienza e prassi nel pensiero di K-O. Apel*, Genova, Marietti, 1988
- Id., *Introduzione a Habermas*, Roma-Bari, Laterza, 2000
- Id., *Max Horkheimer e l'idea di teoria critica, Introduzione a Horkheimer, Max, Filosofia e teoria critica, cit.*, pp. VII-XXV.
- Id., *Introduzione a Adorno*, Roma-Bari, Laterza, 2007
- Id., *La théorie critique de l'école de Francfort et le mouvement des années 1968: un rapport complexe* in "Actuel Marx", n. 48, 2, 2010, pp. 138-151
- Pilot, Harald, *La filosofia della storia di Jürgen Habermas e la sua falsificabilità empirica (1968)*, in AA.VV., *Dialettica e positivismo in sociologia, cit.*, pp. 297-329

- Pipping, Robert, Andrew Feenberg, Andrew, Webel, Charles, *Marcuse: Critical Theory and the Promise of Utopia*, Praeger Pub Text, 1998
- Pollok, Friedrich, *Gruppenexperiment: Ein Studienbericht*, Europäische Verlagsanstalt, 1955
- Id., *State Capitalism: Its Possibilities and Limitations* in Bronner, Stephen Eric e MacKay Kellner Douglas, *Critical Theory and Society: A Reader*, Routledge, 1989, pp. 85-118
- Ponsetto, Antonio, *Jürgen Habermas, ossia il tentativo per la fondazione di una teoria critica della società*, in “La civiltà cattolica”, numero 4, anno 1970, pp. 42-52.
- Popper, Karl Raymund, *Logica della scoperta scientifica. Il carattere auto correttivo della scienza*, Torino, Einaudi, 1970 (ed. or. 1934).
- Id., *Che cos'è la dialettica?*, in Id., *Congetture e confutazioni*, Bologna, il Mulino, 1972, pp. 531-569 (ed. or. 1937)
- Id., *Miseria dello Storicismo*, Milano, Feltrinelli, 1975 (ed. or. 1945)
- Id., *Previsione e profezia nelle scienze sociali*, in Id., *Congetture e confutazioni, cit.*, pp. 571-589 (ed. or. 1948)
- Id., *La logica delle scienze sociali* (1961), in AA.VV., *Dialettica e positivismo in sociologia, cit.*, pp. 105-123
- Id., *Ragione o rivoluzione?* (1969) in Id., *Il mito della cornice. Difesa della razionalità e della scienza*, Bologna, il Mulino, 1995, (ed. or. 1969)
- Id., *Karl Popper Bundle RC*, Routledge, 2011.
- Id., *Contro la Scuola di Francoforte* (1974), in AA.VV., (a cura di Dario Antiseri), *Logica della scienza e società aperta*, Brescia, Editrice La Scuola, 1989, pp. 401-406
- Poppi, Antonino, *L'emancipazione etico-politica dalla razionalità positivista e tecnocratica secondo Jürgen Habermas*, in “Rivista di filosofia neoscolastica”, 1972, numero 3, pp. 471-484
- Portrait, Henry, *Philosophy and Modernity*, New York, NSP, 2017
- Rabinow, Paul (ed.), *Politics and Ethics: An Interview*, in *The Foucault Reader*, New York: Pantheon, 1984
- Rasmussen, David M., *The Handbook of Critical Theory*, John Wiley & Sons (22 April 1999)
- Rawls, John, *The idea of public reason: postscript*, in J. Bohman and W. Rehg (eds.), *Deliberative Democracy: Essays on Politics and Reason*, Cambridge, MA: MIT Press, 1997

