

La Teoria Critica francofortese (1922-1933)

MARIO GENNARI

Professore Emerito di Pedagogia Generale e Sociale – Università di Genova

Corresponding author: mario.gennari@emeriti.unige.it

Abstract. The article examines the Frankfurt School (firstly investigating its Jewish-German origin) and the *Kritische Theorie* elaborated therein: a theory of society that uses Hegel, Marx, and, in part, Freud to develop a radical critique of bourgeois society, capitalist ideology, National Socialism, and the culture industry. Of this School — here considered as the most unusual and original among the schools of thought in early twentieth-century German philosophy — the essay investigates the period ranging from its foundation to the escape of its members from Hitlerian Germany.

Keyword. Frankfurt School - Horkheimer - Marxism - Psychoanalysys - Adorno Fenomenology

1. Rationalität vs Irrationalität

Negli anni che vanno dalla fine della Prima Guerra Mondiale all'ascesa di Adolf Hitler al potere, la borghesia tedesca matura un sentimento comune *conservatore*, presto mutatosi in un senso comune *reazionario*, a sua volta convertito in una convinta disposizione ai più vietati luoghi comuni *nazionalsocialisti*. Così, con il 1933 il *Bürgertum* si scopre – nella sua parte maggioritaria – anticomunista, antisocialista e antimarxista, avversario del capitalismo liberale, quindi antirepubblicano, antidemocratico, contrario allo Stato di diritto oltre che nazionalista, militarista e sciovinista, razzista, xenofobo e antisemita, con una spiccata propensione identitaria contrassegnata dai «supremi valori» del sangue, della terra, della stirpe che fanno dell'immigrato (in genere) e dell'Ebreo (in particolare) i nemici della patria, alla cui protezione provvede il maschilismo patriarcale (antifemminista) incarnato nella figura dell'eroe immolato al culto della forza e della violenza, della guerra e del sacrificio. Questa corrotta *Weltanschauung* trova il proprio vertice nell'idea – rispettivamente conservatrice, reazionaria e nazista – di «destino».

Schicksal diviene qui sinonimo di *Irrationale*, in quanto *unvernünfting*: vale a dire estraneo alla *Vernunft*, ossia alla ragione. Alogica e dialettica, la facoltà irrazionale del *Geist* – ovvero lo spirito – ne diventa il principio costitutivo, schiuso nel chiasmo dell'intuizione quale sentimento e del sentimento come intuizione. L'irrazionale suppone la rinnovata fede nella vita affidata all'esperienza (naturale, scettica e relativista) dell'*Ich* nel

mondo. Suggestioni, sensazioni, credenze lasciano che l'immediatezza del sentimento (di origine romantica) sia il presupposto della vita psichica e dell'agire sociale. Su presunte potenze oscure della mente si fa poggiare il fondo irrazionale (erroneamente considerato «metafisico») dell'esistere, conferendo all'ontologia dell'essere (in quanto *Dasein*) l'ardore politico delle passioni, il cui affermarsi coinvolgerebbe anzitutto l'inconscio. La liberazione dai retaggi razionalisti – e quindi illuministi e positivisti – presuppone la volontà e la potenza, accredita l'intuizione del mondo e l'istanza vitalistica, implica persino la mistica e l'ascesi. Una sintassi dell'ineffabile attribuisce all'istinto il compito di depotenziare ogni giudizio di valore su cui si possa fondare quell'etica che discerne ciò che è bene da quanto è male.

La stessa *bürgerliche Bildung* finisce per assumere caratteri irrazionali. La sua dimensione interiore, intima, profonda, armoniosa e inconoscibile, che distingue ogni essere umano per l'irripetibilità della sua forma – risposta e segreta –, viene considerata come irriducibile alla sola ragione. E buona parte della tradizione su cui poggia la storia della *Deutsche Bildung* sembra improvvisamente confermarlo già nel proprio assetto originario: dal misticismo platonico-scolastico al misticismo speculativo di Meister Eckhart, con la sua teologia negativa e il principio della *göttliche Bildung*; dal Romantismo neoumanistico ingaggiato nell'esaltazione del sentimento all'idealismo estetico di Schelling, all'estetismo magico di Novalis, fino alla poetica dell'insondabile in Jean Paul. Non sempre questa borghesia si avvede del fatto che, abbandonata al vortice della *Irrationalität*, la *bürgerliche Bildung* non solo smarrisce il senso kantiano attribuito alla relazione fra etica e educazione, ma non coglie neppure la radicale opposizione tra *neuhumanistische Bildung* e *nihilistische Bildung*, dove all'interiorità – quella *Innerlichkeit* cui si erano riferiti Goethe e l'intera *Goethezeit* – si sostituisce l'*Unbewußte*: l'inconscio quale territorio privilegiato dell'irrazionalità.

