

Estratto da

Schopenhauer ieri e oggi

il melangolo

1991

Leonardo Ceppa

L'INFLUENZA DI SCHOPENHAUER SULL'ULTIMO HORKHEIMER

La presenza di Schopenhauer nel pensiero di Horkheimer può essere studiata da due punti di vista. Nel primo di questi, più generale, Schopenhauer sembra conciliarsi armonicamente con Marx nella tesi generale del materialismo metafisico, cioè nell'assunzione dell'uomo come di un essere bisognoso e disperso nel cosmo, nonché del rifiuto gnoseologico del realismo, cioè nel ripudio dell'empirismo come accettazione definitiva dell'apparenza fenomenica. Che l'uomo sia "abbandonato" nel mondo e che le forme fenomeniche dell'esperienza non coincidano con la verità sostanziale di essa costituiscono due principi teorici che Horkheimer può legittimamente rivendicare sia all'insegnamento di Marx sia a quello di Schopenhauer¹.

Dal secondo punto di vista, più specifico, è invece possibile evidenziare un'opposizione, nella biografia spirituale di Horkheimer, tra l'influenza di Marx e quella di Schopenhauer. Infatti per Marx la specie umana, pur avendo finora vissuto in condizioni vergognose, può uscire dalla cosiddetta preistoria e, attraverso una riforma del lavoro sociale, dare inizio a nuove fasi storiche della libertà. La teoria della società — al di là della sfera superficiale dell'ideologia e dell'apparenza economica — è la premessa di una trasformazione profonda dei rapporti interumani². Per Schopenhauer, invece, è la compassione che aiuta l'uomo, non la politica. La verità dell'uomo sta nel carattere insensato e crudele di un'esistenza che, al di là delle fuggevoli apparenze, è votata all'instinguibilità del bisogno e allo sfacelo fisico. Qui l'eguaglianza non è più un obiettivo dell'illuminismo politico, ma il macabro livellamento operato sugli uomini dalla falce del tempo.

Se accettiamo di contrapporre in questa maniera il materialismo dialettico di Marx e quello metafisico di Schopenhauer, vedremo che il pensiero elaborato da Horkheimer negli anni Trenta, per esempio nei suoi

famosi contributi alla *Zeitschrift für Sozialforschung*, manifesta un'ispirazione profondamente diversa dalla sua produzione del dopoguerra. La subordinazione di Schopenhauer a Marx sembra capovolgersi, per dirla schematicamente, nella subordinazione di Marx a Schopenhauer. Si può anche parlare, sotto certi aspetti, di un passaggio dall'ottimismo dialettico al pessimismo metafisico. Nel senso che in un primo momento Horkheimer era persuaso (con Marx) che il pensiero dell'uomo fosse sempre all'altezza dei problemi e dei compiti che la storia di volta in volta presenta. Il mondo dell'uomo è infatti — in questa prospettiva — la forma sociale dell'esistenza studiata anzitutto dalla critica dell'economia politica. In un secondo momento, tuttavia, Horkheimer giunge a pensare (con Schopenhauer) che l'esistenza umana sia in se stessa un fatto assurdo e un problema insolubile. In questo caso il mondo diventa il teatro naturale di un'eterna frustrazione, la forma metafisica di un'esistenza votata alla morte. Del bisogno pulsionale non interessa più la struttura sociale e storica determinata, che dà origine alla coscienza, bensì quegli aspetti di inesauribilità, illusorietà e trasformabilità infinita che rendono effimera la coscienza stessa, nonché caduca la storia dello spirito nell'alveo di una natura cieca e matrigna.

Se per Feuerbach e Marx la *Gattungsgeschichte*, la storia del genere, era una redenzione reciproca dell'uomo e della natura, sì che l'obiettivo della storia era la realizzazione, attraverso la libertà dello spirito, delle potenzialità più nascoste e felici della natura arcaica, per Schopenhauer invece la natura rimane l'insensibile palcoscenico di una sofferenza umana per tutto equiparata a quella animale. Questa è anche l'evoluzione della *kritische Theorie* di Horkheimer, il cui senso ultimo sfocia, con l'opera postuma *Notizen 1950-1969*, in un disperato pessimismo cosmico. «L'umanità diverrà una specie uniforme come gli altri esseri viventi, e la fantasia, la religione, la *Sehnsucht*, il pensiero autonomo appariranno come presunzione superata della specie»³.

