



*La dialettica dell'Illuminismo prima di Horkheimer e Adorno.
Aspetti del processo ai Lumi nel Novecento*

CARLO BORGHERO

ABSTRACT

Horkheimer and Adorno's *Dialektik der Aufklärung* is one of the much-discussed books about Enlightenment of the 20th century, but the ground in which it has its origins is not yet satisfactorily investigated in all its different aspects. This essay tries to fill this gap showing how the debate of the first decades of the Nineteenth century is at the origin of Horkheimer and Adorno's spiritual categories and especially of their wide interpretation of *Aufklärung*, which they make coincide with all the modernity and even with the whole Western thought.

1. *Immagini filosofiche*

Il Novecento ha conosciuto un grande fervore di studi sui Lumi e la storiografia ha prodotto varie ondate di ripensamenti, rivalutazioni, ridimensionamenti rispetto allo stato dell'arte lasciatici in eredità dalla cultura ottocentesca¹. Il 'processo ai Lumi' di cui mi propongo

¹ Un'interessante messa a punto in N. Weill (éd.), *L'Esprit des Lumières est-il perdu?*, 18^e forum « Le Monde » (Le Mans, 17-19 novembre 2006), Presses universitaires de Rennes, Rennes 2007; ma cfr. anche A. Compagnon, *Les antimodernes de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Gallimard, Paris 2005; J. Schmidt (ed.), *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, University of California Press, Berkeley 1996; V. Ferrone, D. Roche, *Postfazione. Storia e storiografia dell'Illuminismo*, in V. Ferrone, D. Roche (a cura di), *L'Illuminismo. Dizionario storico*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 511-592 (poi ripubblicato come volume autonomo: V. Ferrone, D. Roche, *L'Illuminismo nella cultura contemporanea*, Laterza, Roma-Bari, 2002); G. Ricuperati, *Frontiere e limiti della ragione. Dalla crisi della coscienza europea all'Illuminismo*, Utet, Torino 2006; S. Fleischacker, *What is En-*

di parlare concerne però soltanto marginalmente la storiografia e attiene di più all'immaginario collettivo e alla storia delle mentalità. Grosso modo, risponde a una domanda del tipo: quando parliamo di Lumi non tra addetti al lavoro storiografico bensì nel comune discorso pubblico, cosa intendiamo esattamente con espressioni come 'Lumi', 'illuminismo' ecc.? Lo storico della filosofia può contribuire a rispondere a domande come queste cercando di ricostruire alcune delle immagini *filosofiche* dei Lumi e di mostrare come esse siano divenute parte integrante delle filosofie stesse. Infatti, una volta che 'sedimentano', queste immagini diventano esse stesse oggetti filosofici ed entrano a fare parte della filosofia e della sua storia, non diversamente da quanto accade per gli altri ambiti della storia intellettuale e delle idee. Tutto ciò ha un costo: divenuta un'*immagine filosofica* la nozione di illuminismo perde pezzi importanti della sua fisionomia storica (nel caso che ci interessa i suoi connotati politici e giuridici, i diritti di cittadinanza e il cosmopolitismo), sostituita da una pallida controfigura quando non da una caricatura².

Per restringere l'ambito di indagine, nelle pagine che seguono mi limiterò a mostrare i materiali filosofici che fanno da sfondo all'immagine dell'illuminismo che si trova in uno dei libri più fortunati (e sopravvalutati) della filosofia del Novecento: la *Dialektik der Aufklärung* di Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, scritto durante il soggiorno americano dei due autori, verosimilmente tra il 1942 e il 1944, anno in cui ne fu fatta una pubblicazione ad uso interno nelle edizioni dell'Institute of Social Research. Pubblicato ad Amsterdam nel 1947 il libro conobbe un'influenza ritardata, dovuta anche alle prime traduzioni nelle altre lingue europee, collocatesi a cavallo della

lightenment?, Routledge, London-New York 2013. Tra le più importanti revisioni recenti della storiografia sull'illuminismo c'è ovviamente il dibattito aperto da J.I. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity. 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford 2001. Si veda anche il recente volume di S.L. Montgomery, D. Chirot, *The Shape of the New*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 2015.

² Uno stimolante confronto tra l'Illuminismo dei filosofi e quello degli storici è V. Ferrone, *Lezioni illuministiche*, Laterza, Roma-Bari 2010.

nuova edizione tedesca (1969), e alle loro numerose ristampe³. Ciò determinò una sorta di inganno prospettico, come se il libro di Horkheimer e Adorno facesse parte del rinnovato discorso storiografico sui Lumi dei maturi anni Sessanta. Invece, per quanto sia stato scritto con uno sguardo attento alla realtà californiana degli anni Quaranta (con ciò che comporta per la comprensione di fenomeni nuovi come l'industria culturale), il libro ha i suoi fondamenti nella riflessione filosofica sulla crisi dei primi decenni del Novecento. Chi sono, dunque, i contemporanei di Horkheimer e Adorno? E quali sono i tratti distintivi della loro immagine *filosofica* dell'illuminismo?

2. *Le illusioni del 'razionalismo'*

Gli album di famiglia suggeriscono rassomiglianze che fuori di lì non verrebbero in mente a nessuno. Oggi chi non fosse del tutto digiuno delle tecniche analitiche della ragione sperimentale e della scienza

³ Per la composizione dell'opera cfr. S. Petrucciani, *Ragione e dominio. L'autocritica della razionalità occidentale in Adorno e Horkheimer*, Salerno editrice, Roma 1984, pp. 13-21. La lunga gestazione dell'opera e la persistenza dei temi anche dopo il 1947 sono documentate dalle raccolte di testi frammentari e inediti pubblicate in M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von A. Schmidt und G. Schmid Noerr, 19 voll., Fischer, Frankfurt am Main 1988-1996, vol. V: *Dialektik der Aufklärung und Schriften: 1940-1950*, hrsg. von G. Schmid Noerr, 1987; e vol. XII: *Nachgelassene Schriften 1931-1949*, hrsg. von G. Schmid Noerr, 1985. Una persistente influenza della Scuola di Francoforte e della *Dialettica dell'illuminismo* è rintracciabile anche nella conferenza *Qu'est-ce que la critique? (Critique et Aufklärung)*, tenuta da Foucault il 27 maggio 1978 alla Société française de philosophie (pubblicata nel «Bulletin de la Société française de philosophie», 84, 1990, n. 2, pp. 35-63): cfr. M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique? suivi de La culture de soi*, édition établie par H.-P. Fruchaud et D. Lorenzini, Introduction et apparat critique par D. Lorenzini et A.I. Davidson, Vrin, Paris 2015, pp. 33-80; una trad. it. del testo era già stata pubblicata col titolo *Illuminismo e critica*, Donzelli, Roma 1997. Sul tema cfr. anche P. Dews, *Foucault und die Dialektik der Aufklärung*, in H. Kuneman, H. de Vries (hrsg. von), *Die Aktualität der Dialektik der Aufklärung*, Campus Verlag, Frankfurt-New York 1989, pp. 88-99.

settecentesca o della fallibilità che accompagna la nozione di perfeffibilità delle teorie illuministiche del progresso non potrebbe accettare come ovvio né il carattere *cartesiano* della filosofia settecentesca, né lo schiacciamento dei Lumi sullo scientismo dei positivisti e dei teorici dello sviluppo industriale alla Saint-Simon. Pur con tutto il rispetto che si deve a nobili tradizioni di studi, né Cartesio né Comte o Spencer abitano dalle parti dei Lumi. Eppure la rappresentazione dei Lumi che sembra più radicata nell'immaginario filosofico della fine dell'Ottocento e del primo Novecento sembra essere quella di una teoria della ragione che dalle sue origini cartesiane si avvia verso uno sviluppo necessario e trionfante, qualcosa di simile al *Ballo Excelsior*⁴, il celebre balletto che dava corpo alle idee massoniche del musicista Romualdo Marengo e aveva incontrato il favore di un vasto pubblico in tutta Europa e oltre Atlantico fino alla vigilia della Grande guerra: i Lumi e la scienza, con l'aiuto decisivo della tecnica e dell'industria, sono artefici di un progresso provvidenziale che conduce al sicuro trionfo sull'oscurantismo e all'emancipazione dalla schiavitù⁵.

Da quel mondo alimentato dalla fiducia nelle sorti progressive dell'umanità veniva Georges Sorel, l'antico allievo dell'École polytechnique che aveva abbandonato la professione di ingegnere per la politica e la filosofia. Nelle *Illusions du progrès*, pubblicate nel 1908, Sorel aveva ricondotto la nozione di 'progresso' dei Lumi entro i limiti di un razionalismo di matrice cartesiana. Era una forzatura ideologica prima ancora che storiografica. Le «illusioni del progresso» denunciate da Sorel sono quelle dell'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* di Condorcet, un testo fiducioso nei progressi futuri dell'umanità ma nondimeno percorso da una filosofia della storia problematica e priva di provvidenzialismo, secondo la lezione che

⁴ Il balletto di Luigi Manzotti, sulla musica di Romualdo Marengo con scene e costumi di Alfredo Edel, fu rappresentato per la prima volta alla Scala l'11 gennaio 1881.

⁵ Sull'idea di progresso resta fondamentale G. Sasso, *Tramonto di un mito. L'idea di «progresso» fra Ottocento e Novecento*, Il Mulino, Bologna 1984; per la prima età moderna si veda Paolo Rossi, *Naufragi senza spettatore. L'idea di progresso*, Il Mulino, Bologna 1995.

l'autore aveva appreso da Voltaire. Sotto i colpi delle critiche formulate nell'*Essay of the Principle of the Population* (1798) dal pastore anglicano Thomas Robert Malthus, l'*Esquisse*, che la Convenzione termidoriana aveva trasformato in un manifesto dei Lumi, era già diventato un'icona delle illusioni del Settecento.

Sorel integra questo quadro presentando il razionalismo ottimistico dell'autore in continuità con la 'sociologia positiva' di Saint-Simon e di Comte e con l'esito socialdemocratico del marxismo della Seconda Internazionale. È noto che dal gennaio al giugno 1906 Sorel era andato pubblicando sulle pagine del «Mouvement socialiste» la serie di articoli (confluiti nel 1908 nelle *Réflexions sur la violence*), in cui la violenza rivoluzionaria del proletariato e il mito dello sciopero generale erano opposti alla prassi gradualistica e riformistica della Seconda Internazionale, rappresentata in Francia da Jean Jaurès. All'origine di quella che gli appariva come *La décomposition du marxisme* c'erano la lettura di Proudhon e di Marx ma anche quella dei riformatori italiani del marxismo da Labriola a Croce. Su questo filone si innesta il rapporto assai stretto col bergsonismo – e, tramite Bergson, con Nietzsche – non riducibile alle mere suggestioni dell'*élan vital* che gli venivano dalla lettura delle opere e dalle lezioni al Collège de France, di cui Sorel era un assiduo frequentatore. Pur nella sensibile variazione di accenti, dagli articoli del 1894 pubblicati su «L'Ère nouvelle», nei quali celebrava la «nouvelle métaphysique» delle *Données immédiates de la conscience*, a quelli apparsi nel 1907 sulle pagine del «Mouvement socialiste», nei quali salutava la novità dell'*Évolution créatrice*, Sorel si era posto come l'interprete originale di un 'bergsonismo di sinistra' che trovava negli scritti del filosofo il supporto per il sindacalismo rivoluzionario e il mito dello sciopero generale. Una lettura del bergsonismo lontana da quella che ne aveva dato Jean Jaurès e vicina negli esiti a quella che ne farà di lì a poco Charles Péguy⁶.