L'intima adesione alla *Irrationalität* è vissuta dalla borghesia come risposta irriflessa dell'inconscio (prima individuale e poi collettivo, o viceversa) alle inibizioni esercitate dalla coscienza, dalla stessa morale borghese e dalla razionalità sociale che regola il commercio, l'industria e la finanza, quindi il mercato e le merci, infine il denaro e il potere. L'individuo borghese ha imparato che queste componenti sistemiche della modernità possiedono un valore materiale capace di creare *felicità*. Frustrato dal non poterla immediatamente conseguire, il borghese si muove alla ricerca di qualcosa che la sostituisca e contemporaneamente la rappresenti: ovvero, un *feticcio* che appaghi irrazionalmente e inconsciamente l'individuo borghese insieme al suo ceto d'appartenenza; un feticcio che attragga su di sé le pulsioni prima poste sotto il controllo della razionalità; un feticcio che venga assunto come simbolo cui tributare culto; un feticcio intorno al quale costruire un mito, una gnosi, una mistica, una religione laica nei cui mitologemi siano inscritti il fervore eroico e l'eccitazione erotica. Lentamente, sul tramonto weimariano e sul suo decadente scenario politico sale la parabola feticistica di un rito idolatrico collettivo, volto a celebrare la figura di Adolf Hitler. Una liturgia dell'irrazionalità in cui il fanatismo più fazioso e intransigente, esaltato e settario deborderà nella *Massenhysterie*: qualcosa di inconscio che sfugge alla razionalità e alla coscienza, che apprende e insegna a negare la realtà, che procede per comode rimozioni, che esula dal *Verstehen* – dalla comprensione – poiché lo precede nel processo psichico originario: dunque un archetipo destinato a condizionare la storia e la vita in modo incontrollabile. Il *Fetischismus* (detto, senza equi-

voci, *Abgötterei*) promette qui la *Glückseligkeit* (la felicità) o, quantomeno, il *Glücksgefühl* (il senso della felicità), consegnando alla *Irrationalität* (l'irrazionalità) o all'*Unbewußte* (l'inconscio) una funzione diretta nella genesi del mito nazionalsocialista all'interno della classe borghese.

Se Marx aveva alluso a un feticismo delle merci nella società della produzione capitalistica, dove i rapporti umani si riducono a relazioni materiali tra cose, e se Nietzsche aveva sostenuto che il pensiero cosciente è soltanto una minima parte rispetto a tutto ciò che l'uomo pensa, già dagli anni 1912 e 1915 Freud osservava che l'inconscio dev'essere inteso come lo psichico veramente reale: *das eigentlich reale Psychische*. Se la *Rationalität* trae le proprie origini prima dall'aristotelismo antico e poi dall'Illuminismo moderno, generando nella riflessione marxiana la nozione di coscienza di classe, l'*Unbewußte* matura invece la propria consistenza concettuale prima nei domini della scienza psichiatrica, che designa i processi psichici come estranei alla coscienza (cosciente di sé) e all'introspezione, e poi nella prassi psicanalitica, che tratta i disturbi mentali, le psicopatologie, i sintomi nevrotici, le isterie individuali, le pulsioni incontrollabili come attinenti all'inconscio. Questa irrazionalità dell'inconscio, questo inconscio dell'irrazionalità per Sigmund Freud si circoscrive a contesti precoci nello sviluppo *individuale* e per Carl Gustav Jung coinvolge predisposizioni ancestrali *collettive*.

Nella società tedesca, insieme a una componente *razionale* e *conscia* testimoniata ad esempio dai progressi nelle scienze naturali (governate dal metodo empirico-sperimentale), sorge una componente *irrazionale* e *inconscia* presente nel campo delle scelte politiche. Entrambe sono espressione della cultura e della mentalità borghesi. Entrambe attingono a un deposito simbolico in cui *Rationalität* e *Unbewußte* descrivono due tra i principali ambiti euristici della teoria francofortese: una critica razionale di una società diventata irrazionale (cfr. Wiggershaus, 1986: 14), ove «die Deformation ist keine Krankheit an den Menschen, sondern die der Gesellschaft (la deformazione non è una malattia che colpisce gli esseri umani, ma è la malattia della società)» (Adorno, 1951: 279).

2. L'origine ebraico-tedesca della Scuola di Francoforte

Gli anni Venti del Novecento, la Germania e la città di Francoforte divengono la cornice di quel tempo e di quello spazio in cui un gruppo di intellettuali ebrei, tedeschi e d'estrazione borghese dà vita a una Scuola di pensiero nel campo filosofico, sociologico, economico, politico e delle scienze sociali. La società e gli esseri umani che la compongono costituiscono gli oggetti di una ricerca interdisciplinare la cui matrice risiede in un neomarxismo critico venato d'una carica utopica, refrattaria sia al revisionismo riformista sia all'ortodossia sovietica. L'apparato istituzionale che contiene e sostiene quella che verrà informalmente chiamata *Frankfurter Schule* – consentendole l'elaborazione di una teoria critica della società moderna, capitalista e borghese – sarà l'*Institut für Sozialforschung* aggregato all'Università Johann Wolfgang Goethe di Francoforte sul Meno, nello Hessen. Quanto sembra mancare alla cultura filosofica tedesca è appunto una teoria della società: una teoria dell'epoca presente, una teoria razionale, una teoria per una società che sta diventando irrazionale. Dunque, *Kritische Theorie* intesa come *Gesellschaftstheorie* – una teoria (generale) della società.