L'ultimo Horkheimer radicalizza il pessimismo della filosofia di Schopenhauer. Questi, infatti, sarebbe stato per un verso troppo *ottimista* nel credere alla metempsicosi, al ciclo delle rinascite, al rientro finale dell'anima nell'Uno-tutto. E per un altro verso troppo *dogmatico*, troppo poco critico in senso kantiano, nell'assunzione della Volontà irrazionale come dato ultimo della realtà, come sostanza universale e noumenica. Secondo Horkheimer, l'ingenua pretesa schopenhaueriana di poter fornire una definizione del noumeno, attraverso una divagazione speculativa nel trascendente, ripete l'errore che lo stesso Kant aveva commesso, infrangendo i limiti della conoscenza nella teoria del sommo bene. È assolutamente infondato sostenere che la sostanza metafisica del mondo sia l'insensatezza della Volontà vitale⁴. Tale sostanza va piuttosto definita — secon-

do Horkheimer — come il “totalmente altro”, cioè come un principio negativo in grado di relativizzare il senso apparente di ciò che esiste. L'assoluto di Horkheimer è un *deus absconditus* che serve a sospendere la validità di ciò che siamo, conosciamo e facciamo. Solo su questa inconcepibile negatività, su questo assoluto che oggettivamente si sottrae, può (paradossalmente) fondarsi la solidarietà universale di chi si sa votato a morire. Riferendosi a un principio che si colloca per definizione *al di fuori* del mondo empirico, questa solidarietà pencola, per così dire, sul nulla, sempre in bilico tra la disperazione e la speranza. “Perciò nulla è vero. Non è vero neanche che noi siamo nella notte, e non è vero neanche che non sia vero”⁵.

Nel rintracciare le origini schopenhaueriane del pessimismo di Horkheimer conviene partire dal dualismo gnoseologico della Volontà e della rappresentazione. Con questi termini — com'è noto — Schopenhauer aveva inteso sviluppare il dualismo kantiano di noumeno e fenomeno, Dio e mondo, idea e conoscenza, mondo intelligibile e mondo sensibile. Il mondo della rappresentazione è per Schopenhauer il mondo della *fisica*, quello della Volontà è il mondo della *metafisica*. Si tratta, nell'impianto di Schopenhauer, di due sfere distinte e tuttavia necessarie l'una all'altra, che si dispongono tra loro in un rapporto di reciprocità speculare, di giustapposizione, di parallelismo. “Tutto ciò che è fisico è dall'altro lato simultaneamente metafisico”⁶. Il dualismo kantiano di noumeno e fenomeno viene, per un verso, relativizzato dalla dialettica di Hegel e Marx e, per un altro verso, ipostatizzato dalla gnoseologia di Schopenhauer.

Mentre nel pensiero dialettico l'azione storica del soggetto costituisce la mediazione reale di esterno e interno, natura e spirito, necessità e libertà, Schopenhauer finisce per giustapporre, in una sorta di correlazione immediata, il mondo della rappresentazione e quello della Volontà. In altri termini, assoluto e relativo, eterno e temporale, infinito e finito non vengono *dialettizzati* nella mediazione dello spirito o della prassi, ma piuttosto *affiancati* nella coesistenza metafisica della Volontà e della rappresentazione. Il dislivello ontologico esistente tra fenomeno e noumeno — dislivello che trova un eccezionale punto di contatto nel corpo dell'uomo — spiega le serie di metafore *spaziali* impiegate da Schopenhauer nell'illustrare il rapporto della sfera fisica con la sfera metafisica: esterno e interno, sopra e sotto, davanti e dietro. Importa sottolineare il carattere incommensurabile ed eterogeneo delle due sfere:

Per quanti progressi la fisica [...] possa anche fare; non si farà con ciò il minimo passo verso la metafisica; così come una superficie, per quanto possa estendersi, non acquisterà mai dimensione cubica [...]. E se anche si ottenesse l'esperienza per-

fettamente completa; non si sarebbe con ciò nulla guadagnato nella cosa principale. Anzi, se uno percorresse perfino tutti i pianeti insieme con le stelle; egli non avrebbe con ciò fatto ancora alcun passo nella metafisica".⁷

L'organo della conoscenza scientifica, cioè l'intelletto, è incapace di cogliere l'essenza interna delle cose. Secondo Schopenhauer, l'intelletto ci mostra soltanto il guscio superficiale della natura, senza penetrarne il nucleo sostanziale e profondo. "Esso è per così dire una forza di superficie, come l'elettricità, e non penetra nell'interno degli esseri"⁸. La conoscenza naturalistica, che si rivolge all'esteriorità del mondo fisico, è di per sé inadatta a risolvere il problema metafisico. Nei confronti di questo "mistero", esso "rassomiglia ad un calcolo, che non giunge mai a risoluzione", ad un "labirinto, nel quale ci aggiriamo senza posa"⁹. Alla correlazione metafisica dell'intelletto e della materia non fa soltanto seguito, nel sistema di Schopenhauer, la reciprocità formale di idealismo e materialismo gnoseologico — che diventano due "punti di vista" speculari e legittimi sull'universo —, ma anche la svalutazione radicale della conoscenza intellettuale, che risulta incapace di afferrare la sostanza metafisica del mondo. In questo senso il mondo della necessità scientifica e il mondo della libertà morale diventano estrinsecamente *alternativi* l'uno all'altro.