⁶ Come tale fu celebrato da Célestin Bouglé, *Syndicalistes et bergsoniens*, «La Revue du mois», 4, 1909, n. 7, pp. 403-416: 405. Ma sul bergsonismo di Sorel cfr. F. Azouvi, *La gloire de Bergson. Essais sur le magistère philosophique*, Gallimard, Paris 2007, pp. 111-113, 128-129, 207-211.

Perciò la critica del progresso non riguarda soltanto la filosofia della storia dell'illuminismo ma è parte importante della riflessione sulla crisi del marxismo e sul bergsonismo, nonché della formulazione della proposta politica di Sorel. Questi presenta la dottrina del progresso come il frutto della cattiva coscienza della borghesia, il maldestro tentativo di giustificare il proprio benessere rinviano a un futuro lontano l'appagamento delle aspirazioni di tutti al godimento dei beni mondani. L'analisi della costruzione ideologica rivela l'essenza cartesiana e aristocratica della dottrina, che non per caso fa la sua prima comparsa in occasione della post-cartesiana *querelle des anciens et des modernes*, e mette a nudo il razionalismo «ingenuo e fanciullesco» che la anima, una sorta di divertimento salottiero per letterati. La scienza di Spencer e di Haeckel non è però diversa da quella cartesiana e illuministica perché condivide la pretesa illusoria che con la scienza meccanicistica si possa comprendere il mondo.

Anche Croce, che aveva scritto l'introduzione alla tempestiva traduzione italiana delle *Reflexions* pubblicata da Laterza nel 1909, di lì a poco esprimerà, nella *Filosofia di Giambattista Vico* (1911), la convinzione che la filosofia dei Lumi rientrasse interamente nell'orizzonte cartesiano. Le radici dell'avversione di Croce alla filosofia dei Lumi risalgono alla critica avanzata da Hegel, il quale aveva visto nell'illuminismo e in Kant una filosofia intellettualistica dell'astrazione e della finitezza, che pretende di derivare l'organismo della società da una combinazione meccanica delle volontà individuali e oppone il dover essere all'eticità delle istituzioni storiche concrete, innalzando la coscienza individuale a giudice della storia (il giacobinismo e il Terrore). In Hegel l'esito illuministico e kantiano si configuravano come il fallimento della filosofia della soggettività avviata da Descartes e il Vico di Croce confermava sostanzialmente l'interpretazione hegeliana. La filosofia vichiana era non soltanto un contributo originale e fecondo allo studio della scienza dell'uomo, bensì una critica anticipata all'astrattezza della filosofia dei Lumi: in ciò precorreva aspetti fondamentali della cultura filosofica romantica, tanto che Vico stesso poteva essere presentato come «il secolo deci-

monono in germe»⁷. Anche successivamente, di fronte alle revisioni storiografiche del quadro interpretativo della cultura romantica e idealistica operate da Meinecke e Cassirer, Croce avrebbe ribadito il giudizio negativo sull'astrattezza 'cartesiana' della filosofia illuministica, ridotta a una sorta di «riformismo politico» che portava in grembo il «rivoluzionarismo giacobino», o a un orientamento culturale caratterizzato da uno «scarsissimo valore speculativo» che aveva finito col privare di uno specifico significato lo stesso termine di «filosofia». Insomma qualcosa che agì sull'opera successiva dei Kant e degli Hegel come «stimolo negativo», come a dire utile soltanto perché sarà 'superato'⁸.

Alle *illusioni del razionalismo* Sorel oppone la filosofia di Bergson, non per caso avversata da tutti i razionalisti (cartesiani, illuministi, positivisti) come «il più grande pericolo contro il quale debba combattere lo spirito moderno»⁹. Anziché descrivere la progressiva accumulazione di mezzi tecnici e di conoscenze scientifiche, Condorcet avrebbe dunque ereditato da Descartes un'ingenua storia pedagogica dell'umanità, fondata sul mito dell'istruzione e priva di spessore filosofico e scientifico, una filosofia della storia per *gens du monde*¹⁰. Pertanto all'illusoria continuità con l'impresa degli illuministi occorre opporre un atteggiamento di rottura nei confronti della filosofia e della scienza 'borghesi', che investa anche la politica liberale e la democrazia parlamentare. Soltanto questa strada permetterà di sviluppare una nuova cultura che libererà la vera scienza dalla dannosa unione coi Lumi imposta da letterati incompetenti e che opererà la

⁷ B. Croce, *La filosofia di Gian Battista Vico*, Laterza, Bari 1911, p. 248.

⁸ B. Croce, *La letteratura italiana per saggi storicamente disposti*, a cura di M. Sansone, 4 voll., Laterza, Bari 1956-1960, vol. II: *Il Seicento e il Settecento*, 1956, pp. 314-316. Per la concezione dell'illuminismo che aveva Croce cfr. G. Imbruglia, *Illuminismo e storicismo nella storiografia italiana*, Bibliopolis, Napoli 2003, cap. II: *Benedetto Croce e il problema dell'illuminismo: storia, mito, ragione*, pp. 77-146.

⁹ G. Sorel, *Les illusions du progrès*, M. Rivière, Paris 1908 (4^e éd. rev. et augmentée, M. Rivière, Paris 1921; rist. anast., Slatkine, Genève 1981), p. 51; trad. it. a cura di R. Vivarelli, in G. Sorel, *Scritti politici*, Utet, Torino 1963, pp. 415-724: p. 460.

¹⁰ Ivi, p. 53; trad. it. cit., p. 462.

saldatura durevole tra conoscenza e tecnica¹¹. Le illusioni del progresso lasciavano la scena all'utopia della palingenesi futura, che potrà realizzarsi a condizione di sciogliere il legame che terrebbe unito il popolo alla letteratura e alla filosofia del XVIII secolo.

3. *Scienziati e profeti*

Pochi anni prima delle *Illusions du progrès* Bergson aveva decretato «la fine dell'era cartesiana» prendendo le distanze dalla scienza meccanicistica in nome di una nuova metafisica dell'«esperienza integrale»¹². Sorel seguiva però un'altra strada: demoliva il collegamento della scienza con la filosofia dei Lumi, ma salvava il valore della scienza meccanicistica e matematica della natura e la correlazione coi progressi della tecnica. Com'è noto, questo modello viene messo in discussione dal neocriticismo e dallo storicismo, che costruiscono un paradigma per le scienze storiche e sociali diverso da quello in uso nelle scienze della natura, col risultato di accentuare ulteriormente il distacco dall'eredità dell'illuminismo, giudicato riduzionistico e inadeguato a cogliere la complessità e la concretezza delle vicende storiche e delle relazioni sociali. Eppure nella prima delle due conferenze monacensi (7 novembre 1917), che saranno pubblicate nel 1919 col titolo *Il lavoro intellettuale come professione*, Max Weber si era posto in una relazione di continuità con la Rivoluzione scientifica e con i Lumi. Oggetto della *Scienza come professione* non è infatti l'autonomia epistemologica delle scienze sociali (o dello 'spirito') rispetto a quelle naturali, bensì la concezione professionale del lavoro intellettuale, che rimane inalterata perché anche la scienza sociale, pur nella specificità dei metodi e delle procedure, risponde ai requisiti etici fissati per le scienze della natura: obiettività, razionalità, verificabilità e controllo

¹¹ Ivi, pp. 284-286; trad. it. cit., pp. 646-647.

¹² H. Bergson, *Introduction à la métaphysique*, «Revue de métaphysique et de morale», 11, 1903, pp. 1-36: 36, ora in *Œuvres, textes annotés* par A. Robinet, introduction par H. Gouhier, P.U.F., Paris 1959, pp. 1392-1432: 1432. L'espressione «fine dell'era cartesiana» è di H. Gouhier (ivi, p. XIV).

dei risultati. Sotto questo rispetto la scienza è una sola e non può essere ridotta alla lettura classista che ne aveva fatto Sorel.

Nel 1905 Henri Poincaré aveva difeso l'*intellettualismo* della scienza contro Edouard Le Roy che, in nome delle ragioni del cuore e dell'istinto, avrebbe voluto ridurla a una «regola d'azione», e da chi, come Tolstoj, aveva svalutato come arbitrari i procedimenti scientifici¹³. Anche per Weber la scienza opera una *razionalizzazione intellettuale* entro il campo limitato in cui si applicano le sue procedure e i suoi metodi, che produce il disincantamento del mondo, vale a dire la consapevolezza che non è più possibile ricorrere agli incantesimi della magia per dominare le forze che nelle dottrine prescientifiche e religiose governavano la natura: il calcolo razionale subentra all'empatia e strumenti tecnici raffinati sostituiscono le forze magiche e occulte. Detto in altre parole, l'obiettività e il distacco garantiti dalla ragione comportano un passaggio dalla poesia alla prosa, dal mito al sapere tecnico, l'accettazione di limiti e la conseguente rinuncia a porsi gli interrogativi sul senso della vita, sul quale lo scienziato non ha una conoscenza superiore a quella che può avere un ottentotto¹⁴. Il disincantamento del mondo non è un progresso illusorio ma reale ed è un processo intrinseco alla maturazione della cultura occidentale verso l'acquisizione di forme di razionalità, avviato dal Socrate platonico e proseguito col Rinascimento e con la moderna scienza della

¹³ Cfr. H. Poincaré, *La valeur de la science* (1905), Flammarion, Paris 1939, pp. 216-217, 274-275, (trad. it. di F. Albergamo e G. Polizzi, *Il valore della scienza*, a cura di G. Polizzi, La Nuova Italia, Firenze 1994, pp. 157-158, 197). Poincaré si riferisce alla serie di articoli *Science et philosophie* che Le Roy aveva pubblicato sulla «Revue de métaphysique et de morale» (7, 1899, pp. 375-425, 503-562, 706-731; e 8, 1900, pp. 37-72). L'autore ne aveva poi presentato una versione sintetica al primo congresso internazionale di filosofia tenutosi a Parigi nel 1900: cfr. E. Le Roy, *La science positive et les philosophies de la liberté*, in *1^{er} Congrès international de philosophie*, 4 voll., A. Colin, Paris 1900-1902 (rist. anast. Kraus Reprint, Nendeln/Liechtenstein 1968), vol. I: 1900, pp. 313-341.