Tutto muove da Felix Weil (1898-1975): un giovane ebreo-tedesco, figlio di un ric-

co commerciante in granaglie, politicamente orientato in senso marxiano e marxista, filantropo e mecenate, che finanzia un incontro di studio nel 1923 presso Ilmenau in Turingia, cui partecipano – oltre al più anziano Karl Korsch – un gruppo di altrettanto giovani studiosi tra cui György Lukács, Friedrich Pollock, Karl August Wittfogel. L'orizzonte culturale di sinistra che li caratterizza converge sulla concezione materialistica della storia, intrecciata con la dialettica hegeliano-marxiana coinvolta in una filosofia della prassi. Weil, supportato dal convinto sostegno economico assicuratogli dal padre, mette a punto il progetto di «istituzionalizzazione». Insieme a Kurt Albert Gerlach (1886-1922), chiamato nel 1922 a insegnare nell'Università di Francoforte, Weil avvia contemporaneamente i contatti con il Ministero per la Scienza, l'Arte e la Cultura, di Berlino, e con l'Università francofortese al fine di fondare un Istituto affiliato a quest'ultima e tuttavia indipendente, finanziato con 120.000 marchi annui, allocato in una sede appositamente costruita, diretta da un professore dell'Università la cui Cattedra è anch'essa sostenuta economicamente dai Weil. Con Gerlach gravemente malato, Felix Weil si rivolge a Carl Grünberg (1861-1940) – ebreo, austriaco, marxista, Ordinario di Storia economica a Vienna – proponendogli, nel 1923, il trasferimento a Francoforte, la Direzione dell'Istituto e la titolarità sulla Cattedra di Scienze economiche. Il 22 giugno 1924 è inaugurato, nell'Aula Magna dell'Università, l'Istituto per la Ricerca Sociale. L'austromarxista Grünberg – nel discorso ufficiale alla presenza delle autorità accademiche e cittadine – ne delinea l'impronta interdisciplinare della ricerca, «in un'epoca di transizione» che – dice – necessita di «un nuovo ordine» e «una visione del mondo» indirizzata verso il superamento del capitalismo nell'affermarsi della «concezione materialistica della storia» aperta a un socialismo dialettico e antidiomatico, privo di pregiudiziali antiborghesi, orientato in senso marxiano sul piano filosofico-teoretico, ma in senso socialdemocratico sul piano storico-politico. Il congegno scientifico dell'Istituto e la sua linea culturale – afferma Grünberg – non concepiscono «le università come istituti scolastici, scuole di formazione per mandarini, grandi aziende per la formazione di massa di funzionari sociali» (cfr. Wiggershaus, 1986: 35).

L'assetto iniziale dell'Istituto, oltre a Grünberg e lo stesso Weil, comprende alcuni giovani assistenti. Anzitutto Friedrich Pollock (1894-1970). Figlio di un imprenditore ebreo di Friburgo, Pollock appartiene alla borghesia agiata, ha i mezzi per poter studiare all'estero e, in Germania, nelle Università di Monaco, Friburgo e Francoforte ove matura competenze in economia e sociologia. Nel 1923 pubblica *Zur Geldtheorie von Karl Marx* (La teoria monetaria di Karl Marx). Altro apprezzabile profilo è quello di Henryk Grossman (1881-1950). Nato in una famiglia ebraica della borghesia facoltosa polacco-galiziana, studia a Cracovia dove consegne il Dottorato, mentre si impegna politicamente sul fronte socialdemocratico; economista, esperto di statistica, conosce Grünberg a Vienna e ne diviene Assistente a Francoforte, dove dal 1925 lavora per l'Istituto e insegna all'Università. Nel 1929 pubblica il suo principale saggio sulla teoria della crisi: *Das Akkumulations- und Zusammenbruchsgesetz des kapitalistischen Systems* (La legge dell'accumulazione e del collasso del sistema capitalistico).

Ulteriori figure, ma di secondo piano, gravitano attorno all'Istituto negli anni della sua fase iniziale: tra di loro, quali borsisti, collaboratori o dottorandi, si segnalano Julian Gumperz, Hilda Weiss, Paul Massing, Kurt Mandelbaum, Heinz Langerhaus, Franz Borkenau, Rose Schlesinger Wittfogel (una delle bibliotecarie dell'Istituto) e Richard Sorge

(che diventerà una spia dell'Unione Sovietica).

L'orientamento politico nella Scuola è apertamente di sinistra, anche con adesioni alla KPD: la Kommunistische Partei Deutschlands. Come nel caso di Karl August Wittfogel (1896-1988): luterano e marxista, sociologo e sinologo, autore di scritti di estetica e drammaturgo, consegue il Dottorato a Francoforte e pubblica nel 1924 la *Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft* (Storia della società borghese). Un posto a sé lo occupa Leo Löwenthal (1900-1933): di origine ebraica, sebbene non religioso ma sionista, sarà l'ultimo dei Francofortesi a fuggire dalla Germania nel '33. Docente al *Freies Jüdisches Lehrhaus* di Francoforte, dove insegnano Franz Rosenzweig, Martin Buber, Siegfried Kracauer, Gerschom Scholem, Bertha Pappenheim, il venticinquenne Löwenthal entra nell'Istituto, ma non ottiene da Hans Cornelius l'Abilitazione alla docenza nell'Università. I suoi studi vanno dalla sociologia della letteratura alla critica della cultura di massa, fino alle ricerche su *Das bürgerliche Bewusstsein in der Literatur* (La coscienza borghese nella letteratura).