Visto come l'insieme dei fenomeni il mondo è assoluta necessità, visto come "oggettività della volontà" esso è assoluta libertà. "Ogni cosa, come fenomeno, come oggetto, è assolutamente necessaria; ma in se stessa è volontà, e, come tale, interamente ed eternamente libera"¹⁰. La libertà — che nel pensiero dialettico significava mediazione pratica e simbolica del mondo, trasformazione del soggetto tramite l'oggetto e viceversa, insomma conciliazione antropocentrica di causalità e teleologia — si rovescia qui nella facoltà astratta di sottrarsi al mondo, di proiettarsi al di là di esso, di sprofondarsi nello spegnimento della Volontà come radice metafisica delle cose. Se per la dialettica libertà era l'utilizzazione finalistica della necessità naturale, per Schopenhauer essa diventa scavalcamento, negazione drastica del rapporto di causa-effetto. "La libertà risiede fuori del mondo fenomenico, e, a più forte ragione, al di sopra di tutte le istituzioni umane"¹¹.

Libertà, felicità e verità diventano in Schopenhauer delle categorie negative, in quanto si riferiscono alla dimensione noumenica della Volontà, cioè di un principio assoluto collocato per definizione *al di fuori* del mondo sensibile. Come la libertà è negazione della relazione causa-effetto, così la felicità è liberazione del bisogno, mentre la verità metafisica è quell'enigma del mondo (*Rätsel der Welt*), aprioristicamente sottratto alle indagini della ragione scientifica. L'assoluto metafisico non

è ciò che il soggetto empirico deve realizzare attraverso la mediazione del processo storico — il Vero-bello-buono dell'idealismo, la disalienazione marxiana, la fedeltà alla terra di Nietzsche —, ma ciò che in linea di principio si colloca al di fuori della storia e può essere raggiunto solo con la negazione ascetica della Volontà di vita. In questo senso, anche il ripudio nietzscheano dell'ascesi schopenhaueriana va nella direzione della polemica anticristiana sviluppata da Heine e da Marx. "I santi vampiri del medioevo ci hanno succhiato una quantità notevole di sangue vitale" — scriveva Heine nel secondo libro di *Zur Geschichte der Religion und der Philosophie in Deutschland*¹², mentre tutta la "critica dell'astinenza" sviluppata nel capitolo XXII del *Capitale* non è poi così lontana — nella sua ispirazione materialistica e antiascetica — dall'invettiva nietzscheana contro la perversione morale della decadenza cristiana¹³.

Concludendo provvisoriamente su questo punto, possiamo dire che il dislivello ontologico esistente in Schopenhauer tra fenomeno e noumeno — ossia la loro mancata mediazione dialettica — serve a garantire per un verso l'immutabilità storica del mondo visibile e per un altro verso l'onnipotenza salvifica della Volontà invisibile. Da un lato il concetto di caleidoscopio, o velo di Maya, ratifica l'apparenza illusoria della trasformazione e l'impotenza politica del soggetto, dall'altro lato ci si può sempre sottrarre alle "catene dell'individuazione" tramite la contemplazione estetica e l'ascesi morale¹⁴.

Ora, a me sembra che proprio questa struttura antidialettica del pensiero di Schopenhauer condizioni pesantemente l'ultima filosofia di Horkheimer, allontanandola dall'impostazione marxiana dei suoi lavori d'anteguerra e riconducendola al pessimismo cosmico dei suoi primissimi lavori giovanili (cfr. *Aus der Pubertät*, a cura di A. Schmidt, Kösel, München 1974). Più precisamente, a me sembra che la condanna inesorabile espressa da Horkheimer nei confronti della *ratio* strumentale rimandi alla valutazione schopenhaueriana della rappresentazione intellettuale, laddove il ribadimento metafisico e teologico della trascendenza (la cosiddetta nostalgia dell'altro) sia riconducibile all'esaltazione soteriologica della Volontà. Importa soprattutto sottolineare il carattere non mediato e non storicamente fondato dei due livelli ontologici. Per un verso lo sviluppo della *Zivilisation* non trascende mai, per Horkheimer, il piano dell'astuzia commerciale, dell'animalità istintuale, dell'adattamento all'ambiente, della *struggle for life*. Per un altro verso i valori etici della *Kultur* (spiritualità, amore, senso della vita, autocoscienza) appaiono come miracolosamente dati a priori nella storia delle grandi religioni — giudaismo, buddismo, cristianesimo —, visti (schopenhauerianamente) come ideali astratti di giustizia antimondana più che come organizzazioni sociali del comportamento, dei bisogni, del potere.