- Rehg, William, *Reason and rhetoric in Habermas's theory of argumentation*, in W. Jost and M. J. Hyde (eds.), *Rhetoric and Hermeneutics in Our Time*, New Haven: Yale University Press, 1997
- Rehg, William e James Bohman, *Pluralism on the Pragmatic Turn. The Transformation of Critical Theory, Essays in Honor of Thomas McCarthy*, The Mitt Press, 2001
- Rehg, William, *Discourse ethics*, in E. Wyschogrod and G. P. McKenny (eds.), *The Ethical*, Malden, MA; Blackwell, 2003, pp. 83–100.
- Id., *Discourse ethics and individual conscience*, in N. Gottschalk-Mazouz (ed.), *Perspektiven der Diskursethik*, Würzburg: Königshausen and Neumann, 2004
- Id., *Cogent Science in Context: The Science Wars, Argumentation Theory, and Habermas*, Cambridge: MIT Press, 2009
- Id., *Discourse ethics*, in B. Fultner (ed.), *Jürgen Habermas: Key Concepts*, Durham: Acument, 2011
- Reich, Willi, *Arnold Schoenberg: A Critical Biography*, trad. Leo Black, New York, Praeger, 1971
- Reigrotzki, Eric, *Soziale Verflechtungen in BRD*, Tubinga, 1956
- Reitz, Charles, *Art, Alienation, and the Humanities: A Critical Engagement with Herbert Marcuse*, Albany, NY: State University of New York Press, 2000
- Id., *Ecology and Revolution: Herbert Marcuse and the Challenge of a New World System Today*, New York and London: Routledge, 2019
- Richter, Annemiek, *Modernity-Postmodernity Controversies: Habermas and Foucault* in “Theory, Culture & Society”, SAGE, London, Newbury Park, Beverly Hills and New Delhi, vol. 5, 1988
- Rinzivillo, Guglielmo, *Ridiscorrendo di epistemologia e marxismo*, in “Itinerari”, numero 2, anno 2005, pp. 159-170.
- Id., *et al.*, *Le cause e la storia. Saggi sul marxismo e la conoscenza scientifica*, Roma, Armando, 2008.
- Id., *Karl Marx dialettica e memoria*, Roma, Armando, 2013
- Id., *Scienza e valori in Karl Mannheim*, Roma, Armando, 2016
- Rorty, Richard, *Habermas and Lyotard on Post-Modernity* in “Praxis International”, 4, 1, April 1984
- Rosati, Massimo, *Consenso e Razionalità. Riflessioni sulla teoria dell'agire comunicativo*, Roma, Armando Editore, 1994

