

Contributi/6

Max Horkheimer e la catastrofe **Ripensando il totalmente Altro**

Giacomo Maria Arrigo

Articolo sottoposto a doppia *blind-review*. Ricevuto il 22/01/2016. Accettato il 07/04/2016

«The world is about to get rid of morality, becoming total organization that is total destruction. Progress tends to culminate in a catastrophe». These few words sum up the fears of the late Horkheimer, who is increasingly worried about the effects of the dialectic of enlightenment. The fatal outcome of such dialectic has led the world to the brink of annihilation. According to Horkheimer, the root of the dialectic of enlightenment is an instrumental reason tending to the dominion (the dominion of man over nature and the dominion of man over man). With his theoretical production, Horkheimer has tried to prevent the disastrous effects of this instrumental reason, ending up framing the longing for the Totally Other. In our opinion, the Totally Other plays an anti-dialectic function over enlightenment, having the triple meaning of transcendence as other than immanence; of utopia as an other society than the present one; and of an other reason than the instrumental reason, as a promise of a thought that is not anymore allied to the dominion. A new interpretation of the Totally Other would free its critical power, and it would be a “negative” attempt (in the sense of negative theology) to prevent the catastrophe towards which we all are pushed by what Horkheimer calls the immanent logic of history.

1. La dialettica dell'illuminismo

La storia dell'umanità è tutta innervata da un'inarrestabile volontà di potenza di nietschiana memoria, un continuo estrinsecarsi nell'aperto della natura di un principio umano troppo umano. Questo elemento prende il nome d'*illuminismo* (*Aufklärung*) – di cui l'Illuminismo settecentesco rappresenta solo una delle innumerevoli trasposizioni sul piano storico. Horkheimer e Adorno definiscono l'illuminismo nei termini di un «pensiero in continuo progresso»¹ che tende instancabilmente a dominare la natura tramite la sua spiegazione razionale, passando attraverso il processo di demitizzazione che le è connaturato. È, in altri termini, il motore dell'emancipazione del soggetto dall'asservimento alle forze naturali, la fonte prima del weberiano disincantamento del mondo.

¹ M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. di R. Solmi, Torino 2010, p. 11.

Sin dal suo primo destarsi quale soggetto autonomo, l'uomo posto dinanzi all'oggetto ha reagito con un sentimento di terrore, spaventato da tutto ciò che gli appariva oscuro, ignoto e imprevedibile, e subito, spinto dall'impulso del nascente pensiero illuministico, ha intrapreso l'opera d'illuminazione del mondo, tracciando timidi tentativi di spiegazione razionale dei fenomeni naturali per eliminarne l'estraneità e renderseli commensurabili. Nel far ciò, l'uomo ha progressivamente acquisito potere nei confronti della natura assoggettata, lungo un arco storico che, attraverso lo stadio magico e quello mitico, passando per quello metafisico, è culminato nella scienza moderna interamente matematizzata, di cui la tecnica è il controcanto. Finalmente nel suo stadio finale, il processo illuministico è giunto a piena autocoscienza nell'espressione baconiana *sapere è potere*, che è sintesi e riepilogo del programma dell'uomo resosi autonomo e padrone.

Fin qui tutto bene. Ma ai due autori preme piuttosto mettere in guardia dall'esito nefasto di tale svolgimento, chiamato con il termine *dialettica*, che qui sta per contraddizione, uno svolgimento di tesi e antitesi a cui manca, però, la sintesi. La questione che si propongono di comprendere, e alla cui risoluzione tutta l'analisi è volta, è «perché l'umanità, invece di entrare in uno stato veramente umano, sprofondi in un nuovo genere di barbarie»²: *il progresso, ci insegna la storia, si capovolge sovente in regresso*. Con la piena attuazione della ragione scientifica nello stadio finale dell'evoluzione storica dell'umanità non si è ancora pienamente realizzato sulla terra l'ideale di umanità tanto desiderato e che sembrava aver guidato lo sviluppo dell'illuminismo.

I funesti avvenimenti del '900, lungi dall'essere interpretati come incidenti di percorso nel lineare processo storico, sono ben integrati nella logica che ha guidato l'umanità lungo i millenni. «Ciò che gli uomini vogliono apprendere dalla natura – scrivono gli autori – è come utilizzarla ai fini del dominio integrale della natura e degli uomini»³. Conoscenza e potere, *ragione e dominio sono, di fatto, sinonimi*, e la violenza, l'assoggettamento, riguarda anche l'uomo nei confronti dell'uomo. Detto in altri termini, il dominio dell'uomo sulla natura si rovescia sovente nel dominio dell'uomo sull'uomo, fino all'esito estremo, cioè la situazione odierna, in cui «nessuno domina più su nessuno e tutti tremano di fronte al potere»⁴. Ciò significa che il sistema di dominio si è reso indipendente dall'uomo e si è realizzato quale tecnostuttura, l'autoconservazione al suo più alto livello di autonomia e indipendenza, l'*esoscheletro* dell'umanità divenuta una «specie animale rapace che si è saputa organizzare particolarmente bene»⁵.

Il *mondo amministrato* paventato da Horkheimer risponde così alla logica secondo la quale ciascuno deve lavorare per l'apparato, e la disubbidienza è sacrilegio. Tale visione organicistica è, a quanto sembra, un idealismo secolarizzato, depurato dalla scorza mitica dello hegelismo, uno gnosticismo la cui redenzione è l'assorbimento nel tutto della tecnica, ma che non presuppone

² Ivi, p. 3.

³ Ivi, p. 12.

⁴ M. Horkheimer, *Taccuini 1950-1969*, trad. it. di L. Ceppa, Genova 1988, p. 50.

⁵ Ivi, p. 102.

istanze ultraterrene né salvezze inframondane, bensì il semplice ideale di autoconservazione, il funzionamento dell'unità. La chiusura immanentistica risponde all'ottusità positivistica che idolatra l'al di qua.