Insomma: rappresentanti di un clima, emblemi di un'epoca, estrinsecazione di un'*Anschaung* del dissenso, gli studiosi di Francoforte maturano la coesione e la solidarietà che sono anche il risultato della comune origine, originarietà e originalità ebraico-tedesca (cfr. Dubiel, 2001; Stuart, 2016).

2.1. La Direzione dell'Istitut für Sozialforschung: Max Horkheimer

Nel 1928 l'Istituto – annota Wiggershaus (*ibid.*: 39) – «possedeva una biblioteca specializzata [che] comprendeva 37.00 volumi e raccoglieva 340 periodici e 37 giornali nazionali ed esteri. C'era una sala di lettura che, sempre nel 1928, era frequentata da più di 5000 persone. C'era un archivio che (...) disponeva di una collezione (...) di documenti sulla storia della rivoluzione tedesca del 1918 e sui principali avvenimenti riguardanti il movimento operaio degli anni successivi». Nella sede dell'Istituto si contano 18 stanze per laureandi, dottoranti e studiosi che possono anche fruire di borse di studio. L'Istituto è ormai un centro di ricerca internazionale nei campi della filosofia sociale, con interessi sociologici, di economia politica, di giurisprudenza, di storia contemporanea, etica, estetica, filosofia teoretica e pedagogia sociale; possiede un'impronta teorico-critica venata di marxismo (che non sarà priva di convergenze con la psicanalisi) e fortemente schierata in senso antifascista e antinazional-socialista. A questi caratteri di superficie se ne aggiunge uno più profondo: i rappresentanti della Scuola provengono – come detto, con qualche eccezione – dalla borghesia di lingua tedesca e di religione ebraica.

Va ricordato che Grünberg discendeva da una famiglia ebreo-tedesca della Besarabia, si era laureato a Vienna, a Vienna aveva insegnato Storia dell'economia e sempre a Vienna aveva avuto come studenti M. Adler, O. Bauer, R. Hilferding, K. Renner e F. Adler – quindi gran parte dell'austromarxismo. Divenuto Direttore dell'*Institut für Sozialforschung* francofortese da poco più di tre anni, nel gennaio del 1928 un ictus lo costringe alle dimissioni. La successione sia all'Università sia all'Istituto non avviene senza contrasti. Weil, tuttavia, consapevole che Pollock, Grossmann e Wittfogel sono troppo schierati e perciò compromessi per le loro scelte politiche rivolte alla KPD, opta per un giovane studioso poco noto e sostanzialmente esterno all'Istituto. Si tratta di Max Horkheimer, che nel luglio 1930 è chiamato non sulla Cattedra di Grünberg (che andrà

a A. Löwe), bensì su di una Cattedra istituita per l'occasione nella Facoltà di Filosofia. Con l'ottobre del 1930, Weil e Pollock nominano Horkheimer – ormai titolare di Filosofia sociale – Direttore dell'Istituto. Va detto che Pollock era legato a Horkheimer da una profonda e autentica amicizia, che non consentiva alcun sentimento di invidia verso il compagno di studi.

Nato a Stoccarda nel 1895, Max Horkheimer cresce a Zuffenhausen nel Württemberg in una famiglia di imprenditori ebrei nella cui azienda gli viene riservato un ruolo dirigenziale che non vorrà mai ricoprire. Si laurea all'Università di Monaco nel 1919; l'anno seguente è a Friburgo dove ascolta le lezioni di Edmund Husserl e partecipa a una seminario tenuto da Martin Heidegger; nel 1922 riceve a Francoforte il Dottorato da Hans Cornelius, del quale diventa Assistente; l'amicizia con Pollock e l'amore per Rose Riekher – la segretaria del padre, di origini non ebraiche – segneranno profondamente l'intero corso della sua vita.

Ciò che nel giovane Horkheimer prevale è lo sdegno per la degradante condizione dei lavoratori, per la miseria in cui vivono i ceti più disagiati, per l'abbruttimento dei poveri oppressi da un ordine sociale borghese che legalizza giuridicamente e legittima moralmente ogni sfruttamento, corrispondendo con le mistificazioni dell'egoismo, della vanità o del sadismo alla propria disumanità. L'interpretazione di questo stato di fatto, Horkheimer non la trova nella sociologia di Weber, nella fenomenologia di Husserl o nella metafisica di Heidegger, e tantomeno a Francoforte nella psicologia della *Gestalt* di Köhler e Wertheimer, nelle pagine di *Ideologie und Utopie* di Karl Mannheim o nella filosofia trascendentale del suo maestro Cornelius. La riconosce bensì – *per tabulas* – in Marx e nella costruzione critico-dialectica del suo pensiero. La tensione al superamento delle ingiustizie sociali rimane preminente nel lavoro filosofico di Horkheimer, la cui indagine non sarà neutrale né avalutativa, ma s'impegnerà nella rivendicazione di una società non più capitalista. Una tensione utopica, per la quale il processo di liberazione dell'essere umano può avvenire soltanto attraverso la ragione. Essa non va ridotta a strumento di dominio sugli uomini o sulla natura, bensì posta a disposizione dell'emancipazione individuale e sociale, politica e culturale, nel quadro complessivo di una *critica* dialettica dell'economia.