Vorrei, a questo proposito, isolare alcuni aspetti della grande opera postuma di Horkheimer intitolata *Notizen 1950-1969*, per cercarvi in qualche modo una conferma alla mia tesi. Il pessimismo sotteso agli aforismi del libro — di algida bellezza — potrebbe riassumersi in tre temi portanti intitolati come segue: 1) L'uomo è un animale; 2) Il senso della vita è la morte, ovvero la vita non ha senso; 3) La storia non ha senso, ovvero l'illuminismo borghese non fu vera emancipazione. A questi temi, che appaiono dei veri e propri postulati teorici, fa poi riscontro la nostalgia teologica del noumeno, del "totalmente altro", da cui è possibile derivare una pessimistica solidarietà umana, poggiante sul nulla e quindi ambigualmente protesa sia verso la disperazione sia verso la speranza.

Ad primum: l'uomo è un animale. Siamo qui agli antipodi della connotazione positiva che aveva il concetto di *Gattung* in Feuerbach e Marx. L'uomo, in altri termini, è per Horkheimer *soltanto* un animale, anzi la specie più rapace e nefasta. "Costruendo gli sputnik, l'uomo celebra il suo trionfo non come essere razionale, ma come una specie rapace che è impazzita per eccesso di scaltrezza" (aforisma *Small talk*, in *Notizen 1950-1969*, cit., p. 72). Non c'è differenza tra la specie umana e le altre specie animali. "Vista dal pianeta più vicino, dalla Via lattea o anche solo dopo qualche millennio, la differenza fra gli esemplari come fra le specie è irrilevante" (*Ohne Illusion*, p. 214). Agli occhi di Horkheimer sembra intollerabile che il diritto è la morale debbano poggiare sulla forza: "Imponendosi, gli uomini diventano perciò stesso animali, e senza diventare animali non possono essere uomini (...) Non ci sono vie d'uscita, la finitezza è una maledizione" (*Der Fluch der Endlichkeit*, pp. 106-107).

Ad secundum: il senso della vita è la morte. Qui Horkheimer si rifà direttamente alla tesi di Schopenhauer, secondo cui la vita è un "perpetuo morire", ovvero "un'agonia continuamente impedita, una morte differita d'istante in istante"¹⁵. Giustamente, secondo Horkheimer, il cristianesimo ha sempre sottolineato che "il sussistente non offre alcun motivo di gioia".

L'uso di dormire in una bara era un simbolo, analogo al costume ebraico di indossare il sudario in occasione della festività più solenne [...]. A questa mentalità si contrappongono da sempre gli usi e costumi delle nazioni. Come nell'ultima Roma i *circenses* (*Gesellschaftlich notwendiger Optimismus*, p. 188).

Ad tertium: la storia non ha un senso.

Non esiste alcun senso. Già il singolo individuo conduce la sua vita come uno smarrito nella foresta vergine, per quanto saggio egli possa essere, figuriamoci i popoli, figuriamoci l'umanità! [...] Tutto è insieme caso e necessità, ma senso mai (*Kein Sinn*, p. 82).

L'unico senso (negativo) della storia sta, in realtà, nell'adattamento dell'uomo alla scienza e alla realtà effettiva — adattamento che, secondo Horkheimer, finisce per distruggere ogni autentica aspirazione morale (*Der Sinn des Lebens*, p. 198). È qui evidente l'intenzionale confusione operata da Horkheimer tra l'adattamento all'ingiustizia del mondo sociale e l'adattamento alla legalità naturale del mondo fisico, implicante la rinuncia alle illusioni religiose. Rinunciare alla trascendenza significa per Horkheimer *eo ipso* accettare l'ingiustizia dominante. "Io rimpiango la credenza superstiziosa nell'aldilà, poiché, facendone a meno, la società si avvicina sì al paradiso in terra, ma si allontana nello stesso tempo dal sogno che rende la terra sopportabile" (*Liquidationen*, p. 191).

L'arte stessa decade a cultura personale, quando l'ultimo bagliore della fede nell'incredibile l'ha abbandonata [...]. Coerenza vuole che la cultura faccia piazza pulita di se stessa, affinché non sopravviva solo la menzogna (*Sitten, höhere Kultur*, p. 165).