Con il termine "*positivismo*" Horkheimer intende, in modo generico, «la legittimazione, l'indiretta apologia o la naturalizzazione astorica dell'assetto socio-economico esistente»⁶. Positivismo è usato pertanto come sinonimo di *accettazione passiva dell'esistente*, ed è un'etichetta apposta man mano alle diverse creazioni filosofiche della modernità, dall'empirismo logico al pragmatismo, allo storicismo. Quel che caratterizza tali discipline è un *deficit* di riflessività che accoglie la realtà come un idolo e si mette al suo servizio. La scienza moderna si esaurisce tutta quanta in una simile funzione, evitando accuratamente di confliggere con l'ordine vigente. Il risultato è «l'incapacità di capire la differenza fra verità ed esattezza»⁷.

Il positivismo, così, scoraggia un pensiero che non sia funzionale al funzionamento della tecnostuttura. Oggi, sostiene Horkheimer

Speculazione appare sinonimo di metafisica, e metafisica sinonimo di mitologia e superstizione. [...] La semplice parola ragione è sospettata di stare ad indicare qualche entità mitologica. La ragione ha liquidato se stessa in quanto strumento di comprensione etica, morale, religiosa⁸.

Ma quindi – ed è questa la tragedia – «venute meno le basi filosofiche della democrazia – sottolinea Horkheimer – l'affermazione che la dittatura è un male è razionalmente valida solo per coloro che non ne beneficiano, e nessun ostacolo teorico impedisce di dichiarare vero l'opposto»⁹. La catastrofe è dietro l'angolo, e sembra non esserci alcunché per scongiurarla; d'altra parte, se si parte dall'assunto che il pensiero stesso è apportatore di conflittualità e dominio, pare destinato al fallimento qualunque tentativo teorico di far fronte alla rovina che attende l'uomo prospetticamente.

2. Eclisse della ragione ed eclisse della persona

L'aporia della ragione illuministica appare insolubile. Il problema non sembra superabile con un intervento al solo livello politico: la difficoltà sta in un piano più intimo, e richiede una risoluzione la cui portata e la cui azione rimangono un'incognita finanche a Horkheimer. L'elemento problematico è la ragione in sé: la filosofia si affaccia sulla contraddizione che le è connaturale e, nel far ciò, è messa di fronte al dilemma fatale, se cioè continuare a esercitare il *logos* che tutto divora oppure estinguersi e, con sé, trascinare l'umanità intera. «Come

⁶ E. Donaggio, *Introduzione*, in Aa.Vv., *La Scuola di Francoforte. La storia e i testi*, Torino 2005, p. XXVI.

⁷ M. Horkheimer, *Rivoluzione o libertà?*, trad. it. di Q. Principe, Milano 1972, p. 38.

⁸ M. Horkheimer, *Eclisse della ragione*, trad. it. di E. Vaccari Spagnol, Torino 2000, p. 23.

⁹ Ivi, p. 31.

è possibile superare l'astrattezza del concetto attraverso il concetto stesso?»¹⁰ si domanda Horkheimer con crescente angoscia. Il razionalismo ha divorato tutto, la mitologia è arretrata dinanzi al progredire dell'illuminismo, e ora la *ratio* stessa sembra sul punto di autosopprimersi perché appare come mitologia essa stessa, *memento* dell'eterogeneo rispetto all'identità universale. Il concetto, perduto il significato, diventa funzionale: «è lo strumento ideale che si apprende a tutte le cose nel punto in cui si possono afferrare»¹¹. È l'attrezzo logico tramite cui la ragione azzanna la realtà riducendola a semplice materiale di cui disporre. E così «ogni uso dei concetti che non si limiti al loro valore strumentale viene accusato di superstizione»¹², scrive Horkheimer.

A dispetto di ciò, tuttavia, nella produzione successiva a *Dialettica dell'illuminismo* e a *Eclisse della ragione* Horkheimer ha elaborato una radicale offensiva contro la concettualità *tout court* – con particolare riguardo per la concettualità storicamente divenuta ed epocalmente determinata come quella positivista – se non fosse per il fatto che ha dovuto servirsi necessariamente del pensiero che si era proposto di criticare¹³. La contraddizione è, ed è destinata ad essere, insormontabile. Una simile antinomia, ripetuta e riproposta in ciascun tentativo di superarla, in una invincibile fatica di Sisifo, ha acuito con il tempo il pessimismo del Nostro, il quale, se da una parte vedeva nel concetto un muro invalicabile, dall'altra osservava la società contemporanea realizzare sempre più il dominio totale, in una *circolarità infelice di reificazione e concettualità*. Le due cose stanno e cadono insieme.

La reificazione che investe l'uomo è, infatti, una diretta conseguenza della razionalità intimamente asservita alla logica del dominio. Insieme al significato, alla verità, svanisce anche l'uomo. La riduzione della natura a relazioni numeriche investe ugualmente il singolo, divenuto poco più che un automa, un numero di serie, un ingranaggio sostituibile. Ragione e persona stanno e cadono insieme: *l'eclissi della ragione è eclissi della persona*. E così «il progresso minaccia di distruggere proprio quello scopo che dovrebbe realizzare: l'idea dell'uomo»¹⁴.

L'Olocausto aveva preannunciato in modo tragico la direzione della società occidentale¹⁵: all'uomo fagocitato dall'apparato tecnico viene assegnato un numero, e la sua identità lascia il posto all'anonimato. La massa è il luogo perfetto per il processo di spersonalizzazione. Al posto dei borghesi subentrano

¹⁰ M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *I seminari della Scuola di Francoforte. Protocolli di discussione*, a cura di F. Riccio, Milano 1999, p. 180.

¹¹ M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 47.

¹² M. Horkheimer, *Sul concetto di ragione*, in Id., *Studi di filosofia della società*, a cura di A. Bellan, Milano-Udine 2011, pp. 89-102, p. 96.