Scrive in *Dämmerung*: «Il corso dell'economia capitalistica è difficile da prevedere al livello delle quotazioni azionarie. Il suo effetto sull'animo umano si può invece calcolare con precisione» (Horkheimer, 1934: 16). Queste considerazioni marxiane confliggo-no con l'aristocrazia intellettuale di Nietzsche, il quale – prosegue Horkheimer – «è ben soddisfatto che ci sia la massa, e non si presenta mai come avversario del sistema fondato sullo sfruttamento e la miseria» (*ibid.*: 29). Peraltro, l'angustia della *Bildung* insieme al «difetto di educazione» (*ibid.*: 17) si riscontrano in particolare proprio nelle classi inferiori: «sono svantaggiate anche in questo» (*ibid.*: l.c.). Ciò, mentre nelle classi agiate la *allgemeine Bildung* – la formazione generale – viene perseguita sia quale motivo di distinzione sia quale opportunità per una carriera (anche accademica) socialmente prestigiosa (cfr. *ibid.*: 53-54).

La rapsodia dei pensieri horkheimeriani espressi in *Dämmerung* non contiene ancora l'elaborazione della *teoria critica* (che avverrà a partire dal 1937), ma separa per il tramite di Marx (e con l'ausilio di Schopenhauer) la dimensione *disumana* della società borghese dalla consistenza *umana* propria di un'etica rivoluzionaria.

2.2. In den Umgebungen: *nei dintorni*

La Direzione di Horkheimer si presenta per alcuni tratti caratteristici: Horkheimer è del tutto disinteressato all'attività amministrativa dell'Istituto; sa però procurarsi investimenti e contributi finanziari; Pollock rimane nella gestione burocratica dell'Istituto il suo principale punto di riferimento. Horkheimer è scrupolosamente attento nella scelta dei collaboratori dell'Istituto; questi devono rispondere a criteri non scritti di fedeltà, sia alle linee di ricerca sia nei rapporti interpersonali. E ciò varrà per figure come Fromm, Marcuse e Kracauer, o quali Adorno e Benjamin: quindi, per i loro differenti gradi di adesione all'Istituto – rispetto ai quali Horkheimer presidierà con stringenti modalità selettive.

Nel contesto del dissidio fra *Rationalität* e *Irrationalität*, e con l'esigenza horkheimeriana di chiarire come esse siano intrecciate nella dimensione umana (pensata fra essenza dell'uomo e sconfitta della povertà, in una società classista), viene prendendo corpo nell'ambiente francofortese la relazione tra il *marxismo* e la *psicanalisi*. La lezione di Marx contiene una tensione rivoluzionaria che si apre alla trasformazione per una futura società senza classi, mentre quella di Freud si muove alla volta di un'analisi del profondo (vale a dire, dell'animo o della psiche: in altri termini, dei processi mentali inconsci). Sono due strade che procedono verso mete differenti: il marxismo guarda al futuro, là dove condurrà la rivoluzione; la psicanalisi esplora il passato, là dove giacciono le ipoteche psichiche e inconsce da cui essere liberati. Tuttavia, sebbene Horkheimer si mantenga sempre su posizioni razionalistiche (proprie della critica francofortese alla società borghese), la teoria freudiana dell'inconscio nel soggetto umano risulta feconda di prospettive per la ricerca sociale (e per quella clinica) in quanto capace di dimensionare la componente materialistica dell'interiorità, dialettizzandone l'essenza razionale con quella irrazionale. Horkheimer, attraverso l'apporto della psicanalisi al neomarxismo critico dell'Istituto, ritiene anche di dare sviluppo a una ricerca empirica sulla mentalità dei lavoratori negli anni della Repubblica di Weimar, radicando così il tema dell'inconscio e dell'irrazionalità nella situazione storica. Ciò conclamerà un altro rapporto decisivo: quello tra ragione e natura. Ma pure una differenza radicale: quella fra l'*Erlebnis*, intesa come esperienza vissuta, e l'*Erfahrung*, quale integrazione dell'esperienza del passato con la proiezione nel futuro.