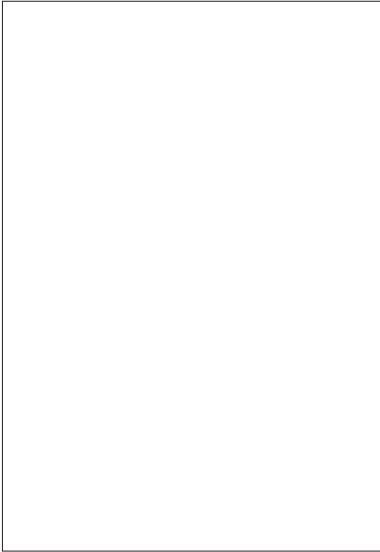
- Rosenfeld, Michel e Andrew Arato, *Habermas on Law and Democracy*, Berkeley: University of California Press, 1998
- Ross, Nathan, *The Aesthetic Ground of Critical Theory. New Readings of Benjamin and Adorno*, Part of the series Founding Critical Theory, Rowman & Littlefield, 2015
- Rossi, Arcangelo, *Il Methodenstreit tra la Scuola analitica di Popper e la Scuola dialettica di Francoforte*, in *La nuova critica*, numero 28, anni 1969-1970, pp. 113-124
- Rossi, Pietro, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Torino, Einaudi, 1994
- Rusconi, Gian Enrico, *La teoria critica della società*, Bologna, il Mulino, 1968
- Id., *L'ambivalenza di Adorno*, in "La critica sociologica", numero 11, anno 1971, pp. 146-160
- Id., *Il dibattito metodologico nella Germania federale*, in AA. VV. (a cura di Pietro Rossi), *Ricerca sociologica e ruolo del sociologo*, Bologna, il Mulino, 1972, pp. 259-283
- Id., *Introduzione all'edizione italiana di Albert, Hans, Per un razionalismo critico* (1969), Bologna, il Mulino, 1973, pp. VII-XV
- Id., *Introduzione a Habermas, Jürgen, Agire comunicativo e logica delle scienze sociali, cit.*, pp. 7-28
- Rush, Fred, *Critical Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004
- Santucci, Antonio, *Habermas, la teoria critica della società e le scienze sociali*, in "Il Mulino", *cit.*, numero 207, anno 1970, pp. 95-110, ristampato come *Jürgen Habermas e la teoria critica della società, Introduzione a Habermas, Jürgen, La logica delle scienze sociali*, Bologna, il Mulino, 1970 (ed. or. 1967)
- Schoolman, Morton, *The Imaginary Witness: The Critical Theory of Herbert Marcuse*, New York, The Free Press, 1980
- Shapiro, J. Jeremy, *The Critical Theory of Frankfurt*, "Times Literary Supplement", (Oct. 4, 1974, No. 3)
- Scheuch, Erwin K. E., *Aspetti sociologici dell'agitazione studentesca*, in "Quaderni di sociologia", nn. 1-2, Torino, 1969
- Id., *Produziert die Soziologie Revolutionäre?*, in 'Der Volkswirt', n. 18, 1968

- Scheuerman, William E., *The Frankfurt School and American Social Thought* in "International Studies Review", Vol. 12, No. 4 (December 2010)
- Schomberg, René vom e Kenneth Baynes (eds.), *Discourse and Democracy: Essays on Habermas's 'Between Facts and Norms'*, Albany: SUNY Press, 2002
- Schweppenhäuser, Gerhard e Rolleston James, *Theodor W. Adorno: An Introduction (Post-Contemporary Interventions)*, Duke University Press Books, 2009 (ed. or. 1996)
- Spaemann, Robert, "*Die Utopie der Herrschaftsfreiheit*". *Zur Kritik der Politischen Utopie*, Stuttgart, Ernst Klett, 1977 (ed. or. 1972)
- Spurk, Jan, *Teoria critica e società europea*, Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, 2008
- Steuernagel, Gertrude, *Political Philosophy as Therapy: Marcuse Reconsidered*, Westport, Connecticut and London, England: Greenwood Press, 1979
- Taylor, Charles, *Sources of the Self*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989 Thompson, Michael J. *The Palgrave Handbook of Critical Theory*, Palgrave Macmillan US, 2017
- Terec-Vlad, Loredana, Trifu, Alexandru, *Postmodernism as Discourse from Foucault to Habermas* in "International Letters of Social and Humanistic Sciences", Volume 57, 2015
- Tomassini, Roberta, *Ideologia, Intellettuali, Organizzazione-note sul neo-marxismo degli anni '60*, Bari, Dedalo, 1977
- Totaro, Francesco, *Habermas contro Popper e alcune osservazioni dialettiche sull'epistemologia analitica di Popper*, in AA.VV., *Le più recenti epistemologie, cit.*, pp. 169-177
- Trentin, Giuseppe, *Conoscenza e interesse. Problemi epistemologici nella sociologia critica di Jürgen Habermas*, in "Rivista di teologia morale", numero 13, anno 1972, pp. 121-132
- Vaccarini, Italo, *Totalità e dialettica in sociologia*, in "Studi di sociologia", numeri 3-4, anno XVI (1978), pp. 302-320
- Zoeller, Guenter, *Habermas on Modernity and Postmodernism* in "The Iowa Review", Vol. 18, Issue 3 Fall, 29, 1988
- Zolo, Danilo, *Il principato democratico. Per una teoria realistica della democrazia*, Milano, Feltrinelli, 1996