¹³ Cfr. M. Horkheimer, *Taccuini 1950-1969*, cit., p. 5: «Nella letteratura non scientifica resta la scelta fra il mito, che è falsità, o il lamento, che è impotenza. Da questo dilemma il positivismo trae la sua forza».

¹⁴ M. Horkheimer, *Eclisse della ragione*, cit., p. 10.

¹⁵ «Il progresso, in quanto dominio evolutosi nella negazione di se stesso, ha portato ad Auschwitz; in Auschwitz si manifesta in ultima analisi l'essenza della storia» (I. Mörth, *Fondamenti e linee di sviluppo di una teoria critica della religione*, in Aa.Vv., *La teoria critica della religione*, a cura di R. Cipriani, Roma 1986, p. 124).

«i partecipanti al collettivo, utili a una funzione, tutti rappresentanti dello stesso collettivo, scambiabili tra loro a piacere»¹⁶.

Horkheimer ha dedicato gran parte del suo lavoro alle trasformazioni della società dalla fine della Seconda guerra mondiale in poi, e il suo pessimismo è aumentato con l'intensificarsi delle osservazioni sociologiche. Ciò che indaga non gli ha dato alcuna speranza per un futuro diverso. Infatti, ha rilevato che l'atteggiamento positivista, che appiattisce gli uomini alla realtà effettiva, ormai non è più solamente proclamato dalle élite intellettuali ma è realmente vissuto, quasi a livello inconscio, dalle nuove generazioni uscite stremate dai conflitti globali. *L'industria culturale* è l'emblema di una condizione così infausta.

Ad ogni modo, la situazione verso cui l'Occidente si sta dirigendo sarebbe, secondo quanto Horkheimer ha osservato con crescente angoscia, il mondo automatizzato, una società tecnocratica onnipervasiva, una dittatura più subdola dei totalitarismi novecenteschi. La dialettica dell'illuminismo, pertanto, starebbe proseguendo il suo cammino proprio in un'epoca di pace, durante la prosperità economica: il *benessere* avrebbe usurpato il posto della *dignità*, e il rovesciamento dialettico sarebbe ancora una volta, come per magia, compiuto.

Horkheimer sembra leggere una certa astuzia della ragione illuministica dietro questo inaspettato e insospettabile rivolgimento. Abbozza quanto segue:

Il dispiegamento dei soggetti in tutte le direzioni, l'autonomia dei molti individui, la concorrenza che legittimava l'autonomia, servirono alla società per liberare la scienza e la tecnica dalle loro catene. Con la vittoria della tecnica, anzi col suo progresso, con il dominio degli uomini sulla natura, con la loro indipendenza, con la loro autonomia, ecco che l'autonomia regredisce, nega se stessa. Ciò che si sviluppa nell'era borghese trova il suo compimento nel mondo automatizzato. *In quanto il soggetto si realizza, esso scompare*¹⁷.

L'individuo diventa una monade, un atomo radicalmente autointeressato e chiuso all'alterità. La società si trasforma in un inferno, una nuova foresta dove le fiere possono attaccare in qualsiasi istante, e il comportamento obbligato per l'uomo diventa un attento egoismo. Con un'efficace formulazione, Adorno spiega che oggi «essere razionali significa non mettere in discussione situazioni irrazionali, ma riuscire a trarne il massimo vantaggio dal punto di vista del proprio interesse privato»¹⁸.

L'individuo perde il suo caratteristico protagonismo e la sua profondità più umana; «egli pensa semplicemente che non sarà del tutto perduto se conserverà la propria abilità nel lavoro e rimarrà aggrappato alla sua impresa, alla sua società, al suo sindacato»¹⁹. Si subordina volontariamente all'apparato, «trasformandosi da essere umano in un membro d'un'organizzazione»²⁰, abdicando al pensiero perché «non serve agli interessi di un gruppo costituito o agli scopi della

¹⁶ M. Horkheimer, *Taccuini 1950-1969*, cit., p. 156.

¹⁷ Ivi, p. 177 (corsivo mio).

¹⁸ Th. W. Adorno, *Stelle su misura*, trad. it. di N. Paoli, Torino 2010, p. 18.

¹⁹ M. Horkheimer, *Eclisse della ragione*, cit., p. 123.

²⁰ *Ibid.*

produzione industriale» ed è considerato «inutile e superfluo»²¹. In altre parole, l'uomo prepara la propria autodistruzione.

Il concetto come strumento ha il proprio equivalente nella persona come strumento.

3. La ragione intersoggettiva

In questo processo si è impoverita anche e soprattutto la sensibilità etica, obiettivo critico del pensiero razionalistico che piega al suo dominio tutto ciò che non si lascia ricondurre a un sistema scientifico unitario²². L'atrofizzazione del senso etico è la conseguenza coerente di un tentativo di questo genere. Scrivono a tal proposito Horkheimer e Adorno: «Le teorie sono dure e coerenti; le dottrine morali propagandistiche e sentimentali»²³. Non c'è alcuna ragione cogente per sostenere l'amore e la solidarietà piuttosto che la prevaricazione e la violenza. La forza destabilizzante dell'illuminismo è tutta contenuta nella problematica morale e nella chiusura all'alterità. La potenza dissolvante della ragione²⁴ attacca i concetti morali e li defrauda dell'autorità di cui godevano.

La condanna dei sentimenti è connaturata all'esaltazione della vita immediata, che è autoconservazione, mera sopravvivenza. E logicamente, venendo meno l'influenza di norme morali vincolanti, e addirittura sconfessando un ordine valoriale che precede l'umanità, rimane solamente *una* legge che possa guidare la prassi, la *legge del più forte*: «Anche se essa non può fornire all'umanità, per il formalismo della ragione, un modello necessario, ha il vantaggio della fatticità rispetto all'ideologia menzognera»²⁵.