L'unica trascendenza che dà senso al mondo è per Horkheimer la "fede nell'incredibile", cioè la metafisica positiva dell'antichità ovvero quella negativa della modernità (la nostalgia del totalmente altro). È una trascendenza volutamente paradossale, giacché la vecchia metafisica è stata falsificata dalla scienza, mentre quella moderna si presenta come teologia negativa, che si vieta di dare un nome all'assoluto. Il capovolgimento del divino da positivo in negativo ha una funzione antidialettica: l'assoluto viene salvato in una dimensione irrazionale, soprastorica, antimondana — svincolata dalla prassi, dal linguaggio, dal senso — invece di essere fatto valere dentro l'orizzonte del processo storico come suo *telos*, come sua idea regolativa.

In altri termini, la morale sembra affermarsi in Horkheimer — così come in Schopenhauer — *contro* lo spirito del mondo e della storia, non come sua trasformazione e correzione, ma come sua falsificazione teologica. Dio non si è incarnato nella mangiatoia di Betlemme, l'assoluto non si è fatto individuo storico — così come piaceva a Hegel di veder realizzata la dialettica. Il *deus absconditus* di Horkheimer ripristina, regressivamente, il Vecchio Testamento. Lungi dal realizzarsi attraverso il relativo e il finito, per guidarli e farli crescere, l'assoluto si afferma aprioristicamente contro di essi, per falsificarli e mostrarne l'avvilente indegnità. Così il bene, che è innominabile, resta al di fuori del mondo, mentre il male, a cui tutta la civilizzazione si riconduce, marchio d'infamia la totalità dell'esistente.

Qualunque cosa sia detta non è detta, perché chi la deve percepire, il Non-finito, non la percepisce. Gli uomini a cui parliamo sono solo oggetti che noi mettiamo in movimento, con parole o braccia, armi o macchine (*Die Wahrheit der Religion*, p. 123).

Anche la figura di Cristo viene intesa da Horkheimer in questa prospettiva. Se Schopenhauer vi vedeva il simbolo della negazione della Volontà di vivere, cioè il capovolgimento della peccaminosità del vecchio Adamo, Horkheimer vi vede — con ancor più marcato pessimismo — il simbolo della redenzione impossibile.

La morte sulla croce non ha riscattato l'umanità, ma ha piuttosto dimostrato quanto sia vana la fede nella verità. È questo l'elemento sublime che resta quando si sia dedotta la superstizione. È un nulla, l'essere è il terrore (*Wider die Logik*, p. 134).

Cristo in Croce è la verità che si falsifica da sola, lo scacco definitivo di ogni mediazione sperata tra l'assoluto e il relativo (cfr. anche l'aforisma *Jesus*, p. 96).

La *ratio* illuministica manifesta per Horkheimer le stesse manchevolezze denunciate da Schopenhauer nei riguardi dell'intelletto: calcolo che non giunge mai a soluzione, labirinto dove ci aggiriamo senza posa. La coscienza borghese perde ogni dimensione emancipatoria, rivelando tutta la sua funzione meramente ideologica di adattamento, funzionalizzazione, integrazione. Marx e Freud non avrebbero così fatto altro — secondo Horkheimer — che fornire le categorie analitiche di una infernale dinamica economica e pulsionale che imprigiona l'uomo. Proprio questa dinamica, che lo ha trasformato in un animale rapace e distruttivo, forma oggetto di molti aforismi horkheimeriani. L'influsso di Schopenhauer viene qui a convergere con la filosofia della storia sviluppata nella *Dialettica dell'illuminismo*, un'opera scritta con Adorno nel 1944. C'era lì una concezione che subordinava immediatamente la socializzazione pulsionale degli individui a un modello funzionalisticamente integrato di società. L'impatto del totalitarismo nazifascista aveva finito per soffocare, nella Scuola di Francoforte, il modello interdisciplinare di ricerca avanzata dalla *Zeitschrift für Sozialforschung*. Horkheimer e Adorno, a partire dalla seconda guerra mondiale, danno per scontata l'integrazione della società nell'amministrazione tardo-capitalistica — dimenticando i conflitti delle nazioni, delle classi e delle religioni a livello internazionale. Per un altro verso, essi affrontano il compito contraddittorio di una concettuale confutazione del concetto, avendo dato per scontato che ogni concetto sia uno strumento del potere.

È stato osservato come l'antinomia in cui si muove la *Dialettica dell'illuminismo* sia quella di una filosofia che non può più dar conto di se stessa.

La filosofia è la forma di riflessione di una teoria critica che in ogni passo della riflessione concettuale vede un ulteriore pezzo della storia del dominio; perciò essa, presa alla lettera, proibisce se stessa.¹⁶

Se ogni forma di pensiero concettuale cade sotto il sospetto di complicità con il processo di civilizzazione e alienazione, bisogna cercare una logica conoscitiva di tipo diverso, una sorta di avvicinamento mimetico, sentimentale e intuitivo, al mondo delle cose. È ciò che Adorno cerca di fare con l'esperienza estetica e Horkheimer con una religiosità laica di stampo schopenhaueriano¹⁷.