¹⁴ Cfr. M. Weber, *Wissenschaft als Beruf*, in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr, Tübingen 1922, pp. 524-555: 535-536 (trad. it. di P. Rossi, *La scienza come professione*, con un saggio di M. Cacciari, Mondadori, Milano 2006, pp. 20-21).

natura. Ciò che è illusorio, dopo la critica corrosiva di Nietzsche, è proprio la speranza che il progresso della conoscenza della natura porti a rivelare le intenzioni del Creatore e a comprendere il senso del mondo. Questa inadeguatezza della conoscenza razionale a portare alla verità e alla felicità ha dato origine secondo Weber a un «moderno romanticismo intellettualistico dell'irrazionale» che considera la liberazione dal razionalismo e dall'intellettualismo della scienza come una condizione preliminare per poter cogliere il senso della vita e la presenza di Dio¹⁵. Esso però non è meno intellettualistico di quello che condanna perché pone alla scienza domande, come quelle di Tolstoj, cui la scienza non può rispondere perché non è suo compito farlo. In questo senso è vero che la scienza «è priva di senso» e non stabilisce gerarchie di valori ma accetta quello che John Stuart Mill ha chiamato il «politeismo» dei valori¹⁶. Weber sviluppava questi temi anche nella sua opera maggiore *Economia e società* (pubblicata postuma a Tubinga nel 1922) dove, nel definire i caratteri della sociologia *comprendente*, introduceva la distinzione tra la razionalità formale, che è uno strumento di calcolo che si occupa dei mezzi, e la razionalità materiale, che introduce il riferimento ai valori e ai fini materiali¹⁷. Un'opposizione che verrà riproposta l'anno dopo da Georg Lukács in *Storia e coscienza di classe*, dove il processo di razionalizzazione tecnica è posto in relazione con i processi produttivi¹⁸, e avrà molta fortuna nelle successive discussioni sulla ragione strumentale e calcolatrice.

Tra il pubblico che aveva ascoltato la conferenza di Weber su *La scienza come professione* c'era anche il giovane Karl Löwith, il quale nel-

¹⁵ Ivi, p. 540; trad. it. cit., p. 26.

¹⁶ Ivi, p. 545; trad. it. cit., p. 35.

¹⁷ Cfr. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1922 (P. Siebeck, Tübingen 1980⁵), pp. 44-45 (trad. it. a cura di P. Rossi, *Economia e società. Lineamenti di sociologia comprendente*, 2 voll., Edizioni di Comunità, Milano 1961, vol. I: pp. 80-81).

¹⁸ Cfr. G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik*, in *Werke*, 19 voll., H. Luchterand Verlag, Neuwied-Berlin 1968-2005, vol. II: *Frühschriften II*, 1968, p. 379 (trad. it. di G. Piana, *Storia e coscienza di classe*, Sugar-Co, Milano 1967, pp. 147-148).

la sua autobiografia ricorderà l'impressione «sconvolgente» che ne ebbe¹⁹. Nel delineare i caratteri della scienza descrittiva e avalutativa, e nel contrapporre l'etica della responsabilità del docente a quella dell'impegno politico dei profeti dalla cattedra, Weber probabilmente deludeva gli studenti monacensi che, all'indomani della sconfitta, guardavano a lui come a una guida spirituale capace di cogliere il senso della storia e di esortare all'azione. A queste aspettative egli opponeva i doveri di chi ha scelto la scienza come professione: chiarezza, onestà intellettuale, responsabilità, conoscenza delle tecniche utili a dominare razionalmente la vita. Sono scelte che relegano i valori ultimi nel regno oltremondano della vita mistica, cioè nell'ambito delle scelte private che si collocano al di fuori della sfera pubblica, anche se in un'epoca ormai lontana da Dio e priva di profeti, avanzano nuove forme di teologie mascherate, fatte di ciarlataneria e autoinganno non meno di quelle vecchie. Comte aveva la sua cappella positivista dell'umanità, Weber parla con sarcasmo di un'altra cappella che una filosofia incapace di rinunciare alle pretese dell'antica religione ha riempito di surrogati di oggetti religiosi tratti dall'esperienza vissuta²⁰. La secolarizzazione del sapere comporta un rifiuto della fuga di fronte all'«intellettualismo», che appariva come «il peggiore dei diavoli» alle nuove generazioni restie ad accettare il destino del disincantamento del mondo²¹: chi non era in grado di affrontare questo compito veniva invitato senza tanti complimenti a ritornare nelle braccia delle antiche chiese «senza la consueta pubblicità del convertito», compiendo così «il sacrificio dell'intelletto che gli viene richiesto»²².

Nel 1918, lo stesso anno delle conferenze tenute da Weber a Monaco, erano apparsi due testi largamente debitori nei confronti di Goe-

¹⁹ Cfr. K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Metzler, Stuttgart 1986, p. 16 (trad. it. di E. Grillo, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, prefazione di R. Koselleck, postfazione di A. Löwith, Il Saggiatore, Milano 1988, p. 37).

²⁰ Cfr. Weber, *Wissenschaft als Beruf*, cit. pp. 553-554; trad. it. cit., pp. 45-46.

²¹ Ivi, p. 551; trad. it. cit., p. 42.

²² Ivi, p. 554; trad. it. cit., p. 47.

the, Nietzsche e Bergson: *L'intuizione della vita* di Georg Simmel e il primo volume del *Tramonto dell'Occidente* di Oswald Spengler, che addebitava all'illuminismo, e al suo scientismo, la principale responsabilità del tramonto della civiltà occidentale. Simmel e Spengler erano legati a una concezione romantica della natura e rimettevano in circolo vecchie idee di Thomas Carlyle, un autore caro anche ad Aby Warburg, che ne parlava a Ernst Cassirer in una lettera del 20 gennaio 1924²³. Quello di Weber era invece un programma che non sarebbe inappropriato definire 'illuministico', seppure rimane in lui, dai tempi dell'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, la consapevolezza che il «capitalismo vittorioso», che non ha più bisogno dell'aiuto dello «spirito dell'ascesi» perché ormai poggia su di un fondamento «meccanico», fa impallidire per sempre anche «il roseo stato d'animo del suo sorridente erede: l'Illuminismo»²⁴. D'altronde di un richiamo esplicito di Weber al modello baconiano di quel sapere che sarà «chiara espressione dell'illuminismo europeo» parla appunto il suo collega di Heidelberg Arthur Salz nel prenderne le difese dagli attacchi sferrati da Erich von Kahler, un personaggio ragguardevole che intratterrà una lunga corrispondenza con Thomas Mann²⁵. Erano stati in molti a intervenire sullo scritto di Weber (da Ernst Robert Curtius a Ernst Troeltsch, da Ernst Spranger a Max Scheler)²⁶, ma Kahler aveva anticipato molti orientamenti presenti nella reazione anti-scientifica dei filosofi tra le due guerre: la scienza weberiana è

²³ Cfr. E. Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, hrsg. von K.Ch. Köhnke, J. Michael Krois und O. Schwemmer, F. Meiner, Hamburg 1995-2009, vol. XVIII: *Ausgewählter wissenschaftlicher Briefwechsel*, hrsg. von J.M. Krois 2009, p. 61 (trad. it. in A. Warburg, E. Cassirer, *Il mondo di ieri. Lettere*, a cura di M. Ghelardi, Aragno, Torino 2003, p. 49).

²⁴ M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1905), in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Mohr, Tübingen 1920, vol. I, pp. 1-206: 205 (rist. anast. 1963; trad. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, a cura di E. Sestan, Sansoni, Firenze 1965², p. 305).

²⁵ Cfr. Th. Mann, E. von Kahler, *Briefwechsel 1931-1935*, hrsg. von M. Assmann, Luchterhand, Hamburg 1993.

²⁶ Cfr. E. Massimilla, *Intorno a Weber: scienza, vita e valori nella polemica su Wissenschaft als Beruf*, Liguori, Napoli 2000.

uno pseudosapere di transizione tra l'antica scienza ellenica e la nuova scienza che era lecito sperare dalla gioventù tedesca e che avrebbe corrisposto alle esigenze dell'uomo nuovo. Kahler rimuove la rivoluzione scientifica moderna e il sapere dei Lumi, che appaiono come una parentesi non significativa tra due categorie dello spirito occidentale.

Cosa egli intendesse con l'espressione «nuova scienza» emerge chiaramente dalla sua opposizione alle astrazioni concettuali della «vecchia scienza» celebrate da Weber. Questa si regge su due presupposti: «che il mondo intero possa essere abbracciato nella sua struttura razionale» e che la «concatenazione del mondo» possa essere compresa «mediante la *causalità* meccanica»²⁷. Ciò ha prodotto effetti anche sul piano dell'esistenza degli individui e della loro organizzazione sociale, modificando la condizione dell'uomo nel mondo: «il recente e intellettualizzato uomo moderno» ha perso infatti ogni padronanza e contatto simbiotico con le potenze della vita e ha sostituito l'antica unità con una separatezza parcellizzata e un lavoro da schiavo, privo di consapevolezza e di scopo, per ridursi a «un granello di polvere tra milioni di altri», nel bel mezzo di «un mondo ambientale gigantesco che non gli è conforme»²⁸. La *nuova scienza*, invece, è capace di una comprensione «emozionale» del mondo della vita e insieme di interpretare la «peculiarità tedesca» e il suo ruolo «in quest'ora dell'umanità»; perciò è la sola in grado di educare al «sapere emozionale» «in vista dell'agire», ovvero «in vista della vita elevata e fornita di senso, dell'unica vera vita»²⁹. È questa la scienza che i

²⁷ Cfr. E. von Kahler, *Der Beruf der Wissenschaft*, G. Bondi, Berlin 1920, p. 21 (trad. it. a cura di E. Massimilla, *La professione della scienza*, presentazione di F. Tessitore, ESI, Napoli 1999, p. 81). Kahler aveva anticipato alcune parti della sua critica alla scienza moderna in due articoli apparsi l'anno precedente: cfr. E. von Kahler, *Die Krisis in der Wissenschaft*, «Der Neue Merkur», 3, 1919, n. 2, pp. 115-127, e Id., *Die menschliche Wirkung der Wissenschaft*, «Der Neue Merkur», 3, 1919, n. 3, pp. 203-210; entrambi sono tradotti in italiano nel volume E. von Kahler, *La crisi della scienza*, introduzione e cura di E. Massimilla, Rubbettino, Soveria Mannelli 1997, pp. 37-51 (*La crisi nella scienza*) e 53-62 (*L'incidenza umana della scienza*).

²⁸ Von Kahler, *Der Beruf der Wissenschaft*, cit., p. 50; trad. it. cit., p. 115.

²⁹ Ivi, p. 39; trad. it. cit., pp. 102-103.

giovani dell'università tedesca chiedevano inutilmente a Weber perché poteva offrirla soltanto un maestro che unisse in sé *pensare e sentire, sapere e agire*, nel quale cioè, diversamente dall'insegnamento weberiano, «*il docente e il capo*» non fossero separati³⁰.

Dunque la «bancarotta» della vecchia scienza coinvolge i Lumi e la filosofia di Kant, e la ragione di questo fallimento va cercata nella sua pretesa di «calcolare» le nostre condizioni di vita con la conseguente incapacità di conoscere «quelle potenze misteriose e incalcolabili» che guidano «il progredire vivente» delle formazioni organiche individuali ed eterne, con le quali la vecchia scienza ha perso contatto nella sua pretese di attingere col suo sistema di concetti un sapere universale³¹. Al di là degli intenti polemici anti-weberiani, Kahler annunciava dunque un'imminente rivoluzione spirituale consistente nell'estirpare l'«infelice confusione fra lo spirito e l'intelletto» per costruire il nuovo sapere che «nel mondo di domani che è alle porte» ci è altrettanto necessario del pane, perché serve da «destinazione e guida della nostra vita»³².