La positività – letta nel duplice significato di attinenza al dato e di atteggiamento stupidamente ottimista – penetra fin nel midollo dell'uomo. E in queste condizioni «la morale scompare [...], sostituita dall'estensione delle direttive politiche e sociali. [...] Il mondo si accinge a fare a meno della morale, diventando *organizzazione totale ovvero distruzione totale. Il progresso tende a sfociare nella catastrofe*»²⁶.

Perveniamo dunque al paradosso supremo della dialettica dell'illuminismo, quello per cui l'autoconservazione perseguita razionalmente si tramuta, infine, in autodistruzione. L'aporia è conseguente alla dissoluzione della morale: se non c'è nulla che vada onorato, il disordine dello *homo homini lupus* si sostituisce ai rapporti civili, e il più debole viene lasciato indietro, mentre solo il più forte è degno di andare avanti. L'uomo razionale viene ad assumere un atteggiamento meramente istintivo, tipico delle bestie. «L'impulso egoistico, in quanto acceca l'uomo in una sorta di follia paranoica, che non gli fa vedere l'altro se non in

²¹ Ivi, p. 124.

²² Ricordiamo che l'illuminismo «è la filosofia che equipara la verità al sistema scientifico» (M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 90).

²³ Ivi, p. 91.

²⁴ «La ragione è, per l'illuminismo, l'agente chimico che assorbe in sé la sostanza specifica delle cose e la dissolve nella pura autonomia della ragione stessa» (Ivi, p. 95).

²⁵ Ivi, p. 105.

²⁶ M. Horkheimer, *Taccuini 1950-1969*, cit., p. 77 (corsivo mio).

funzione di sé e quindi non glielo fa conoscere come altro, si rovescia nel suo opposto: l'autodistruzione»²⁷. U. Galeazzi cita²⁸, a proposito, una frase evangelica che ben s'addice all'aporia presentata, capovolgendola e illuminandola da un'altra prospettiva: «Chi cercherà di salvare la sua vita, la perderà; e chi la perderà la conserverà» (Lc. 17, 33). Solo chi supera l'accecamento egocentrico, andando oltre la propria limitata visuale, dimenticandosi di sé per riacquistare il senso della vicinanza e dell'alterità, potrà evitare l'autoassolutizzazione dell'Io e, su scala più larga, scongiurare il rischio della disgregazione, lenta ma inesorabile, del tessuto sociale. In un certo senso, ciò rappresenterebbe l'uscita dalla logica immanente della storia, il salto, tanto invocato, oltre la dialettica dell'illuminismo.

Horkheimer è ben consapevole di tutto ciò, e lo sostiene senza mezzi termini in *Eclisse della ragione*: «L'autoconservazione è veramente possibile solo nel quadro di un ordine sovraindividuale, cioè attraverso la solidarietà sociale»²⁹. Dunque la ragione, «per essere se stessa, per poter cioè raggiungere il fine da essa assegnatosi [ossia l'autoconservazione], deve allora ripensarsi in un ordine sottratto all'autoconservazione, cioè a partire da un *ethos solidale e intersoggettivo*»³⁰. Secondo A. Bellan, così, l'ultimo Horkheimer si sarebbe adoperato per promuovere una «integrazione della razionalità tecnoscientifica in una più ampia prospettiva pratica e intersoggettiva»³¹, come testimonia anche un passo del saggio intitolato *Sul concetto di ragione*:

La creazione di una situazione sociale dove l'uomo non sia più un semplice strumento per l'altro uomo è insieme il compimento del concetto della ragione, che minaccia ora di andare perduto, con la scissione tra la verità oggettiva e il pensiero funzionale³².

Ciò detto si ripropone il problema dell'attuale situazione spirituale che non accetta più formulazioni etiche di alcun genere, avendo tramutato la libertà in arbitrio, e avendola sottoposta all'unico criterio assoluto (nel senso di sciolto da vincoli ulteriori) che è l'*utilità*. Proporre una linea d'azione che valichi il sostanziale relativismo etico è oggi un'utopia, uno sforzo che Horkheimer, nella consapevolezza dell'infinità dell'impegno, tenta di fare in un modo del tutto nuovo; di certo non proponendo norme morali positive dal sapore vagamente religioso e dalla valenza dogmatica, manovra vietata dalla negatività della teoria critica e dall'attitudine antidogmatica dell'epoca presente. La novità, al contrario, sta nell'aver elaborato – e finalmente vi giungiamo – la famosa *nostalgia del totalmente Altro*, tentativo *disperato* di salvare la *speranza* in un mondo che si avvia alla catastrofe totale.

²⁷ U. Galeazzi, *La teoria critica della Scuola di Francoforte*, Napoli 2000, p. 156.

²⁸ Cfr. *ivi*, p. 160.

²⁹ M. Horkheimer, *Eclisse della ragione*, cit., p. 151.

³⁰ A. Bellan, *Trasfigurazione e trasformazione. Horkheimer e la metafisica*, in AA.VV., *Teoria critica e metafisica*, a cura di L. Cortella, Milano-Udine 2009, pp. 49-77: 66.

³¹ A. Bellan, *Horkheimer e la sfida della Sozialphilosophie*, in M. Horkheimer, *Studi di filosofia della società*, cit., p. 29.

³² M. Horkheimer, *Sul concetto di ragione*, cit., p. 101.

4. Teologia negativa ed esperienza ascetica

La formulazione della nostalgia del totalmente Altro rappresenta l'approdo ultimo di tutto l'itinerario intellettuale horkheimeriano. Non è possibile liquidare una simile espressione considerandola una semplice svista, tra l'altro difficilmente perdonabile (come avrebbero voluto i lettori marxisti) o, viceversa, leggendola come la prova della conversione di Horkheimer (come vorrebbero tutt'oggi certi pensatori religiosi). È possibile – e a noi sembra auspicabile – tracciare una terza via tra queste due letture estreme che tenga conto della coerenza del percorso della Scuola di Francoforte senza ingiuste licenze interpretative ideologicamente orientate.