In questo senso il valore di posizione della filosofia, in *Notizen 1950-1969*, viene a oscillare curiosamente. Riguardata dal punto di vista della *ratio*, la filosofia ne riflette il dialettico capovolgimento. Come risultato storico dell'autonomia imprenditoriale e della dinamica pulsionale della coscienza, la spiritualità borghese s'è infatti rivelata un fallimento. Essere fedeli alla verità è oggi segno di sciocchezza, di romanticismo, una vera e propria *drôlerie*. In questa prima prospettiva — che è quella della genesi storica — Marx e Freud diventano i teorici della compiuta animalità dell'uomo, che è sempre più irretito dalla civilizzazione come *Schuldzusammenhang* (connessione della colpa). Riguardata, invece, dal punto di vista della *pietas* religiosa — cioè nella dimensione antimondana del noumeno schopenhaueriano —, la filosofia rimane un'opzione sempre aperta, una presa di coscienza ancora valida. Anzi, da questa seconda prospettiva — che è quella del materialismo metafisico, della religiosità laica, del *memento mori* — l'autonomia della riflessione filosofica diventa per Horkheimer assai più profonda e radicale che in Marx e in Freud. Essa diventa infatti una sorta di *philosophia perennis* svincolata dalla sua genesi materiale, non più soggetta ai condizionamenti né della scienza economica né della scienza psicologica.

Per un verso, dunque, la filosofia è dichiarata impossibile (una superata anticaglia), per l'altro essa rivive come nostalgia del totalmente altro — come *noluntas*, rifiuto del mondo, che falsifica convenzioni e interessi nel nome di una paradossale solidarietà tra morituri. Si tratta — ormai è chiaro — dello stesso dualismo di fisica e metafisica che abbiamo trovato nel sistema di Schopenhauer. Da un lato è per l'uomo impossibile elevarsi al di sopra dell'animalità: "persino la compassione, l'amore, sono ipostatizzazioni dell'autoconservazione e dell'amore di sé connaturali all'uomo". Dall'altro lato, in una contraddittorietà non mediata né concettualmente appianabile, "la sinfonia di Beethoven non è solo autoconservazione, è anche e altrettanto liberazione dal suo cerchio" (*Selbsterhaltung*, p. 109).

Siamo lontani, come si vede, dall'Horkheimer degli anni Trenta, che

in *Materialismo e morale* aveva propugnato la realizzazione della morale di Kant non solo attraverso la compassione, ma anche attraverso la politica. “Nella teoria materialistica — aveva scritto — ciò che conta non è preservare inalterati i concetti, ma migliorare la sorte della generalità”¹⁸. Il passaggio di Horkheimer dall’ottimismo dialettico al pessimismo metafisico è tutto qui. Per Marx il mondo è *zweite Natur*, oggettivazione dell’uomo nel lavoro, nella scienza, nel linguaggio. In questo senso l’ottimismo della dialettica (non idealistica) concerne un progresso *possibile*, mai un lieto fine garantito. L’ottimismo sta nel considerare possibile la disalienazione, cioè la soluzione dei problemi che derivano all’uomo dalla sua oggettivazione storica. Per Schopenhauer, invece, il mondo è *erste Natur*, caleidoscopio, illusorio velo di Maya. Verità e salvezza stanno allora *al di là* del mondo, al di là della sfera dell’orrore.

In realtà, solo una mediazione dialettica di fisica e metafisica, ragione strumentale e ragione politica, può spiegare, a mio avviso, l’intreccio di fanatismo e potere connesso alla vecchia metafisica. Essa fu anche, sostanzialmente, una legittimazione cosmologica dell’ineguaglianza. La crudeltà delle guerre di religione non fu soltanto — come sembra pensare l’ultimo Horkheimer — una perversione accidentale dell’idea sublime di giustizia antimondana agitata dal fondatore religioso (Cristo, Budda, i profeti). Quelle guerre nascevano anche dall’insufficiente sviluppo della *ratio* strumentale, per esempio da quella mancata formalizzazione giuridica del diritto borghese, che dovrebbe oggi vietare di far valere il Corano come legge penale di una nazione. Per un verso la coscienza politica e spirituale condizionò lo sviluppo tecnologico, per l’altro verso la storia dell’industria promosse lo sviluppo delle nuove figure della coscienza e della soggettività (diritti civili, nuove forme del lavoro e della sessualità).