Erano temi presenti negli scritti di Nietzsche, caro al circolo di Stefan George cui Kahler apparteneva. Molti intellettuali avevano vissuto con sgomento la guerra franco-prussiana del 1870 e la successiva Comune di Parigi, che avevano dissolto la vecchia immagine rassicurante della cultura europea, costretta ora a fare i conti con nuovi nazionalismi e con l'internazionalismo proletario. A questi sentimenti Nietzsche aveva dato voce in una lettera scritta a Carl von Gersdorff un mese dopo l'ingresso a Parigi delle truppe del generale MacMahon, dove il professore di Basilea lamentava in toni 'wagneriani' la fine del «nostro mondo», cioè dell'Europa cristiana e della *civilisation* latina, messe a repentaglio dal «sollevarsi dell'idra internazionale, foriero di ben altre battaglie dell'avvenire». A questi mali egli trovava sollievo nello «spirito eroico, e in pari tempo riflessivo» e nell'«antica vigoria germanica» del «nostro esercito», che rinnovavano in lui la speranza che «la nostra missione *tedesca*» non fosse ancora finita e che

³⁰ Ivi, p. 40; trad. it. cit., p. 103.

³¹ Ivi, pp. 48 e 80-81; trad. it. cit., pp. 113 e 149-150.

³² Ivi, p. 100; trad. it. cit., p. 172.

non tutto fosse stato «rovinato dalla superficialità e eleganza francese-ebraica e dalla cupidigia affaristica dell'epoca attuale»³³. È appena il caso di ricordare che toni anti-semiti e condanne della democrazia e del popolo parigino erano frequenti nelle pagine di molti intellettuali spettatori della Comune.

Al Nietzsche 'wagneriano' di Kahler, Salz contrappone un altro Nietzsche, quello della cosiddetta fase illuministica del suo pensiero, che aveva sostituito il riferimento a Schopenhauer e a Wagner (dominante nella *La nascita della tragedia*) con l'attenzione alla scienza e alla critica indispensabili per costruire una filosofia della liberazione destinata agli «spiriti liberi», come dice il titolo di *Umano troppo umano* (1878), non per caso dedicato a Voltaire. Questa fase per il pensiero nietzschiano è ricca di acquisizioni importanti, dalla critica del «filisteismo dell'aldilà» alla «morte di Dio» che compare appunto nell'ultima opera di questo periodo, *La gaia scienza* del 1882. In questi scritti, infatti, Nietzsche convoca dinanzi al tribunale della ragione le pretese della religione, della metafisica e della morale, ne mette in luce il carattere illusorio e ne ricostruisce la genealogia 'materiale' a partire dagli interessi e dagli impulsi (le «bugie vitali») che sono all'origine delle costruzioni ideologiche. Elabora insomma una filosofia del disincanto, anche se lo «spirito libero» di cui egli parla non è appagato dalla fede nella ragione e dallo scetticismo del «libero pensatore» illuminista, e l'«illuminismo» nietzschiano si autosopprime per approdare alla luce solare di Zarathustra e della filosofia dell'eterno ritorno dell'identico. Nondimeno è innegabile che Nietzsche si collochi in un posto a parte rispetto al coro degli attacchi irrazionalistici ai Lumi.

Perciò Weber aveva potuto fare riferimento alla sua critica corrosiva e Salz poteva presentare il Nietzsche 'illuminista', che aveva disilluso rispetto ai vecchi miti religiosi, come un precursore del «disincantamento» weberiano, sottraendo Nietzsche alla celebrazione na-

³³ Cfr. la lettera scritta da F. Nietzsche a Carl von Gersdorff, datata Basilea, 21 giugno 1871, in *Nietzsche Briefwechsel, kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, 3 voll., W. De Gruyter, Berlin-New York, 1975-2004, vol. II.1: *Briefe von Nietzsche, April 1869-Mai 1872*, 1977, pp. 203-205 (trad. it. in M. Montinari, *Che cosa ha detto Nietzsche*, Adelphi, Milano 1999, pp. 78-79 e 80-81).

zionalistica di Kahler³⁴. Invece i «colti detrattori» della scienza fanno proprie le accuse di Sorel alla «scienza borghese» e le potenziano opponendo alla scienza l'*Erlebnis*, cioè quel mondo della vita il cui senso la scienza weberiana rinuncia volontariamente a cercare. Quest'atteggiamento anti-scientifico è presentato da Kahler come 'rivoluzionario' mentre in realtà è soltanto l'espressione di una concezione romantica del sapere e di un ideale 'prometeico' del genio che rende vane tutte le procedure di verifica definite nel corso del processo storico di formazione della scienza moderna, da Francis Bacon a Isaac Newton alla filosofia e alla scienza dei Lumi. Ma questa non è *scienza* bensì *rivelazione*: un sapere premoderno, esoterico e aristocratico, onirico e magico, accostabile a quello dei primitivi. E approda al risultato di opporre alla professionalità e alla responsabilità affermata da Weber («una responsabilità globale dell'uomo di Stato») una sorta di «pensiero a responsabilità parziale»³⁵.

Quel che è in gioco nella polemica sollevata da Kahler contro Weber è dunque la nozione stessa di *modernità* e il posto che in essa ha la scienza meccanicistica. Kahler la riduceva a un sapere meramente classificatorio come già aveva fatto Benedetto Croce nei *Lineamenti di una logica come scienza del concetto puro* (1905). Oggi, osserva Salz, ogni liceale di *bon ton* pretende di avere superato Kant³⁶, ed è altrettanto facile presentarsi come il 'superatore' di Weber relegandolo al ruolo di curatore fallimentare della vecchia scienza, che rinuncia a cogliere il senso della vita e a guidarla per farsi mero raccoglitore di fatti. Si può pure opporre al freddo mondo dei concetti una nuova navigazione «riscaldata dal sole della vita»³⁷, ma la verità è che la scienza è andata di pari passo con un processo di professionalizzazione e di specializzazione che permette di distinguerla dal dilettantismo e dal

³⁴ Cfr. A. Salz, *Für die Wissenschaft gegen die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Drei Masken Verlag, München 1921, pp. 17-19 (trad. it. a cura di E. Massimilla, *Per la scienza. Contro i suoi colti detrattori*, Liguori, Napoli 1999, pp. 78-79).

³⁵ Ivi, pp. 12-13, 10-12, 28-30; trad. it. cit., pp. 72-73, 70-72, 89-91.

³⁶ Ivi, p. 40; trad. it. cit., p. 102.

³⁷ Ivi, p. 21; trad. it. cit., p. 81.

giornalismo³⁸. Esiste dunque un solo sapere scientifico che ha caratterizzato il cammino della cultura occidentale da due secoli in qua e ne ha improntato la modernità, e questo sapere è figlio della *raison raisonnée* di Descartes, è la «vecchia scienza» che Weber ha ereditato dagli illuministi e che Kahler vorrebbe sostituire con una sorta di «antropologia intuitiva»³⁹. Perciò la difesa della scienza moderna fatta da Salz si tinge di una coloritura politica baconiana e illuministica: è democratica e non demagogica, repubblicana e non gerarchica, pubblica e non privata. Infatti si serve di procedure di controllo razionale dei risultati disponibili a tutti e ha un carattere cosmopolitico perché le conoscenze cui perviene hanno validità universale e non nazionale⁴⁰. Alle radici delle lamentele sulla decadenza della Germania che si levano da più parti c'era il crollo contemporaneo di due sistemi, quello politico di Bismarck e quello scientifico di Marx, ma non poteva essere una risposta il rifiuto della modernità e il ritorno al Medioevo auspicato dai teorici della Restaurazione e da chi si riconosceva negli attacchi di De Maistre agli empiristi Bacon e Locke, o in quelli di Lamennais allo scettico ed eretico Descartes. Eppure rimaneva irrisolta la questione che verrà sollevata nel 1927 da Sigmund Freud nell'*Avvenire di un'illusione*: quella dell'ingenua fiducia che il *rischiamento intellettuale* possa bastare a promuovere e regolare la convivenza civile e a garantire a tutti benessere materiale e felicità spirituale. Ed era detto da chi credeva nel lavoro scientifico e considerava «illusoria» la religione, non la scienza.

4. *Un'altra razionalità per l'Europa*

Nelle due conferenze lette a Vienna e a Praga quindici anni dopo la pubblicazione dell'apologia di Weber scritta da Salz, e che costituiranno le prime due parti della celebre *Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (1936), Husserl rinnovava la polemica anti-

³⁸ Ivi, pp. 70-74; trad. it. cit., pp. 134-138.

³⁹ Ivi, pp. 46-47; trad. it. cit., p. 109.

⁴⁰ Ivi, pp. 29-32; trad. it. cit., pp. 90-93.

weberiana insistendo su due aspetti: la critica del modello positivista della scienza come «scienza di fatti» e il rifiuto del carattere avalutativo della scienza. Su entrambi i punti è messa in discussione l'eredità dei Lumi.

La crisi esistenziale successiva alla guerra aveva visto la maturazione di un atteggiamento di ostilità nei confronti della scienza e dei Lumi, rivelatisi incapaci di mantenere le promesse di progresso sociale da loro alimentate. Ma per Husserl la partita si è giocata soprattutto sul piano teoretico. L'illuminismo è una tappa della riduzione dell'idea di scienza a una scienza di fatti, avviata da Galilei e completata con il positivismo. Questa «scienza di fatti» lascia fuori «l'enigma della soggettività» e quindi condivide la responsabilità, comune a tutte le «mere scienze di fatti», di creare «meri uomini di fatto», incapaci di comprendere «i problemi del senso e del non-senso dell'esistenza umana nel suo complesso»⁴¹. La crisi delle scienze europee non riguarda la loro 'scientificità' ed efficacia, bensì il loro valore filosofico: la scienza naturale matematica è «una meravigliosa tecnica per compiere induzioni di un'efficienza, di una probabilità, di una precisione, di una calcolabilità tali che un tempo erano insospettabili», e la sua capacità operativa va riguardata come «uno dei trionfi dello spirito umano»⁴². Il disagio nei confronti della conoscenza scientifica è ori-

⁴¹ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (1936), in *Husserliana: Edmund Husserl, Gesammelte Werke*, 42 voll. (in corso), M. Nijhoff, Haag 1950-2014, vol. VI: hrsg. von W. Biemel, 1954, pp. 1-276: 3-4 (trad. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, prefazione di E. Paci, Il Saggiatore, Milano 1961 [1972⁴], p. 35). L'edizione comprende altri testi attinenti alla *Krisis*, incluso quello delle conferenze viennesi del 7 e 10 maggio 1935: *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*, ivi, pp. 314-348 (*La crisi dell'umanità europea e la filosofia*, in trad. it. cit., pp. 328-360). Un volume supplementare, contenente ulteriori testi del lascito manoscritto di Husserl concernenti la *Krisis* (1934-1937), è stato pubblicato come vol. XXIX di *Husserliana*: cfr. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlaß 1934-1937*, hrsg. von R.N. Smid, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1993.