L'espressione della nostalgia del totalmente Altro appare per la prima volta in un'intervista, datata gennaio 1971, concessa da Horkheimer a Helmut Gumnior, giornalista di *Der Spiegel*. Due anni dopo Horkheimer sarebbe morto, quindi c'è chi ha sostenuto che il riferimento al totalmente Altro fosse la prova della conversione di un pensatore sostanzialmente a-religioso (e non ateo³³) sul letto di morte.

Il riferimento a una qualche trascendenza è stato quasi un passaggio obbligato per l'ultimo Horkheimer. L'ossessione per la dialettica dell'illuminismo, la volontà di superare la concettualità collusa con il dominio e l'avversione per il nichilismo imperante hanno condotto il nostro Autore ad affermare che «senza una base teologica, l'affermazione che l'amore è migliore dell'odio resta assolutamente immotivata e priva di senso»³⁴. Ma la teologia di Horkheimer non è la conoscenza dei dogmi o, più in generale, la scienza del divino. La teologia qua presa in considerazione risente dell'attitudine antidogmatica di Horkheimer, e si risolve nella «speranza che, nonostante questa ingiustizia che caratterizza il mondo, non possa avvenire che l'ingiustizia possa essere l'ultima parola»³⁵. Quindi «teologia» è, per così dire, il pensiero di una *trascendenza vuota*, che corrisponde, a ben vedere, alla «nostalgia», al sentimento che nasce dal profondo dell'uomo e che lo porta a non rassegnarsi al mondo, a resistere e a sperare. D'altronde, spogliata la religione dall'apparato dogmatico, sostiene Horkheimer, rimane solamente l'aspirazione al bene e alla giustizia, elementi generalmente sussunti sotto il concetto di Dio. Il valore della religione «non consiste dunque in un'affermazione, ma in una domanda, anzi nella domanda radicale della felicità e della giustizia»³⁶.

Possiamo preliminarmente affermare che il totalmente Altro è un tentativo di riempire (teoreticamente e praticamente) quella ragione intersoggettiva evocata timidamente in alcuni suoi scritti ma mai definita del tutto, nonché una

³³ «Non mi ritengo ateo. [...] Sull'assoluto – non parlo del relativo – non possiamo formulare degli enunciati» (M. Horkheimer, *La nostalgia del totalmente Altro*, a cura di R. Gibellini, Brescia 1982, p. 107).

³⁴ M. Horkheimer, *Rivoluzione o libertà?*, cit., p. 56.

³⁵ M. Horkheimer, *La nostalgia del totalmente Altro*, cit., pp. 74-75.

³⁶ L. Geninazzi, *Horkheimer & C.*, Milano 1977, p. 90.

manovra estrema per superare la strumentalità del concetto e la conflittualità del pensiero – in altri termini, per andare *oltre la dialettica dell'illuminismo*.

Tre sono le influenze che confluiscono nella formulazione del totalmente Altro.

La prima è quella *ebraica*. Horkheimer era ebreo, sebbene non abbia mai fatto esplicita confessione di fede, ad eccezione del primissimo periodo vissuto in famiglia. Come afferma L. Geninazzi, il pensiero di Horkheimer è un «illuminismo ebraico»³⁷, nel senso di «un illuminismo determinato che rifiuta di porre la ragione come un principio sostanziale e immanente alla storia, e non accetta che l'Assoluto possa incarnarsi e diventi visibile agli occhi degli uomini, esprimibile con parole umane»³⁸. L'illuminismo ebraico rappresenta una critica alla ragione quale unico principio regolatore dell'umanità (cioè al pensiero illuministico analizzato in *Dialettica dell'illuminismo*), e contiene, a ben vedere, due punti essenziali: l'apertura a un Altro totalmente trascendente, il cui nucleo è la teologia negativa derivante dal comandamento biblico di non fare immagini di Dio; e l'affermazione della finitezza dell'uomo, e quindi del dolore e della sofferenza che segna la condizione umana.

Le due verità sopra enunciate si completano a vicenda, permettendo di vincere un pessimismo radicale che sfocia in disperazione (finitezza senza infinità), e, insieme, di superare il tono orgoglioso dello hegelismo (infinità senza finitezza). Tuttavia non si tratta affatto di conoscere Dio: la finitezza dell'uomo rimanda sì all'infinità del principio divino, ma *non è una dimostrazione dell'esistenza di Dio*. «Il sentimento di Dio non è certamente Dio»³⁹. Sostiene Horkheimer: «Certamente possiamo riconoscere la nostra finitezza, senza nulla sapere dell'infinito»⁴⁰.

La seconda influenza nell'elaborazione del totalmente Altro è quella *kantiana*: «La teoria critica ha imparato la lezione di Kant, secondo cui non si può parlare dell'aldilà, ma proprio questa enunciazione negativa, in fondo, è un salto che oltrepassa l'aldiquà»⁴¹. D'altra parte, andando oltre Kant Horkheimer non può pacificamente affermare l'esistenza del noumeno, e si attiene a un cauto *agnosticismo teoretico* conforme e coerente con il presupposto gnoseologico kantiano; per cui non si può sostenere che

Il fenomeno sia manifestazione del vero, dell'intelligibile, un relativo che in quanto tale testimonia dell'Assoluto. Kant non riflette sul fatto che tale affermazione è a sua volta solo una rappresentazione. [...] Lo stesso Kant ha dichiarato che il pensiero deve rinunciare a “divagare nel regno dell'intelligibile”. La sua filosofia ignora il divieto⁴².

³⁷ Ivi, p. 91.

³⁸ Ivi, p. 92.

³⁹ P. Addante, *Max Horkheimer: crisi della ragione e nostalgia di Dio*, in Id., *L'uomo oggi. Fantoccio o bellezza microcosmica*, Reggio Calabria 2009, p. 39.

⁴⁰ M. Horkheimer, *La nostalgia del totalmente Altro*, cit., p. 84.