Certo, anche negli anni Trenta il materialismo di Horkheimer si presentava come “segnato da un tratto pessimistico”. Ma questo solo perché “all’ingiustizia passata non si può più porre rimedio”¹⁹. E anche se più tardi Horkheimer — infedele interprete di se stesso — continuerà a voler intendere il pessimismo metafisico come un “momento implicito di ogni pensiero materialistico genuino”²⁰, in realtà, negli anni Trenta, egli aveva già distinto con molta acutezza il pessimismo metafisico di origine schopenhaueriana da quello implicito alla teoria economica della società.

Mentre nelle correnti idealistiche il pessimismo oggi suole riferirsi al presente e al futuro terreno, ossia all’impossibilità della felicità futura della generalità, e assumere la forma del fatalismo e della tendenza al declino, la mestizia insita nel materialismo concerne gli avvenimenti passati [...]. Le idee relative ad un optimum

ormai superato dalla produttività tecnica in sé, le concezioni pessimistiche di una decadenza dell’umanità [...] sono estranee al materialismo. Esse rispecchiano sotto forma di impotenza dell’umanità l’imbarazzo di una forma sociale che ostacola le forze²¹.

NOTE

1. Questa prospettiva, mirante alla massima convergenza delle diverse eredità filosofiche presenti in Horkheimer, è sviluppata da A. Schmidt nel saggio *Die geistige Physiognomie Max Horkheimers*, premesso dall’editore Fischer alla pubblicazione postuma di *Notizen 1950-1969*, Frankfurt M. 1974, pp. XIX-LXX.

2. Il dualismo di essenza e fenomeno, comune alla gnoseologia di Marx e di Schopenhauer, serve in un caso come condizione della prassi riformatrice, nell’altro come sanzione dell’impotenza storica. Cfr. K. Pisa, *Schopenhauer und die soziale Frage*, in *62. Schopenhauer-Jahrbuch* per l’anno 1981, Kramer, Frankfurt-M. 1980, pp. 1-34; L. Luetkehaus, *Schopenhauer. Metaphysischer Pessimismus und soziale Frage*, Bouvier, Bonn 1980; H. Ebeling - L. Luetkehaus, *Schopenhauer und Marx. Philosophie des Elends - Elend der Philosophie*, Syndikat/EVA, Frankfurt M. 1985.

3. M. Horkheimer, *Pessimismus heute* (1971), in *Gesammelte Schriften*, Fischer, Band 7, Frankfurt-M. 1985, p. 230. Gli altri lavori concernenti più da vicino Schopenhauer, e raccolti nel medesimo volume, s’intitolano: *Schopenhauer und die Gesellschaft* (1955), *Die Aktualität Schopenhauers* (1961), *Religion und Philosophie* (1967), *Schopenhauers Denken im Verhältnis zu Wissenschaft und Religion* (1971). Una presentazione complessiva di tali lavori si trova in G. Riconda, *Horkheimer e Schopenhauer*, in AA.VV., *Romanticismo, esistenzialismo, ontologia della libertà*, Mursia, Milano 1978, pp. 304-325. A Riconda si deve la prima presentazione al pubblico italiano di *Notizen*, nel saggio *La filosofia dell’ultimo Horkheimer. Le ‘Notizen 1950-1969’*, in *Filosofia*, XXXII, 2, aprile 1981, pp. 123-150. Per un’esposizione complessiva del pensiero di Horkheimer cfr. S. Petruccianni, *Ragione e dominio. L’autocritica della razionalità occidentale in Adorno e Horkheimer*, Salerno editrice, Roma 1984.

4. M. Horkheimer, *Pessimismus heute*, cit.; cfr. gli aforismi *Schopenhauer als Optimist e Kants Irrtum*, in *Notizen 1950-1969*, cit., pp. 185-87 e 216-17.

5. H. Horkheimer, aforisma *Die Wahrheit der Religion*, in *Notizen 1950-1969*, cit., p. 123.

6. A. Schopenhauer, *Supplementi al ‘Mondo’*, Laterza, Bari 1986, p. 181 (*Sämtliche Werke*, Hrsg. A. Hübscher, Brockhaus, Wiesbaden 1949, vol. II, p. 194).