Chi più di ogni altro intellettuale porta all'interno dell'Istituto la forza dirompente della psicanalisi è Erich Fromm (1900-1980). Filosofo, psicologo sociale, psicanalista, Fromm proviene dall'ambiente rabbinico-ortodosso di una famiglia ebrea di Francoforte, città in cui nasce, studia, si laurea e consegne il Dottorato nel 1922. Intorno alla metà degli anni Venti entra in contatto con la psicanalisi, favorendo la nascita dell'Istituto Psicanalitico di Francoforte, generosamente ospitato da Horkheimer nella sede dell'Istituto per la Ricerca Sociale. Politicamente su posizioni socialiste, culturalmente sensibile a un'escatologia messianica, Fromm mantiene il forte contatto con la tradizione ebraica e la sua religiosità, ma pure con l'antropologismo del giovane Marx. Amico di Löwenthal (che lo aveva presentato a Horkheimer), marito di Frieda Reichmann (che era stata la sua psicanalista), collega di psicanalisti come Siegfried Bernfeld, Anna Freud e Georg Groddeck, Fromm scrive nel 1931 un saggio intitolato *Psychoanalyse und Politik*, dove salda con originalità il freudismo al marxismo. Umanesimo marxiano, dottrina talmudi-

ca, eterodossia psicanalitica agiscono come componenti originarie nell'analisi frommiana della società tedesca, colta anche per la sua struttura libidica sulle cui pulsioni la destra autoritaria svolge un ruolo inibitorio e repressivo.

Di segno affatto diverso è il profilo di Herbert Marcuse. Anche lui ebreo, figlio di un produttore tessile, nasce a Berlino dove compie i suoi studi, ma si laurea a Friburgo nel 1921. Qui incontra Heidegger e con lui vorrebbe svolgere un Dottorato sull'ontologia hegeliana, in cui si riflettano elementi della fenomenologia di Husserl, motivi heideggeriani tratti da *Sein und Zeit* edito nel 1927, ma anche influssi marxiani provenienti da Lukács. Pur essendo nel circolo ristretto degli allievi di Heidegger, questi gli rifiuta la Tesi. Marcuse critica allora l'*Individualismus* di Heidegger, si avvicina al pensiero di Dilthey e nella lettura dei *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* di Marx – risalenti al 1844 e pubblicati per la prima volta nel 1932 – trova il concetto di *entfremdete Arbeit* (lavoro alienato), su cui pone la punta del compasso di tutta la sua futura produzione intellettuale. Essa muove anche da una rilettura di Hegel da cui evince quel principio della libertà così proclive a contrassegnare il carattere rivoluzionario della *Dialektik*, che Marx aveva saputo liberare dall'irrazionalità del sistema filosofico totalizzante dell'hegelismo mettendola a disposizione della storia, e che Marcuse inserisce nel processo di trasformazione esistenziale dell'essere umano realizzato nella sua essenza ontologica, prima ancora che nella componente sociale. Per Marcuse, l'essenza dell'uomo è presente nella libertà del suo essere un essere pensante. Un essere heideggerianamente autentico, il cui *Dasein* – il cui essere dell'ente (cfr. Gennari, 2023) – è investito della preoccupazione (*Sorge*) di autenticarsi nella storicità (*Geschichtlichkeit*) e nella decisività (*Entschlossenheit*) della *Praxis*. La filosofia di Heidegger non trae le conclusioni che Marcuse trova appunto in Marx: le condizioni storiche limitano l'agire umano; la società è divisa in classi e soltanto una classe sociale può farsi soggetto storico; il proletariato attraverso la rivoluzione estende l'essere autentico dal soggetto alla classe e da qui alla dimensione dell'universalità. Con ciò Marcuse si stacca radicalmente da Heidegger, ritorna a Marx e, passando attraverso la fenomenologia husseriana, l'epistemologia diltheyana delle *Geisteswissenschaften* (liberate dalla metodologia empirico-sperimentale delle *Naturwissenschaften*) e l'idea di matrice hegeliana di un *Geist* quale essere storico, entra nella determinazione francofortese d'approntare una teoria critica alla cui gestazione offre – insieme ad altri – il proprio contributo a partire dal 1932.

La lista prosegue. Sociologo, giornalista, storico e filosofo sociale, Siegfried Kracauer (1889-1966) nasce a Francoforte in una famiglia della media-borghesia ebraica. Studia a Darmstadt, Monaco e Berlino, dove entra in contatto con Georg Simmel da cui riceve l'impronta interdisciplinare e multifattoriale della sua epistemologia sociale. Dopo il Dottorato in Architettura, Kracauer ritorna a Francoforte; qui scrive per la «Frankfurter Zeitung» e diviene amico del sociologo ebreo-tedesco Karl Mannheim; frequenta Horkheimer, Fromm e Löwenthal che lo avvicinano all'*Institut für Sozialforschung* nonché al *Freies Jüdisches Lehrhaus*; nell'*Institut* incontra la bibliotecaria Lili Ehrenreich che sposa nel 1930 e nello stesso ambiente trova il diciottenne Adorno, con cui legge Kant. Come redattore della «Frankfurter Zeitung» ritorna nel 1930 a Berlino, dove vive per tre anni, scrive il romanzo *Georg*, pubblica articoli e saggi sulla sociologia degli impiegati, il cinema, la vita quotidiana berlinese. Nel 1930 mette a stampa *Die Angestellten* (Gli impiegati): un'analisi sociologica e insieme giornalistica sui colletti bianchi delle grandi

aziende e la loro mentalità, riflesso degli stili di vita standardizzati della piccola-borghesia la cui evasione dalla condizione lavorativa vissuta come frustrante aderisce ai valori alto-borghesi narcotizzando così la coscienza della propria realtà sostanzialmente proletarizzata, intrisa appunto di *Angestelltenkultur* – la «cultura dei dipendenti».