⁴¹ M. Horkheimer, *Rivoluzione o libertà?*, cit., p. 105.

⁴² M. Horkheimer, *Taccuini 1950-1969*, cit., pp. 188-189.

Potrebbe sembrare che Horkheimer sviluppi solo le possibili conseguenze scettiche del pensiero di Kant. In verità la gnoseologia kantiana, opportunamente integrata con l'aniconismo ebraico e il silenzio sul nome di Dio, svela un'ulteriore possibilità sospesa tra l'affermazione (dogmatica) di un assoluto e la sua negazione (altrettanto dogmatica), e cioè un pensiero che, nutrito dalla nostalgia e dal desiderio di un'ulteriorità, non affermi nulla dell'Altro, ma generi un atteggiamento di speranza per il quale «l'assassino non possa trionfare sulla sua vittima innocente»⁴³. In altri termini: «Non possiamo appellarci a Dio. Possiamo soltanto agire con l'interiore sentimento che Dio ci sia»⁴⁴.

Il terzo elemento che ha influenzato la formulazione del totalmente Altro è il pensiero di *Schopenhauer*. Leggiamo subito un passaggio significativo: «Io – scrive Horkheimer – ho sempre avuto una certa tendenza – pur desiderando ardentemente il miglioramento della società – a seguire la lezione di Schopenhauer, secondo cui il vero bene non si raggiunge mai in questo mondo reale»⁴⁵. Horkheimer sembra qui parlare addirittura di una qualche prospettiva escatologica. È chiaro in queste parole il rimando alla “redenzione” prospettata dalla metafisica schopenhaueriana: l'ascesi come estinzione della volontà di vivere apre a una prospettiva di salvezza, ma insieme mantiene quel silenzio ben compatibile con la teologia negativa di stampo ebraico. Il sentimento che l'esistenza fisica del mondo non esaurisca il suo significato conduce Horkheimer ad assumere uno sguardo inusuale per un teorico critico, ma che conserva la carica critica contro un reale divenuto insopportabile. A tal proposito è bene riprendere in mano il passaggio del *Mondo come volontà e rappresentazione* in cui Schopenhauer sostiene che il concetto di nulla «è essenzialmente relativo e si riferisce sempre e solo a qualcosa di determinato, che esso nega»⁴⁶ (*nihil privativum*), non esistendo – propriamente parlando – un *nihil negativum*, un nulla assoluto. Quindi l'esperienza ascetica non è propriamente annullamento, bensì la negazione del mondo della rappresentazione – *un qualcosa*, sebbene a noi inconoscibile, contrario a qualunque rappresentazione (aniconismo).

Un punto di vista inverso, se per noi fosse possibile, farebbe scambiare i segni e mostrerebbe ciò che per noi è l'ente come il nulla e quel nulla come l'ente. Ma finché saremo la stessa volontà di vivere, quest'ultima cosa potrà essere da noi conosciuta e indicata solo negativamente. [...] Noi ci dobbiamo qui accontentare della *conoscenza negativa*⁴⁷.

Si intravede in questi passi una teologia negativa *sui generis*, che si nutre di una metafisica diversa da quella sorta nelle diverse tradizioni religiose poiché privata dall'apparato dogmatico che ciascuna religione storica si porta appresso.

⁴³ M. Horkheimer, *La nostalgia del totalmente Altro*, cit., p. 75.

⁴⁴ Ivi, p. 85.

⁴⁵ M. Horkheimer, *Rivoluzione o libertà?*, cit., p. 34.

⁴⁶ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, vol. I, a cura di S. Giametta, Milano 2009, p. 705.

⁴⁷ Ivi, pp. 705-706.

Nondimeno Schopenhauer parla di esperienze religiose quando cita quei santi e quegli asceti

Il cui semplice riflesso nel volto, come lo hanno rappresentato Raffaello e Correggio, è un Vangelo completo e sicuro: solo la conoscenza è rimasta, la volontà è svanita. Noi guardiamo con *intensa e dolorosa nostalgia* a questo stato, accanto al quale appare in piena luce, per contrasto, la miseria e la disperazione del nostro⁴⁸.

Il riferimento alla nostalgia è significativo: dinnanzi a quel nulla – il totalmente Altro – l'uomo prova un intenso dolore, dovuto – e Schopenhauer lo evidenzia bene – alla condizione umana segnata dalla sofferenza e dalla morte. L'uomo, dopo, sperimenta un duplice sentimento, di attrazione e repulsione insieme: attrazione, perché avverte lo stridore di quello stato santo in relazione alla propria miserabile condizione; repulsione, perché ciò che si trova ad affrontare gli appare ignoto e oscuro. A fronte di ciò, scrive Schopenhauer, «dobbiamo scacciare la tetra impressione di quel nulla, che aleggia come l'ultima meta dietro ogni virtù e santità, e di cui noi abbiamo paura come i bambini del buio»⁴⁹. La paura non deve trattenere l'uomo dallo lanciarsi verso quello stato, malgrado gli appaia ignoto e oscuro; al contrario, bisogna desiderarlo come se fosse l'unica salvezza e speranza per l'uomo.

5. L'anelito come rimedio alla catastrofe

A fronte di quanto detto, è possibile identificare *tre significati* nel totalmente Altro.

Il primo significato è la trascendenza, cioè *l'altro dall'immanenza*. La speranza di Horkheimer è rivolta al fatto che questo mondo doloroso non abbia l'ultima parola, e che la condizione dell'uomo sia, in qualche modo, comprovata e motivata da una giustizia divina. «Io posso parlare solo di una nostalgia, che il fondamento del mondo sia “totalmente buono” e “onnipotente” e che l'abisso di orrore del mondo non sia l'ultima parola»⁵⁰ scrive Horkheimer. È indubbio, quindi, che Horkheimer si rivolga a Dio, nel senso di un'istanza non riconducibile al mondo, e che spera e desidera che esista, pena l'insensatezza e la crudeltà dell'esistenza. Il totalmente Altro risponde proprio al bisogno di pensare qualcosa di incondizionato per non crollare sotto il peso della disperazione. Un assoluto infinito serve come *memento* della finitezza e della relatività della vita umana, e tiene fermo sull'insufficienza e la precarietà di tutto ciò che nasce in questo mondo, prevenendo assolutizzazioni demoniache.