⁴² Husserl, *Die Krisis*, cit., p. 343; trad. it. cit., p. 354.

ginato pertanto dalla fiducia ingenua nell'«obiettivismo» della scienza (come se il mondo 'obiettivo' non fosse esso stesso carico di soggettività) e dalla convinzione che i metodi della scienza naturale matematica siano qualcosa di più di una mera tecnica. Mentre quella delle scienze è appunto una razionalità «tecnica», non diversa da quella «delle piramidi d'Egitto»⁴³. Dunque l'avvento della scienza moderna non è stata quella vantata rivoluzione che avrebbe cambiato la razionalità occidentale, ma soltanto il successo di un insieme di tecniche, di una razionalità strumentale incapace di dare conto di ciò che importa di più: la sfera della soggettività coi suoi fini e valori, l'esperienza vissuta, il mondo della vita, «l'*Erlebnis* valutativo», ossia l'*Erlebnis* della volontà distribuito nella vita corporea⁴⁴.

Il concetto di scienza elaborato dall'illuminismo e dal positivismo è pertanto il risultato di un processo di impoverimento di significati, un concetto «residuo» in quanto ha lasciato cadere tutti i problemi della ragione e della metafisica intimamente connessi con la nozione di «scienza», «decapitando», per così dire, la filosofia⁴⁵. Ma l'opacità in cui la razionalità illuministica e positivistica lascia la realtà spirituale pregiudica il valore della sua scientificità, perché quel non indagato è il fondamento di questa scienza. A questo fallimento non si rimedia con la distinzione epistemologica e metodologica tra mondo naturale e mondo storico-sociale, perché il divario è di natura ontologica e «soltanto se lo spirito recede da un atteggiamento rivolto verso l'esterno, soltanto se ritorna a sé e rimane presso di sé, esso può dare ragione di se stesso»⁴⁶. In Husserl, come già in Hegel, l'oggetto «natura» si dissolve nell'obiettivazione della realtà spirituale, nella sua uscita fuori di sé, nel suo estraniamento e nella sua alienazione. Perciò egli non può essere soddisfatto della rivendicazione dell'autonomia e della pari dignità delle scienze dello spirito rispetto a quelle della natura, ma deve affermare la loro superiorità in quanto la scienza autonoma dello spirito è una «auto-comprensione» e soltanto questa

⁴³ Ivi, pp. 342-343; trad. it. cit., pp. 353-354.

⁴⁴ Ivi, p. 344; trad. it. cit., p. 354.

⁴⁵ Ivi, pp. 6-7; trad. it. cit., pp. 38-39.

⁴⁶ Ivi, pp. 345-346; trad. it. cit., p. 356.

è capace di «una comprensione del mondo in quanto operazione spirituale», vale a dire che è l'unica via di accesso alla razionalità ultima e reale⁴⁷.

Per queste ragioni l'ideale weberiano della *avalutatività* delle scienze non può essere una soluzione ai problemi della scienza e anzi non fa che perpetuare l'inadeguato *obiettivismo* che l'ha caratterizzata in maniera continua dal Rinascimento all'illuminismo e al positivismo, senza rispondere alla «crisi di senso» che investe il significato delle scienze per l'esistenza umana e non la loro razionalità tecnica ed efficacia. In altre parole l'autolimitazione che Weber vorrebbe per la scienza non è la soluzione bensì la ragione della sua crisi, in quanto ridurrebbe le stesse scienze dello spirito a una mera successione di forme spirituali prive di reale significato. Con ciò Husserl metteva in discussione quella che per Weber era la caratteristica saliente del processo di emancipazione umana della conoscenza (il disincantamento del mondo) e la fenomenologia sembrava dare dignità filosofica alle domande poste da Tolstoj, cui Weber aveva rifiutato di rispondere perché non pertinenti l'ambito di attività professionale dello scienziato sociale.

Nel mettere sotto attacco l'ideale weberiano della scienza obiettiva e avalutativa, Husserl opponeva un rifiuto anche nei confronti del modello di ragione e di conoscenza elaborato dall'illuminismo, al quale Weber si era richiamato. A giusto titolo l'intellettualismo dei Lumi, difeso da Weber, ottiene ormai «pochi consensi» e nessuno difende «l'onore dello *Aufklärerei*», perché esso rappresenta appunto «un intellettualismo smarrito in una teoria estranea al mondo», una «vuota saccenteria», una forma di «snobismo intellettualistico»⁴⁸. Tuttavia Husserl non può essere arruolato nel partito degli anti-moderni alla Kahler. È egli stesso a metterci in guardia contro un possibile fraintendimento. Il rifiuto della modernità dei Lumi e della scienza positivista, diffuso tra i contemporanei, gli risulta incomprensibile alla luce dei risultati raggiunti dallo sviluppo dell'Europa tra il XVII e il XIX secolo: «io, il presunto reazionario, sono molto più radicale e

⁴⁷ Ivi, p. 346; trad. it. cit., p. 357.

⁴⁸ Ivi, p. 337; trad. it. cit., p. 348.

molto più rivoluzionario di coloro che oggi si bardano di un radicalismo meramente verbale»⁴⁹. Altrove l'autore della *Krisis* ricorda lo zelo del XVIII secolo per la riforma dell'educazione e della società («uno zelo che rende degna di venerazione l'epoca tanto diffamata dell'Illuminismo») ⁵⁰ e lo mette in contrasto con un presente nel quale la filosofia «minaccia di soccombere alla scempi, all'irrazionalismo, al misticismo»⁵¹.

Nondimeno la ragione difesa da Husserl è diversa da quella cui faceva appello Weber di fronte agli studenti di Monaco: essa rappresenta sì «un nuovo grado dell'umanità»⁵², ma non è la razionalità dell'uomo bensì quella dell'uomo europeo, comporta una funzione «arcontica» della filosofia e si accompagna alla difesa della «forma spirituale dell'Europa». Altri avevano già collegato la storia della razionalità occidentale al destino dell'Europa, ma ora la razionalità costituisce il fondamento di una nuova concezione dell'Europa, non più intesa come «un aggregato di nazioni contigue che si influenzano a vicenda soltanto attraverso il commercio e le lotte egemoniche» bensì come «una formazione sopranazionale di tipo assolutamente nuovo»⁵³. Questa prospettiva cosmopolitica potrebbe rimettere in gioco l'eredità dei Lumi. Ma se la storia europea è la storia dell'affermazione della razionalità, non lo è di quella razionalità decaduta a naturalismo e obiettivismo che ha causato la crisi delle scienze europee, bensì di una auto-comprensione della ragione, che si identifica col destino dell'umanità europea. Rispetto a questa il razionalismo del XVIII secolo «era un'ingenuità»⁵⁴. Perciò bisogna liberarsi dell'intellettualismo illuministico, che impedisce di cogliere il senso delle cose, collocarlo nella sua funzione storica ormai esaurita e semmai riportare al centro della riflessione l'esigenza dell'apoditticità scoperta da Descartes e poi oscurata dagli sviluppi successivi della fi-

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ivi*, p. 8; trad. it. cit., p. 39.

⁵¹ *Ivi*, p. 1; trad. it. cit., p. 33.

⁵² *Ivi*, p. 338; trad. it. cit., p. 349.

⁵³ *Ivi*, p. 336; trad. it. cit., pp. 347-348.

⁵⁴ *Ivi*, p. 14; trad. it. cit., p. 45.

losofia moderna fino all'idealismo. Costruire questa forma nuova di razionalità è la responsabilità specifica e la missione del filosofo, lo scopo della sua vita⁵⁵.

Le parole di Husserl furono pronunciate in un momento drammatico della storia europea. *Nelle ombre del domani*: così Johan Huizinga aveva intitolato il suo libro del 1935, dove irrideva alla grossolanità delle tesi di Spengler e faceva propria la critica dell'uomo-massa avanzata da Ortega y Gasset nella *Ribellione delle masse* (1929), confermando la caduta dell'illusione illuministica che il potenziamento dei mezzi materiali avrebbe comportato un perfezionamento morale. Nel 1935, l'anno delle conferenze di Vienna e di Praga, Husserl aveva appena compiuto 76 anni e aveva perduto la *licentia docendi*, dopo essere stato colpito dalle leggi razziali nel 1933. Era l'anno in cui Carl Schmitt incominciava il suo lungo insegnamento berlinese e Martin Heidegger pronunciava da rettore di Friburgo il discorso su *L'autoaffermazione dell'università tedesca* (e la pubblicazione dei *Quaderni neri* documenterà quanto fosse radicato in lui l'intreccio tra germanesimo e antisemitismo, tanto che si è potuto parlare di un «antisemitismo metafisico»⁵⁶, mentre Max Horkheimer, Herbert Marcuse e Walter Benjamin andavano in esilio, seguiti nel 1935 da Theodor W. Adorno. Husserl morrà nel 1938, l'anno dell'*Anschluss*, quando Freud riparerà a Londra. Ma Husserl aveva espresso questi stessi concetti in alcuni scritti pubblicati pochi anni dopo le conferenze monacensi di Weber. Già allora, la crisi delle scienze europee gli appariva come la crisi dell'Europa, la cui impresa razionale può riacquistare senso soltanto a patto di affidarsi a una filosofia capace di accettare la vicinanza col mondo della vita e di indicare un nuovo *telos*. Neppure negli scritti del 1922-1923 la ragione che deve farsi carico di questa impresa è la ragione scientifica galileiana celebrata dagli illuministi. Questa ragione si è spinta nella strada della specializzazione e ha prodotto un grande sviluppo delle scienze e della tecnica. Ma la specializzazione ha impedito di divenire «teoreticamente saggi» e il progresso tecnico ha generato nuovi bisogni, alimentando l'insoddisfazione generale.

⁵⁵ Ivi, pp. 269-276; trad. it. cit., pp. 284-290.

⁵⁶ Cfr. D. Di Cesare, *Heidegger e gli ebrei*, Bollati Boringhieri, Torino 2014.

Sicché la ragione illuministica ci ha consegnato un mondo inteso come «un morto fatto universale, un regno di fatti, retto da leggi valide che rendono necessario tutto ciò che esiste così come esso è, nella sua posizione»⁵⁷, e ha perpetuato l'illusione che le scienze possano autofondarsi in «spregio della filosofia» che invece «era chiamata a dar loro unità»⁵⁸. Dunque ha fallito il compito, che gli veniva dalla filosofia greca, di realizzare una vera «*cultura razionale scientifica*», ovvero quella che può a buon diritto essere chiamata «un'epoca autentica dell'*Illuminismo*»⁵⁹.