Da Horkheimer a Weil e Pollock, da Löwenthal a Grossman e Wittfogel, da Kracauer a Fromm e Marcuse, la Scuola di Francoforte costruisce le fondamenta di un pensiero plurale che, nel possedere una propria unità – raccolta già con gli anni Venti nella critica razionale della società borghese –, si rende attento a ulteriori componenti intellettuali. Si erano segnalate da subito le influenze dell'austromarxismo di Grünberg, importato direttamente da Vienna nell'Ateneo di Francoforte. Notevole era l'impronta lasciata dall'ungherese György Lukács, con il suo neomarxismo sviluppato in *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik* (Storia e coscienza di classe. Studi sulla dialettica marxista), dove la critica della società capitalista evocava la rivoluzione dell'ottobre 1917 e il leninismo riletti attraverso le categorie della totalità, della reificazione, dell'estraneazione, della rivoluzione proletaria. Più giovani di Lukács (1885-1971), anche loro ebrei, Karl Mannheim (1893-1947) e Franz Neumann (1900-1954) attraversano solo tangenzialmente Francoforte e l'ambiente dell'*Institut für Sozialforschung*. Mannheim nasce a Budapest, studia a Berlino, fonda la *Freie Schule für Geisteswissenschaften* nella capitale magiara, riceve il Dottorato nel '18 e si abilita con Alfred Weber – il fratello di Max Weber – nel 1925; insegnava a Heidelberg fino al 1930, quando viene chiamato a Francoforte – dove ha come Assistente Norbert Elias – su una Cattedra di Sociologia. L'anno prima pubblica *Ideologie und Utopie* presentandosi attraverso quest'opera all'Istituto – dove gli è riservato uno spazio per studiare – con una teoria della conoscenza che considera il marxismo come un'ideologia tra le altre, contraddicendo la distinzione tra falsa e vera coscienza propria dei Francofortesi. Neumann nasce invece nella oggi polacca Katowice ma cresce in una famiglia della classe operaia a Berlino; qui studia legge e s'impegna politicamente con l'SPD; consegne il Dottorato in giurisprudenza nel 1923 a Francoforte, dove aveva conosciuto anni prima Löwenthal. I contatti con l'Istituto permangono fino al 1933, per riprendere nell'esilio americano quando Neumann, tra il 1941 e il 1944, scriverà il libro che – pubblicato nel 1942 e nel 1944 con la sua forma definitiva – lo renderà celebre: *Behemoth. Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933-1944*.

A Francoforte insegna dal 1929 al 1933 il teologo Paul Tillich (1886-1965): una delle voci più autorevoli (insieme a K. Barth, R. Bultmann, K. Rahner e D. Bonhoeffer) della teologia protestante tedesca. Dal 1920 nell'Università di Francoforte è professore di diritto del lavoro e sociologia giuridica l'Ebreo Hugo Sinzheimer (1875-1945), considerato il fondatore del Diritto del lavoro in Germania. Proveniente dall'Ateneo di Kiel, dove aveva insegnato Teoria economica, arriva alla Goethe-Universität Adolph Löwe (1893-1995), l'antico compagno di scuola di Horkheimer, come lui ebreo. Se Löwe aveva studiato con Franz Oppenheimer a Berlino, la madre di Alfred Sohn-Rethel (1899-1990) era una Oppenheimer, quindi anche lei ebraica, colta e d'estrazione aristocratico-borghese. Sohn-Rethel conosce a Capri, nel 1924, Adorno e Kracauer che lo avvicinano alla Scuola francofortese nel cui ambiente sviluppa un'epistemologia materialista dell'economia politica, distante però dall'impostazione di Horkheimer. Gli è invece prossimo il citato Julian Gumperz (1898-1972), rappresentante di una famiglia dell'alta-borghesia industriale

tedesca, studioso di sociologia, arte e scienza della politica; aveva partecipato alla *Marxistische Arbeitswoche* del maggio '23 e diventa collaboratore di Pollock dal 1929. Si è fatto cenno anche a Paul Massing (1902-1979), scienziato sociale che studia a Francoforte dal 1923, poi a Colonia e Parigi, quindi si addottora a Francoforte con il teorico monetario W. Gerloff nel 1928 ed è membro della KPD. Horkheimer e Adorno firmeranno nel 1959 la *Prefazione* al volume di Massing (che non aveva origini ebraiche) su *Vorgeschichte des politischen Antisemitismus* (Preistoria dell'antisemitismo politico), curato da Felix Weil. Pure Kurt Mandelbaum (1904-1995) è parte di questa rete di rapporti amicali: conseguito il Dottorato con Grünberg e divenuto Assistente di Pollock dal 1927 al 1933, Mandelbaum studia a Francoforte (e all'estero durante l'esilio) i processi dell'industrializzazione nel capitalismo di Stato. Anche Hilda Weiss (1900-1981) riceve il Dottorato da Grünberg ed è Assistente nell'Istituto dal 1930 al 1933. Ebrea, marxista, membro della KPD, sociologa, studia le utopie capitaliste, divenendo più tardi collaboratrice di Fromm.