Perlopiù gli interpreti di Horkheimer hanno letto il totalmente Altro solo da quest'angolazione, ignorando le ulteriori accezioni dell'espressione che a noi paiono altrettanto, e forse più, significative.

⁴⁸ Ivi, p. 707 (corsivo mio).

⁴⁹ Ivi, p. 708.

⁵⁰ M. Horkheimer, *La nostalgia del totalmente Altro*, cit., p. 127.

Il secondo significato è *l'altro dal concetto*. Qui entrano in gioco due sensi: da una parte ciò che non può essere sussunto sotto i concetti, e quindi il cuore del fenomeno che permane nella sua radicale alterità rispetto al soggetto conoscente; dall'altra un pensiero non concettualizzante irriducibile alla ragione illuministica. Nel primo senso il totalmente Altro è *il fuori*⁵¹ rispetto alla dialettica dell'illuminismo, l'ignoto che impaurisce la ragione oggettivante e che il positivismo ha finito per negare acriticamente; nel secondo è un pensiero non più disponente ma, potremmo dire, *custodente*, che, cioè, custodisce ciò che pensa senza prevaricazioni né violazioni di alcun tipo. La nostalgia è rivolta così a un'umanità che abbia abbandonato il dominio, un'umanità che rispetti la natura esterna e la natura interna con quel grado di umiltà adeguato a una ragione pervenuta finalmente a se stessa.

Il terzo significato del totalmente Altro è l'utopia, ovvero *una società altra*. Infatti, il negativismo ebraico-kantiano viene a determinare la finalità stessa della teoria critica. L'impossibilità di definire l'Assoluto si tramuta, su un piano politico, nell'impossibilità di indicare l'utopia, ragion per cui Horkheimer non elaborerà mai un piano politico positivo. Leggiamo un passo significativo della *Dialettica negativa* di Adorno:

Quest'assenza di immagini converge con il divieto teologico delle immagini. Il materialismo lo ha secolarizzato, non permettendo di dipingere positivamente l'utopia; questo è il contenuto della sua negatività. Il materialismo concorda con la teologia là dove è materialista al massimo⁵².

L'utopia è dunque sempre additata al negativo, mai tratteggiata nei particolari. «Anche in politica vale la teologia negativa. [...] Eliminare il peggio è più umano che cercare il bene»⁵³ sostiene Horkheimer. E in modo ancor più esplicativo:

Se si vuol definire il bene come il tentativo di abolire il male, allora è possibile determinarlo. Proprio questo è l'insegnamento della teoria critica; laddove il contrario – ossia il tentativo di definire il male attraverso il bene – sarebbe impossibile, persino nella morale⁵⁴.

In queste parole risuona l'eco dello Schopenhauer di *Aforismi per una vita saggia*, il primo testo di filosofia studiato da Horkheimer:

Non c'è, veramente, stoltezza più grande del voler trasformare questa valle di lacrime in un luogo di delizie, e del proporsi per meta, come pure fanno molti, la gioia

⁵¹ Cfr. M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 23: «L'uomo s'illude di essersi liberato dalla paura quando non c'è più nulla di ignoto. [...] Non ha da esserci più nulla *fuori*, poiché la semplice idea di un *fuori* è la fonte genuina dell'angoscia».

⁵² Th.W. Adorno, *Dialettica negativa*, a cura di S. Petrucciani, Torino 2004, p. 186.

⁵³ M. Horkheimer, *Taccuini 1950-1969*, cit., p. 59.

⁵⁴ Ivi, p. 187. Cfr. anche M. Horkheimer, *La teoria critica ieri e oggi*, in Id., *La società di transizione*, a cura di W. Brede, Torino 1979, p. 171: «La massima dell'Antico Testamento: "Tu non devi farti immagini di Dio", noi la intendiamo così: "Tu non puoi dire che cos'è il bene in assoluto, non lo puoi rappresentare"».

e il piacere, anziché aspirare a un'esistenza il più possibile priva di dolore. [...] Lo stolto corre dietro ai piaceri della vita e si ritrova ingannato; il saggio cerca di evitare i mali⁵⁵.

La teologia negativa traslata sul piano politico non autorizza a figurarsi positivamente il regno della libertà, permettendo solamente di indicare e combatterne i mali e le sofferenze. L'aniconismo ebraico assume quindi una valenza politica. Una società veramente giusta e libera è sempre stata oggetto di speranza e nostalgia da parte dell'uomo, ma nel momento in cui l'uomo ha tentato di rappresentarsela e di realizzarla ha piuttosto creato mostri, finendo per imporre autoritariamente una visione del mondo infernale. Detto in altri termini, nel momento in cui il desiderio di felicità e di giustizia viene reso totalmente immanente, non più oggetto di una speranza oltremondana e ultratemporale, non più l'Altro cui tendere con tutta la vita, ma declassato a oggetto di cui è possibile disporre qui e ora (o al massimo là e domani), allora perde quella tensione alla perfezione, quella perpetua aspirazione, e finisce per diventare uno strumento demoniaco nelle mani di pochi. Il regno della libertà, potremmo dire, diventa in Horkheimer l'ideale regolativo nel senso kantiano, un ideale cui tendere infinitamente.