- Zuidervaart, Lambert, *Aesthetic Theory of Adorno*, Cambridge, MIT Press, 1991
- Warnke, Georgia, *Legitimate Differences*, Berkeley: University of California Press, 1999
- Wheatland, Thomas, *The Frankfurt School in Exile, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2009*
- Wellmer, Albrecht, *Critical Theory of Society*, Herder and Herder, 1971
- Id., *Communication and Emancipation: Reflections on the "Linguistic Turn" in Critical Theory* in O'Neill John (ed), *On Critical Theory, Op. cit.*
- Id., *Praktische Philosophie und Theorie der Gesellschaft*, Konstanz: Universitätsverlag, 1979
- Id., *Ethics and dialogue: Elements of moral judgment in Kant and discourse ethics*, in Albrecht Wellmer, *The Persistence of Modernity*, D. Midgley (trans.), Cambridge, MA: MIT Press, 1991
- White, Stephen K., *The Recent Work of Jürgen Habermas*, Cambridge: Cambridge University Press. 1989
- Welty, Gordon, *Review of Theodor Wiesengrund Adorno, Introduction to the Sociology of Music*, "Research Journal applied to Communications", vol. 2, 5, November 1977
- White, Stephen K., *Rationality and the Foundations of Political Philosophy: An Introduction to the Recent Work of Jürgen Habermas* in "Journal of Politics", 4, 1979
- Id., *Reason and Authority in Habermas: A Critique of the Critics* in "American Political Science Review", vol. 74, Issue 4, December 1980
- Id., (ed.), *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995
- Wiggershaus, Rolf, *La Scuola di Francoforte. Storia, sviluppo teorico, significato politico*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992 (ed. or. 1986)
- Wiggershaus, Rolf, *The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance*, traduzione di Michael Robertson, The MIT Press, 1995
- Wiggershaus, Rolf, *Jürgen Habermas*, Reibeck Bei Hamburg: Rowohlt, 2004
- Wingert, Lutz, *Gemeinsinn und Moral*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993

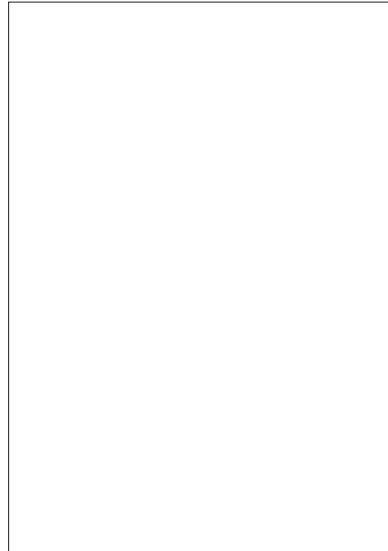
- Young, Iris Marion, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton: Princeton University Press, 1990
- Wolff, Kurt e Barrington Moore (eds), *The Critical Spirit: Essays in Honor of Herbert Marcuse*, Boston, Beacon Press, 1968
- Wolin, Richard, *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2001
- Young, Robert, *Science as Social Relations* in "Radical Science Journal", 5, 1977

— TI POTREBBERO INTERESSARE —



XXXX
di XXX
XX.00 €
Pagine XX
Isbn XXX

XXXX
di XXX
XX.00 €
Pagine XX
Isbn XXX



Ti è piaciuto questo libro?

Comunica la tua opinione al nostro sito:

www.armandoeditore.it

sezione “Recensioni”, nella pagina relativa al libro

Ricevi gli aggiornamenti sulle novità,
iscrivendoti alla nostra newsletter

ARMANDO EDITORE

Via Leon Pancaldo, 26 • 00147 Roma

tel. 06 5894525 • 06 5817245

segreteria@armando.it

Seguici sui social

facebook  twitter  LinkedIn   Instagram YouTube 