Già nel 1921-1922 per Husserl siamo in presenza di un fallimento e dobbiamo constatare l'esito di un lungo processo di degradazione dagli ideali originari, raffigurato con le metafore teologiche della caduta: «L'umanità europea si è allontanata dal *telos* che le è innato. È caduta in una colpevole degenerazione poiché, pur essendo già divenuta consapevole di questo *telos* (avendo mangiato dell'albero della conoscenza), non lo ha portato alla più piena coscienza né ha insistito nel tentativo di realizzarlo come proprio senso vitale pratico, ma gli è diventata infedele»⁶⁰. In altre parole non ha saputo realizzare il destino di razionalità racchiuso nell'idea teleologica dell'uomo europeo e, perdendo la consapevolezza del proprio compito, individui e umanità cessano di essere uno scopo, cadono «in stato di peccato»⁶¹. Perciò nella filosofia moderna l'idea che aveva dominato i secoli precedenti, «quella di un'umanità razionale» modellata in linea di principio «sulla base delle idee di ragione», ha perduto la propria forza e non è riu-

⁵⁷ E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, in *Husserliana*, cit., vol. XXVII, hrsg. von Th. Nenon und H.R. Sepp, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1989, Beilage X. «Zum Versagen in der neuzeitlichen Kultur- und Wissenschaftsentwicklung, das Telos der europäischen Menschheit zu verwirklichen. Fünf Texte (1922/23)», pp. 113-122: 114 (trad. it. a cura di C. Sinigaglia, in E. Husserl, *L'idea di Europa. Cinque saggi sul rinnovamento*, Cortina, Milano 1999, Appendice V: *Sulla fallita realizzazione nello sviluppo della cultura e della scienza moderne del telos dell'umanità europea [1922-1923]*, pp. 129-142: 130-131).

⁵⁸ Ivi, p. 115 e 117; trad. it. cit., pp. 132 e 135.

⁵⁹ Ivi, p. 117, trad. it. cit., p. 134.

⁶⁰ Ivi, p. 118, trad. it. cit., p. 136.

⁶¹ Ivi, p. 120, trad. it. cit., p. 139.

scita a «trasformare l'umanità in un'umanità che sia figlia di Dio e il mondo che la circonda in un regno di Dio sulla Terra», cedendo il passo alla *Realpolitik* e all'«egoismo», al «moloch dell'idea di potere» e a forme estreme di nazionalismo⁶².

Questo imperativo categorico della ragione va ora ripreso. L'*Illuminismo* è dunque il destino dell'Europa, ma la ragione che deve guidare questo processo non è la ragione degli illuministi.

5. *L'eredità rifiutata*

Nel considerare il fallimento del «*telos* dell'umanità europea», Husserl pianta anche i semi di quello che sarebbe diventato un motivo ricorrente dell'opposizione *politica* all'illuminismo e alla sua ragione 'strumentale': in questo fallimento della cultura e delle scienze moderne è infatti coinvolto l'obiettivo propagandato di liberare le masse, che invece si ritrovano a essere «preda di capi che le spingono verso interessi egoistici (individuali e nazionali)»⁶³. Sicché il fallimento della razionalità moderna si estende anche alla vita pratica, nella quale la *Realpolitik*, con la sua «scepsi pratica», impone agli uomini di potere economico e politico «i propri fini, mezzi e opere come razionali e degni di lode – proprio lei che fa a pugni con ogni ragione e con ogni imperativo categorico da questa scaturito»⁶⁴.

Quella tratteggiata da Husserl è una condizione dell'umanità non molto diversa da quella descritta da Weber nelle pagine finali dell'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, dove si parlava del mondo trasformato in una «gabbia d'acciaio», nella quale potrebbe realizzarsi «una pietrificazione meccanizzata»⁶⁵, o da quella tratteggiata dal cattolico 'francescano' Scheler che lamentava la vittoria delle cose sulle persone, la dissoluzione dei legami familiari, il prevalere dell'industria sull'agricoltura e la riduzione dell'uomo a una mera

⁶² Ivi, p. 117, trad. it. cit., p. 135.

⁶³ *Ibidem*, trad. it. cit., p. 134.

⁶⁴ Ivi, pp. 117-118, trad. it. cit., pp. 135-136.

⁶⁵ Weber, *Die protestantische Ethik*, cit., pp. 203 e 204; trad. it. cit., pp. 305 e 306.

«rotella dentro la macchina da lui stesso fabbricata»⁶⁶, o ancora dall'immagine dipinta da Kahler dell'uomo moderno come uno dei milioni di granelli di polvere dispersi in un «mondo gigantesco»⁶⁷. Ma è sicuramente debitrice nei confronti della rappresentazione della scienza meccanicistica moderna, alla cui volontà di dominio il suo amico Max Scheler, anche quando era venuto staccandosi dal cristianesimo, aveva opposto la capacità di amore dell'intuizione filosofica, abituata a lavorare «su misura» e cercando di seguire «i contorni naturali delle cose»⁶⁸. Su questi testi si innesta la riflessione sulla tecnica di Martin Heidegger, un altro avversario dell'oggettivismo e dello specialismo della scienza moderna, che accentuerà la svolta nichilistica presente nel *Lavoratore* (1934) di Ernst Jünger fino a farne l'essenza stessa della metafisica occidentale che impone al soggetto di oggettivare l'essere per trasformarlo in una sua rappresentazione e dominarlo (*L'epoca dell'immagine del mondo*, 1938). Il tramonto della civiltà occidentale annunciato da Spengler e riproposto dal suo traduttore italiano Julius Evola nella *Rivolta contro il mondo moderno* (1934), un testo che aveva ben presenti gli scritti dei pensatori della destra francese, diventa in Heidegger il *destino* dell'Occidente.

Era stato però Carl Schmitt, l'antico allievo di Weber a Monaco, ad approfondire la lettura politica della tecnica avviata da Spengler proiettando una luce nuova sulla questione. Infatti, negli articoli *Il concetto del politico*, pubblicato nell'«Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik» (1927), e *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, apparso sulla «Europäische Revue» (1929), egli lasciava da parte le lamentele sulla perdita dell'anima e l'opposizione romantica tra organico e meccanico, vita e morte, per mettere in primo piano la

⁶⁶ M. Scheler, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (1912), in *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze, Gesammelte Werke*, 15 voll., Francke-Bouvier, Bern-Bonn 1971-1997⁵, vol. III: 1972, pp. 33-147: 145 (trad. it. di A. Pupi, *Il risentimento nell'edificazione delle morali*, Vita e Pensiero, Milano 1975, p. 183).

⁶⁷ Von Kahler, *Der Beruf der Wissenschaft*, cit., p. 50; trad. it. cit., p. 115.

⁶⁸ M. Scheler, *Versuche einer Philosophie des Lebens. Nietzsche, Dilthey, Bergson* (1915), in *Gesammelte Werke*, cit., vol. III, pp. 311-339: 325 (trad. it. di R. Padellaro, *Tentativi per una filosofia della vita*, in M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, Fabbri, Milano 1970, pp. 121-152: 137).

neutralizzazione, ossia la spoliticizzazione operata dalla tecnica, della quale la politica può riappropriarsi in un nuovo ordine sociale⁶⁹. Già nella *Teologia politica* (1922) egli aveva sviluppato una critica dei fondamenti politici e giuridici dell'illuminismo: dove tutti vedevano un principio di realtà, una dottrina della giustificazione dell'esistente che generava una scienza fattuale, Schmitt coglieva invece il limite formalistico e astratto della dottrina illuministica della sovranità, facendo tesoro della lezione di Hegel ma anche dell'anti-illuminismo dei filosofi cattolici della Restaurazione e soprattutto di Juan Donoso Cortés, il quale aveva contrapposto al mito della bontà naturale dell'uomo un'antropologia pessimistica che favoriva la giustificazione della dittatura come via d'uscita dal liberalismo della borghesia, la inconcludente *clasa discutidora*⁷⁰. Il formalismo giuridico di Hans Kelsen, che si poneva in continuità con la dottrina del diritto illuministica e kantiana riproposta come scienza avalutativa weberiana, non è dunque in grado di governare una società lacerata e conflittuale come la Repubblica di Weimar e va sostituito con la concretezza della politica. Questa esalta la *decisione* come essenza dello Stato. Schmitt metteva a nudo una lacuna nella teoria liberale del diritto, che si era preoccupata della limitazione della sovranità ma aveva trascurato la questione dello stato di eccezione; ma è proprio questo stato estremo di sospensione dell'ordinamento giuridico che ci rivela chi sia realmente il sovrano e quale sia l'essenza della sua autorità⁷¹. La moderna dottrina dello Stato è una secolarizzazione della teologia, e il razionalismo illuministico vi ha trasferito il proprio deismo negando l'esistenza del miracolo. Eppure è proprio il miracolo a mettere a nudo la potenza straordinaria e assoluta di Dio cioè, fuori di metafora, è

⁶⁹ Cfr. C. Schmitt, *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*, in *Begriff des Politischen: Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Duncker & Humblot, Berlin 2002⁷, pp. 92-95 (trad. it. di P. Schiera, in *Le categorie del politico*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 180-183).

⁷⁰ Cfr. C. Schmitt, *Politische Theologie: vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (1922), Duncker & Humblot, Berlin 2004⁸, p. 63 (trad. it. di P. Schiera, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in Schmitt, *Le categorie del politico*, cit., pp. 27-86: 79-80).

⁷¹ Ivi, p. 19; trad. it. cit., pp. 39-40.

lo stato di eccezione a rivelare l'essenza della sovranità⁷². L'eredità liberale dell'illuminismo è liquidata a vantaggio dell'assolutismo e del realismo politico di Hobbes.

Com'è noto, Schmitt opera una dissociazione tra la democrazia e il liberalismo, per mostrare che quella può esistere senza questo, perché è caratterizzata da un'uguaglianza sostanziale, che richiede omogeneità (anche razziale e ideologica) ed esclude la diversità, che è garantita invece dall'eguaglianza formale e dalla tolleranza dei diversi. È un discorso funzionale all'individuazione della coppia *amico-nemico* come categoria essenziale della politica. In *Stato e rivoluzione* (1917) Lenin aveva separato la democrazia sostanziale del socialismo dalla democrazia formale del liberalismo, e il giurista tedesco se ne serve nell'articolo *I limiti del parlamentarismo* (1923), dove utilizza anche le critiche di Marx alla democrazia borghese. Ma Schmitt era anche un lettore attento di Rousseau. Questi ha dato un contributo decisivo alla teoria politica non con la superficiale dottrina del contratto, un'eredità liberale che presuppone la diversità, bensì con la volontà generale che dà luogo a una democrazia identitaria e omogenea⁷³. Considerato da molti interpreti liberali un antesignano del totalitarismo per l'eccesso di egualitarismo, modellato sulle repubbliche dell'antichità classica ma trasferito nelle teorie giacobine e socialiste, Rousseau diventa in Schmitt il padre della democrazia sostanziale, e perciò diseguale, del totalitarismo autoritario di destra.

Scomparendo dall'orizzonte delle possibilità reali, il liberalismo lascia in piedi la sola alternativa tra il cattolicesimo reazionario e il comunismo bolscevico. In un certo senso, quella che Schmitt propone è una rivincita differita della Chiesa cattolica sui Lumi, ma per poter usare il cattolicesimo come fondamento alla teoria politica della decisione (per sua essenza *razionale*), occorre fare una duplice sottrazione: della dottrina cattolica al tradizionalismo irrazionalista di Bonald e di

⁷² Ivi, pp. 43-44; trad. it. cit., pp. 61-62.