7. *Ibidem*, p. 183 (*Sämtliche Werke*, III, p. 197). Il giovane Horkheimer critica con decisione, nel saggio *Materialismo e metafisica* del 1933, un celebre passo del *Tractatus* di Wittgenstein che va nello stesso senso di Schopenhauer: “Noi percepiamo che quand’anche tutti i problemi scientifici possibili avessero ricevuto risposta, i nostri problemi di vita non sarebbero neppure ancora stati sfiorati [...]. A dire il vero esistono entità inesprimibili. E queste si rivelano, sono le entità mistiche”. Due pagine prima di questa citazione di Wittgenstein, Horkheimer aveva affermato che, limitando la scienza ai fenomeni e ai metodi dell’empirismo, “il positivismo conclude in linea di principio la sua pace con ogni genere di superstizio-

ne" (M. Horkheimer, *Teoria critica. Scritti 1932-1941*, vol. I, Einaudi, Torino 1974, p. 58; cfr. *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, Fischer, Frankfurt-M. 1977, p. 58). La critica a Wittgenstein testimonia di una posizione dialettica destinata a venir meno nella produzione dell'ultimo Horkheimer.

8. A. Schopenhauer, *Supplementi al "Mondo"*, cit., p. 182 (*Sämtliche Werke*, III, p. 195).

9. *Ibidem*, p. 183 (*Sämtliche Werke*, III, pp. 196-197).

10. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, paragrafo 55, Mursia, Milano 1969, p. 328 (*Sämtliche Werke*, II, p. 338). Sulla gnoseologia di Schopenhauer cfr. H. Naegelsbach, *Das Wesen der Vorstellung bei Schopenhauer*, Winter's Buchhandlung, Heidelberg 1927; A. Schmidt, *Schopenhauer und der Materialismus, in Drei Studien über Materialismus*, Hanser, München-Wien 1977, pp. 21-79; V. Spierling, *Die Drehwende der Moderne. Schopenhauer zwischen Skeptizismus und Dogmatismus*, in V. Spierling (Hrsg.), *Materialien zu Schopenhauers 'Die Welt'*, Suhrkamp, Frankfurt-M. 1984, pp. 14-83 e *Skeptische Pädagogik*, in W. Schirmacher (Hrsg.), *Zeit der Ernte*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1982, pp. 374-389; H. Strohm, *Die Aporien in Schopenhauers Erkenntnistheorie*, Diss. Tübingen 1984; M. Morgenstern, *Schopenhauers Philosophie der Naturwissenschaft*, Bouvier, Bonn 1985.

11. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., paragrafo 62, p. 386 (*Sämtliche Werke*, II, p. 408).

12. H. Heine, *Sämtliche Schriften*, a cura di K. Briegleb, vol. 5, Ullstein Werkausgaben, Frankfurt-M. 1976, p. 568.

13. J. Salaquarda, *Schopenhauers Einfluss auf Nietzsches 'Antichrist'* (1973), in J. Salaquarda (Hrsg.), *Schopenhauer, Wege der Forschung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1985, pp. 142-163. La convergenza edonistica di Marx e Nietzsche — che diventa in Freud terapeutica complicità col paziente e con la sua richiesta di felicità — rappresenta un caposaldo del pensiero di H. Marcuse, da *Zur Kritik des Hedonismus* (1938) a *Eros and Civilisation* (1955). Ma, in realtà, anche Nietzsche fu un avversario del pensiero dialettico — seppure per motivi opposti a quelli di Schopenhauer. Rispetto a una storia intesa come scelta, progetto e trasformazione, il "divino dire-di-sì" espresso da Nietzsche nei confronti della terra e dell'eterno ritorno costituisce l'atteggiamento contrario e simmetrico — ma altrettanto inadeguato — del *memento mori* schopenhaueriano.

14. L. Ceppa, *Schopenhauer diseducatore. Sul rovesciamento del positivismo in superstizione*, Marietti, Casale Monferrato 1983.

15. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., paragrafo 57, p. 352 (*Sämtliche Werke*, II, p. 367).

16. A. Honneth, *Kritik der Macht*, Suhrkamp, Frankfurt-M. 1985, p. 75. Sull'ultimo Horkheimer: W. Post, *Kritische Theorie und metaphysischer Pessimismus*, Kösel, München 1971; H. Hesse, *Vernunft und Selbstbehauptung*, Fischer, Frankfurt-M. 1984, pp. 137-141; U. Gmuender, *Kritische Theorie*, Metzler, Stuttgart 1985, pp. 43-47.

17. Sulla differenza, in Schopenhauer, tra religione storica e religiosità filosofica cfr. A. Gehlen, *Die Resultate Schopenhauers* (1938), in J. Salaquarda (Hrsg.), *Schopenhauer*, cit., pp. 50-59.

18. M. Horkheimer, *Teoria critica. Scritti 1932-1941*, vol. I, cit., p. 97 (*Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, cit., p. 97).

19. *Ibidem*, p. 47 (*Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, cit., p. 47).

20. *Ibidem*, Premessa del 1968, p. XI (*Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, cit., p. XIII).

21. *Ibidem*, p. 47 (*Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, cit., p. 47).