I tre significati del totalmente Altro qua schematicamente riassunti convergono su un'unica accezione, cioè l'*anelito* (*Sehnsucht*). Con questo termine s'intende l'insofferenza per il mondo così com'è e il desiderio di un'ulteriorità. L'anelito è *il contrario della passività positivista* che accetta la realtà senza metterla in discussione. L'anelito è la tensione infinita verso la giustizia e la libertà, il non essere trascinati dal flusso della vita, una presa di coscienza della condizione dolorosa in cui versa l'uomo e la conseguente volontà di metterla in discussione, di superarla. Al contrario, «spogliato della tensione contro la realtà, il pensiero perde la sua forza»⁵⁶. L'anelito è propriamente questa tensione, perduta la quale l'uomo cade al suolo sotto il peso della pura immanenza. Il pensiero, per essere veramente tale, deve sempre essere lievemente sollevato dal terreno e protendersi verso l'alto, ma, come un elastico, se dovesse perdere lo slancio, verrebbe scaraventato rovinosamente dalla parte opposta. «Il pensiero è – così ritiene Horkheimer – sempre pensiero tensionale»⁵⁷.

I tre significati del totalmente Altro – la trascendenza, l'altro dal concetto e l'utopia – sono altrettanti modi di dire l'anelito. Si potrebbe pertanto asserire che il totalmente Altro esprima, in una parola, l'anelito, l'insoddisfazione che alberga nel cuore dell'uomo, *l'insofferenza per la finitezza e il desiderio di infinito*.

Nonostante tutto, oggi l'atteggiamento più diffuso è la rassegnazione, la mancanza dell'anelito, e, con ciò, la fine dell'idea di una giustizia che trascenda il sussistente. «Una giustizia che trascenda il sussistente diventa pura astrazione, poiché i vecchi popoli hanno rinunciato al loro compito storico»⁵⁸. Tant'è che,

⁵⁵ A. Schopenhauer, *Aforismi per una vita saggia*, trad. it. di B. Betti, Milano 2013, pp. 156-157.

⁵⁶ M. Horkheimer, *Taccuini 1950-1969*, cit., pp. 83-84.

⁵⁷ A. Bausola, *Horkheimer: futuro della società e religione*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», LV, 1973, pp. 151-157, p. 152.

⁵⁸ M. Horkheimer, *Taccuini 1950-1969*, cit., p. 115.

scrive Horkheimer, «il malvagio ha dimenticato l'anelito, conosce solo il suo contrario, la connivenza con ciò che già sussiste»⁵⁹. E oggi quindi «la verità si rovescia nell'adattamento incondizionato all'assurdo, alla realtà in quanto tale»⁶⁰. La positività (il godersi la vita, il divertirsi e non avere pensieri, il *take it easy*) è il frutto maturo di un Occidente che ha perso l'anelito e che si aggira sperduto, senza più un ideale di giustizia a guidarlo. Il positivismo più becero e l'industria culturale, in quest'ottica, fanno tanta – e forse più – violenza quanta i fanatismi passati, quantunque apparentemente più lieve e meno appariscente.

Nel pensiero di Horkheimer, quindi, il riferimento al totalmente Altro, nei rimandi a Schopenhauer, a Kant e all'ebraismo, rivela una certa forza teoretica. Il pensiero dell'incondizionato mantiene l'uomo nel suo costitutivo slancio verso l'alterità, orientandolo alla trascendenza, in un appello etico che vivifica la ragione e scongiura l'appiattimento positivista sulla realtà fattuale. In questo senso è impossibile non apprezzare il tentativo di Horkheimer di salvare l'uomo dalla disperazione incombente.

La filosofia di Horkheimer è, in conclusione, il residuo di una ragione che pensa la libertà, la giustizia e la felicità in un mondo pieno di risentimento, irretito dall'egoismo e minacciato dall'«indurimento autoritario della democrazia»⁶¹.

Interessante a tal proposito l'intuizione di L. Ceppa: «Il capovolgimento del divino da positivo in negativo ha una funzione antidialettica»⁶². L'assoluto viene salvato dalla dialettica dell'illuminismo grazie al fatto di non essere un qualcosa di positivo, e viene così condotto in una dimensione soprastorica enfatizzata; a sua volta la dialettica dell'illuminismo si trova a dover affrontare l'alternativa, se cioè esista o meno un'istanza metastorica e trascendente. Dinanzi a questo dilemma qualsiasi risposta – positiva o negativa che sia – apparirebbe insensata e arbitraria: solo il dubbio preserverebbe l'illuminismo dall'assolutizzazione della ragione e placerebbe la volontà di potenza insita nel pensiero stesso. Così facendo la ragione smorzerebbe il suo appetito insaziabile.

Dunque, per evitare che la ragione si rovesci nella barbarie, e cioè nell'irrazionalità, viene rimandata ad Altro, l'oggetto della speranza e della nostalgia dell'umanità.

La ragione storica diviene pensabile solo come autocritica radicale che, per rifiutare il rovesciamento della ragione stessa nel suo contrario, può vivere soltanto nel riferimento a *ciò che non è*. La "totalità" del socialismo diviene una figura assente, e non semplicemente trasposta nel futuro⁶³.

⁵⁹ Ivi, p. 81.

⁶⁰ Ivi, p. 188.

⁶¹ M. Horkheimer, *La filosofia come critica della cultura*, in Id., *Studi di filosofia della società*, cit., p. 129.

⁶² L. Ceppa, *L'influenza di Schopenhauer sull'ultimo Horkheimer*, in Aa.Vv., *Schopenhauer ieri e oggi*, a cura di A. Marini, Genova 1991, pp. 257-268, p. 263.

⁶³ G. Così, *Religiosità e teoria critica. La «teologia negativa» di Max Horkheimer*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», LXXII, 1980, p. 464.

Possiamo dire con Horkheimer che «*la ragione diventa ragione solo quando non è più pura ragione*»⁶⁴. Riconosciuto questo punto, la dialettica dell'illuminismo si inceppa, e la catastrofe viene scongiurata.

Giacomo Maria Arrigo
✉ gm.arrigo@gmail.com

⁶⁴ M. Horkheimer, *Taccuini 1950-1969*, p. 84 (corsivo mio).