⁷³ Cfr. C. Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (1923), Duncker & Humblot, Berlin 1991⁷, «Vorbemerkung (über den Gegensatz von Parlamentarismus und Demokratie)», pp. 13-23: 18-20 (trad. it di L. Albanese in *Il pensiero politico di Schmitt*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 140-141).

Maistre (frutto, come diceva Sorel, della rinuncia all'ambizione di dimostrare la fede con argomenti razionali), e della ragione al monopolio della scienza e della filosofia illuministica. È quello che Schmitt fa nel saggio *Cattolicesimo romano e forma politica* (1923), ripubblicato nel 1925, con l'*imprimatur* dell'autorità ecclesiastica, nella collana di un'associazione accademica cattolica⁷⁴. Riappropriandosi dell'unione di *natura* e *ratio*, la Chiesa cattolica può affermare un modello di razionalità estranea alla modernità capitalistica, sfuggendo all'alternativa, cara ai nostalgici del Romanticismo, tra l'armonia naturale della campagna e il macchinismo e l'industrialismo della metropoli. Questo ha originato due diverse ma simmetriche mitologie, il bolscevismo e l'americanismo, divergenti nei metodi ma accomunate dall'ideale di una «Terra elettrificata», cioè di una società industriale di massa⁷⁵. Un'analogia, quella tra la razionalità della società industriale e il burocratismo dell'Unione Sovietica, che sarà riproposta da Herbert Marcuse in *Soviet Marxism* (1958)⁷⁶. Quella del cattolico Schmitt è una Chiesa celebrata per il formalismo delle sue scelte religiose e per la sua dimensione istituzionale e mondiale, la cui gloria può entrare in conflitto con la giustizia, come accade per ogni istituzione umana che si realizza. È avvenuto così anche per gli illuministi che hanno cercato di realizzare la loro idea di umanità, ma questa ha perso i suoi tratti distintivi per acquistare i caratteri del meccanicismo del mondo moderno, concepito come «una gigantesca dinamo»⁷⁷. Il capovolgimento delle figure della modernità non poteva essere più radicale: alla denuncia della freddezza dell'Inquisitore fatta da Do-

⁷⁴ Cfr. C. Schmitt, *Römischer Katholicismus und politische Form*, Jacob Hegner, Helberau bei Dresden 1923 (2a ed. Theatiner Verlag, München 1925 [Veröffentlichungen des Verbandes der Vereine katholischer Akademiker zur Pflege der katholischen Weltanschauung, XIII]).

⁷⁵ Cfr. Id., *Römischer Katholicismus und politische Form*, Klett-Cotta, Stuttgart 2008³, p. 22 (trad. it. a cura di C. Galli, *Cattolicesimo romano e forma politica*, Il Mulino, Bologna 2010, p. 28).

⁷⁶ Cfr. H. Marcuse, *Soviet Marxism. A Critical Analysis*, Routledge and Kegan Paul, London 1958, pp. 81-86 (trad. it. di A. Casiccia, *Soviet Marxism*, Guanda, Parma 1968, pp. 70-75).

⁷⁷ Cfr. C. Schmitt, *Römischer Katholicismus*, cit., p. 22; trad. it. cit., p. 27.

stoevskij in nome di una religione del sentimento (che altro non è se non la proiezione del suo ateismo) Schmitt oppone il formalismo razionale della Chiesa e identifica lo spirito aristocratico dell'illuminismo con l'esoterismo e la massoneria del Sarastro del *Flauto magico* di Mozart⁷⁸.

Schmitt ha appreso la lezione di Sorel e di Weber: lo stato moderno gli appare come «una grande fabbrica» che ha perso la dimensione politica e l'orgoglio della decisione morale a vantaggio dell'economia, e tende a trasformare l'elemento politico in uno mero strumento economico e tecnico-organizzativo: «Oggi non vi è nulla di più moderno della lotta contro la politica. Finanziari americani, tecnici industriali, socialisti marxisti e rivoluzionari anarco-sindacalisti si uniscono nel richiedere che venga messo da parte il dominio non obiettivo della politica sulla obiettività della vita economica. Ormai devono esistere solo compiti tecnico-organizzativi e sociologico-economici, ma non problemi politici»⁷⁹. Si tratta dunque di dare corpo, ma in forme diverse dal bolscevismo, a un ritorno del primato del politico e della democrazia sostanziale. Con quali risultati lo si vedrà di lì a poco.

6. *Capri espiatori e padri ignoti*

Negli anni Venti e Trenta la letteratura e il cinema, da *Metropolis a Tempi moderni*, avevano contribuito a esaltare i nuovi quadri spirituali della filosofia della crisi e a rappresentare la civiltà come malattia. Anche se non annunciava l'imminenza della catastrofe evocata da Italo Svevo con l'immagine della bomba della pagina finale della *Coscienza di Zeno* (1923), la modernità aveva certo dismesso i panni imbarazzanti del Satana, la «forza vindice della ragione» cui Carducci aveva dedicato l'inno del 1863, per i vestiti di buon taglio dell'umanista e illuminista Settembrini della *Montagna incantata* (1924), pur sembrando destinata a soccombere sotto i colpi del nichilista e bolscevico Naphta. La città-prigione dei lavoratori e il giardino dei

⁷⁸ Ivi, pp. 57-58; trad. it. cit., pp. 67-68.

⁷⁹ Schmitt, *Politische Theologie*, cit., p. 68; trad. it. cit., p. 84.

padroni immaginati da Fritz Lang in *Metropolis* (1927) sembravano dare corpo alla contrapposizione tra il giardino fiorito della filosofia e la prigione dell'intelletto scientifico, di cui aveva parlato Max Scheler nella pagina finale dei *Tentativi per una filosofia della vita* (1915)⁸⁰. Nel corso degli anni il processo ai lumi aveva accresciuto i capi di imputazione fino a includere gli orari ferroviari e le macchine utensili, e, con leggerezza viennese, Robert Musil poteva metterla in bocca a Ulrich, l'*Uomo senza qualità* che sentiva puzza di zolfo emanare dallo spirito di dominio e di distruzione della scienza, il rammarico che la Chiesa non avesse condannato a morte Galileo. Sono pagine scritte pochi anni prima della *Krisis* di Husserl, che per certi versi confermano l'incapacità del pensiero liberale (di Ortega y Gasset come di Hui-zinga e di altri) di comprendere la civiltà di massa e rivelano un atteggiamento di antiamericanismo che ha radici profonde e lontane nella cultura europea⁸¹.

Per restare nell'ambito della filosofia, a quelli indicati sopra si potrebbero aggiungere altri testi importanti (Tönnies, Freud, Simmel, Cornelius, Cassirer, Jaspers, Lukács, Tillich, Mannheim, Benjamin) per arricchire lo sfondo di cultura nel quale è avvenuta la formazione filosofica di Horkheimer e Adorno⁸². Ma si tratta di debiti già indaga-

⁸⁰ Scheler, *Versuche einer Philosophie des Lebens*, cit., p. 339; trad. it. cit., p. 152.

⁸¹ Sul tema sono ancora molto utili i libri di Michela Nacci, *L'antiamericanismo in Italia negli anni Trenta*, Bollati Boringhieri, Torino 1989; e *La barbarie del comfort: il modello di vita americano nella cultura francese del '900*, Guerini, Milano 1996.

⁸² La bibliografia è troppo vasta per poter essere indicata anche solo selettivamente, ma per una ricostruzione della genesi della critica dell'illuminismo nel pensiero di Horkheimer e di Adorno, del suo posto nella teoria critica e dello sfondo della cultura della crisi, cfr. almeno M. Jay, *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social research, 1923-1950*, Little, Brown & Co, Boston-Toronto 1973 (trad. it. di N. Paoli, *L'immaginazione dialettica. Storia della scuola di Francoforte e dell'Istituto di ricerche sociali 1923-1959*, Einaudi, Torino 1979); Petrucciani, *Ragione e dominio*, cit.; J. Herf, *Reactionary Modernism. Technology, Culture and Politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge University Press, Cambridge 1984 (trad. it. di M. Cupellaro, *Il modernismo reazionario. Tecnologia, cultura e politica nella Germania di Weimar e del Terzo Reich*, Il Mulino, Bologna 1988); R. Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule. Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung*, C. Hanser, München-Wien 1986 (trad. it. di P. Amari e E. Grillo,

ti, a cominciare da quello con Husserl, e il cui riconoscimento ha generato precisazioni interne alla stessa teoria critica, come è documentabile negli scritti di Alfred Schmidt e di Jürgen Habermas. Per questo nelle pagine precedenti si è preferito mettere in primo piano alcuni aspetti della discussione sulla scienza weberiana e la relazione che essa intrattiene con l'immagine filosofica dei Lumi quale si era andata costruendo da Sorel in poi, meno presenti nel dibattito storiografico. La memoria storica, come quella individuale, è selettiva: ma nel caso del contributo di Carl Schmitt alla teoria della spolticizzazione introdotta dalla tecnica e alla critica delle istituzioni giuridiche dello Stato liberale si è trattato di una vera e propria rimozione, che ha a lungo impedito di cogliere elementi inquietanti di continuità con le successive critiche mosse in nome del pensiero dialettico. Ma non è questo il punto. La *Dialettica dell'illuminismo* è anche un momento della storia dell'hegelismo, e non solo perché Hegel fu il capostipite della critica del pensiero analitico e astratto dell'illuminismo in nome della ragione dialettica e Horkheimer e Adorno riconoscono esplicitamente il loro debito nei suoi confronti. Come Husserl anche molti altri autori avevano sostanzialmente accettato le critiche di Hegel e le avevano estese alla «scienza di meri fatti» del positivismo, anche se non per questo avevano tutti riabilitato la dialettica hegeliana. Nell'immediato dopoguerra si era molto discusso sui progenitori filosofici del nazifascismo e c'era stato chi aveva ricondotto la dottrina dello stato totalitario a una sostanziale derivazione hegeliana. All'interno dell'Istituto per la ricerca sociale Herbert Marcuse mira a rovesciare la *fable convenue*. Egli aveva studiato a Friburgo con Husserl e Heidegger, ma si era avvicinato alla filosofia di Hegel, letto attraverso suggestioni che gli venivano da Dilthey, già in occasione della preparazione della tesi per l'*Habilitation*, mai presentata ma pubblicata nel 1932, su *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*. Rovesciare il punto di vista tradizionale sulla derivazione

La scuola di Francoforte. Storia. Sviluppo storico. Significato politico, Bollati Boringhieri, Torino 1992); M. Nacci, *Pensare la tecnica: un secolo di incomprensioni*, presentazione di G. Vattimo, Laterza, Roma-Bari 2000. Di S. Petrucciani si veda anche il saggio introduttivo (*Max Horkheimer e l'idea di teoria critica*) alla trad. it. di M. Horkheimer, *Filosofia e teoria critica*, Einaudi, Torino 2003, pp. VII-XXV.

dall'hegelismo e riversare la colpa 'filosofica' delle origini del nazionalsocialismo sulla tradizione filosofica più lontana da Hegel doveva apparirgli una sfida interessante, coerente col suo impegno per la denazificazione, che dal 1942 lo porterà a collaborare con l'OSS a Washington. La sua risposta è contenuta soprattutto in *Ragione e rivoluzione* (1941), dove appunto Marcuse presenta il positivismo e l'empirismo come filosofie che tendono ad accettare acriticamente i fatti, a giustificarli come invece non avrebbe mai fatto lo sguardo dialettico-negativo di Hegel, costruito in polemica con l'intellettualismo illuministico. Al positivismo e all'empirismo, privi della componente critico-dialettica della ragione hegeliana, restava la giustificazione dell'esistente, un'ideologia intrinsecamente autoritaria⁸³. Era una buona risposta, perché permetteva di fare del nazionalsocialismo un effetto degenerare ma consequenziale della ragione strumentale del capitalismo, della società borghese e delle sue esasperazioni come l'antisemitismo.

La strada per l'individuazione di un colpevole alternativo era stata sapientemente indicata e combaciava con diverse idee maturate dagli autori della *Dialettica dell'illuminismo* e soprattutto dal più anziano Horkheimer. Questi aveva già pubblicato nel 1937 il saggio *Teoria tradizionale e teoria critica* e nel 1947, raccogliendo i testi di alcune conferenze tenute nel 1944 alla Columbia University, dava alle stampe *Eclipse of Reason* (1947, ripubblicata in edizione tedesca nel 1967) dove ritornava sul nesso tra la ragione strumentale e il positivismo, ora presentato nella nuova incarnazione del pragmatismo di James e di Dewey, e definiva Weber come un «positivista convinto» (*a positivist at heart*)⁸⁴. L'autore confermava inoltre il nesso, presente anche nella

⁸³ Cfr. H. Marcuse, *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, The Humanities Press-Routledge and Kegan Paul, New York-London 1954², pp. 323-329 e 409-419 (trad. it. di A. Izzo, *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della "teoria sociale"*, Il Mulino, Bologna 1965, pp. 358-365 e 451-461). L'ed. tedesca (*Vernunft und Revolution*, Luchterhand, Darmstadt) è del 1968.

⁸⁴ Cfr. M. Horkheimer, *The Eclipse of Reason*, Oxford University Press, New York 1992², pp. 42-52 e 81 (trad. it. di E. Vaccari Spagnol, *Eclisse della ragione*, Einaudi, Torino 1969, pp. 41-50 e 74). La trad. ted. di Alfred Schmidt fu pubblicata, insieme ad altri saggi, col titolo *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Fi-

contemporanea *Dialektik der Aufklärung*, tra positivismo e fascismo e non escludeva, forse influenzato da Lukács, una possibile ricaduta nella mitologia nazionalsocialista favorita dall'orientamento positivista⁸⁵. Naturalmente la componente di emancipazione riconosciuta da Horkheimer e Adorno nel processo storico di autocritica della *Aufklärung* comporta una tensione ideale e introduce elementi di diversità, anche significativi, rispetto alla letteratura sulla crisi dei primi decenni del Novecento. A titolo di esempio si può ricordare che Horkheimer definisce «romantica e anti-intellettualistica» l'attitudine dei controrivoluzionari francesi e del «prefascismo tedesco» nei confronti dell'uomo moderno⁸⁶. Ciò nonostante la letteratura della crisi poteva dare manforte allo schema interpretativo di Horkheimer e Adorno, perché aveva elaborato molte delle categorie 'spirituali' poi utilizzate dalla *Dialettica dell'illuminismo*: aveva dato un'interpretazione larga dell'*Aufklärung* facendola coincidere con il processo di razionalizzazione e demitizzazione, che aveva dilatato oltre i limiti della modernità fino a farlo coincidere con l'intera vicenda del pensiero occidentale; aveva enfatizzato la concezione pragmatica e operativa della scienza di Bacone, con toni che a volte ricordavano le critiche di De Maistre, segnalando i pericoli della tecnica per la natura e per la società; aveva presentato la conoscenza come una forma di dominio e

scher, Frankfurt am Mein 1967, pp. 1-174; ora in M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, cit., vol. VI: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft und Notizen 1949-1969*, hrsg. von A. Schmidt, 1991, pp. 19-186.

⁸⁵ Cfr. Horkheimer, *Eclipse of Reason*, cit., p. 74; trad. it. cit., p. 68); al riguardo si veda J. Habermas, *Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung. Bemerkungen zur Dialektik der Aufklärung – nach einer erneuten Lektüre*, in K.H. Bohrer (Hrsg.), *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Mein 1983, pp. 405-430 (poi ripreso in J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Mein 1985, pp. 130-157; trad. it. di E. e E. Agazzi, *Il discorso filosofico sulla modernità. Dodici lezioni*, Laterza, Roma-Bari 1987, lezione V: *L'intrico di mito e illuminismo: Horkheimer e Adorno*, pp. 109-134); e S. Cochetti, *Mythos und «Dialektik der Aufklärung»*, A. Hain, Königstein/Ts. 1985. Di una conversione della filosofia classica in una nuova mitologia per effetto della mancanza della prospettiva dialettica aveva già parlato Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, cit., pp. 328-331; trad. it. cit., pp. 192-195.

⁸⁶ Cfr. Horkheimer, *Eclipse of Reason*, cit., p. 164; trad. it. cit., p. 141.

manipolazione della natura, che considera il mondo come una mera utilità e va di pari passo con la trasformazione della ragione da organo di riflessione critica in strumento tecnico di controllo sociale; aveva mostrato una marcata ostilità nei confronti del modello weberiano di Stato razional-burocratico e cercato strade alternative che reintrodussero l'uso dei miti in politica; aveva considerato fallito il parlamentarismo liberale e invocato la sostituzione delle istituzioni giuridiche garanti dell'uguaglianza formale con altre che avrebbero introdotto una disuguaglianza sostanziale e liquidato l'universalità dei diritti di cittadinanza; aveva individuato nell'illuminismo l'origine comune a macchinismo e industrialismo, nonché la genesi dei due opposti miti del bolscevismo e dell'americanismo; aveva opposto lo sguardo lungimirante della totalità a quello miope e privo di senso dell'analisi intellettuale, affossando la logica kantiana; infine aveva elaborato la nozione filosofica di nichilismo. Se nella *Dialettica dell'illuminismo* Heidegger rimane in un cono d'ombra, non così accade per Nietzsche, al quale gli autori riconoscono il merito di avere compreso la dialettica dell'illuminismo «come pochi dopo Hegel» e di averne messo a nudo l'autodissoluzione col proporre un'etica del dominio e dell'oppressione, che fa di lui un «inflexibile esecutore dell'illuminismo» in compagnia di Sade e di Kant⁸⁷.

Già tra le due guerre la critica dei Lumi, della scienza e della tecnica, aveva acquistato una marcata coloritura politica, che aveva paradossalmente derivato dall'illuminismo il totalitarismo e la barbarie⁸⁸. Ma con Horkheimer e Adorno quello che era stato un sogno elitario si convertiva in un incubo: non solo si rovesciava in positivismo, ma

⁸⁷ Cfr. M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung und Schriften: 1940-1950*, in Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, cit., vol. V, pp. 67-68 e 21-22 (trad. it. di R. Solmi, *La dialettica dell'illuminismo*, introduzione di C. Galli, Einaudi, Torino 1997, pp. 51-52 e 8).

⁸⁸ Cfr. P. Bellinazzi, *L'utopia reazionaria. Lineamenti per una storia comparata delle filosofie comunista e nazionalsocialista*, Name, Genova 2000; Z. Sternhell, *Les anti-Lumières. Du XVIIIe siècle à la guerre froide*, Fayard, Paris 2006 (trad. it. di M. Giuffredi, I. La Fata, *Contro l'Illuminismo. Dal XVIII secolo alla guerra fredda*, Baldini, Castoldi & Dalai, Milano 2007); M. Lenci, *Le metamorfosi dell'antilluminismo. Aspetti ed itinerari del dibattito sui Lumi nella storia del pensiero politico*, Plus, Pisa 2007.

l'illuminismo regrediva nel mito della «pura fattualità» e rivelava un'inattesa complicità col nazionalsocialismo e con l'Olocausto⁸⁹. Il resto, almeno sul piano della fortuna del testo, lo fece la nuova circolazione della *Dialettica dell'illuminismo*: la traduzione italiana (1966, ma la prima versione integrale apparirà nel 1980) aveva preceduto la riedizione tedesca del 1969 e le traduzioni inglese (1972) e francese (1974). Gli anni Sessanta, erano caratterizzati dal ritorno di un marxismo hegelianizzante e dalla fortuna della fenomenologia husserliana, due tradizioni culturali spesso viste come comunicanti. Nel '68 la critica dialettica dell'empirismo e dell'intellettualismo forniva armi alla contestazione del riformismo e del neocapitalismo e la critica del bolscevismo poteva essere prolungata nella messa in discussione del socialismo reale dell'Unione Sovietica. Ma anche Husserl, soprattutto se contaminato con un Marx deprivato del giudizio favorevole sulla modernità per renderlo compatibile con le filosofie della crisi del primo Novecento, poteva servire a sviluppare i germogli della contestazione politica. Da noi lo faceva Enzo Paci, presentando la seconda edizione (settembre 1968) della traduzione italiana della *Krisis*. La fenomenologia gli appariva come la premessa teorica da cui sarebbe scaturita la «vera rivoluzione», cioè «la rivoluzione contro la tirannide tecnocratica, burocratica e militare», che nasceva dalla tensione tra ideale e reale, vissuto e astratto: «Se noi diciamo che la verità è reale vinceranno gli apparati. Se noi lasciamo che la verità irreale diventi in noi vita della verità, e significato della verità, la vittoria sarà di tutti gli uomini del mondo»⁹⁰.

Erano tesi che incontrarono molto favore nella cultura europea e in particolare in quella italiana, tradizionalmente poco propensa alla mentalità scientifica e percorsa da varie correnti irrazionalistiche, anti-empiristiche e anti-positivistiche, tanto da contribuire al successo di

⁸⁹ Cfr. Horkheimer, Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, cit., pp. 197-206; trad. it. cit., pp. 182-191. Si veda l'analisi di O. Ombrosi, *Le crépuscule de la raison: W. Benjamin, T.W. Adorno, M. Horkheimer et E. Levinas face à la Catastrophe*, préface de C. Chalier, Hermann, Paris 2007, pp. 43-50.

⁹⁰ E. Paci, *Prefazione alla terza edizione italiana* (1968), in Husserl, *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 18.

un'operetta che si poneva sulla scia di quella di Horkheimer e Adorno, *L'illuminismo e la società moderna* scritto da Lucien Goldmann nei primi anni Sessanta e pubblicato per la prima volta in Italia nel 1967 da Einaudi, lo stesso editore della *Dialettica dell'illuminismo*. Nonostante da noi, e solo da noi, ci sia stato un *neoilluminismo*, lo spirito del tempo sembrava andare in una direzione opposta ai Lumi e pronto a imbastire nuovi processi.