In sintesi: l'ambiente francofortese e lo stesso Istituto sono attraversati da un intreccio complesso di relazioni intellettuali e umane che potremmo definire «a cerchi concentrici», sulle cui circonferenze si avvicinano e si allontanano, nel decennio 1923-1932, ricercatori di eccellente livello scientifico, ma il cui epicentro almeno fino al 1928 è saldamente occupato da Cornelius – il maestro di Horkheimer, che come già annotato da lui riceve l'*Abilitation* nel 1925.

Tuttavia, Hans Cornelius (1863-1947) non ha alcuna diretta relazione istituzionale con l'Istituto o la Scuola di Francoforte. Cattolico, bavarese, Dottore in chimica, abilitato in Filosofia a Monaco, dal 1910 a Francoforte, qui Ordinario di Filosofia entro un contesto accademico da cui si isola anche a causa di un carattere non facile. Pittore, scultore, amante dell'arte, non privo di interessi pedagogici, docente nei laboratori monacensi di arti applicate diretti da Emil Preterius, Cornelius si segnala per il suo anticonformismo, per l'antidogmatismo, per l'antiinterventismo nel '18, per il progressismo internazionalista, ma pure a causa della sua estraneità rispetto a circoli come il *Kräntzchen* (dove si incontrano regolarmente Tillich, Mannheim, Löwe, Horkheimer, Pollock e pochi altri). Non è un marxista e la sua filosofia contiene solidi riferimenti a Kant, a Mach, ad Avenarius, all'empiricocriticismo così come alla filosofia trascendentale (non ontologica, bensì gnoseologica, e metafisicamente curvata prima di aprirsi alla critica della conoscenza su base esperienziale). Sensibile più tardi alla fenomenologia di Husserl, con il passare degli anni weimariani Cornelius matura un pessimismo politico-culturale sorretto dalla visione umanistica della storia, che diventeranno parte della *Weltanschauung* horkheimeriana e francofortese. Autore di una *Kunstpädagogik* nel 1920, di una *Einleitung in die Philosophie* e della *Transzendentale Systematik*, Cornelius segna con la sua personalità intellettuale in modo emblematico quelle del suo allievo Horkheimer e, pur indirettamente, di Theodor W. Adorno.

2.3. Adorno e Benjamin

Entrambi ebrei, Adorno e Benjamin – che si erano conosciuti attraverso Kracauer – sono accomunati, oltre che da una forte amicizia, anche per aver trovato in Cornelius un ostacolo alla loro Abilitazione accademica. Cornelius, di fronte a *Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre* (Il concetto di inconscio nella teoria trascendentale

le dell'anima), presentato da Adorno nel 1928, esprime parere negativo considerando lo scritto privo di originalità. Nello stesso anno, Benjamin pubblica *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (Origine del dramma barocco tedesco), proposto per la *Habilitation* alla Commissione nella quale spicca il nome di Cornelius, che contribuisce a stroncare la carriera accademica di Benjamin considerando tanto il suo scritto quanto il suo pensiero astrusi e poco comprensibili. Anche questo accade nell'ambiente francofortese.

Per parte loro, Adorno e Benjamin resteranno – ben più di Cornelius – nella storia del pensiero filosofico tedesco, europeo e mondiale come due tra le personalità intellettuali di maggiore rilevanza nel Novecento.

Nato a Francoforte sul Meno nel 1903, Theodor Ludwig Wiesengrund è figlio dell'imprenditore ebreo Oscar A. Wiesengrund e della cantante Maria Calvelli-Adorno, cattolica, di origini francesi, se non italiane. Prima firmate Wiesengrund, poi Wiesengrund-Adorno, quindi Theodor W. Adorno, le opere di questo Ebreo, battezzato cattolico, rimangono – insieme a quelle di Horkheimer – come la testimonianza più autentica della Scuola di Francoforte. Nato a Berlino nel 1892, Walter Benjamin è figlio di un commerciante d'arte. Ebreo, berlinese, appartiene a quell'alta-borghesia che fa da sfondo a *Berliner Kindheit um neunzehnhundert* (Infanzia berlinese nel Novecento), pubblicato postumo nel 1950 da Adorno. La vasta opera di Benjamin testimonia un pensiero libero e antidogmatico contrassegnato dall'originalità degli interessi culturali, che lo rendono una figura tanto atipica quanto eccentrica rispetto all'ambiente istituzionale della sociologia francofortese. Gli anni Venti sono per Adorno quelli del «Gymnasium Kaiser Wilhelm» di Francoforte, dell'iscrizione all'Università, degli studi di composizione musicale, della conoscenza di Horkheimer nel '23, dell'amicizia con Benjamin sempre dal '23, dell'incontro ancora nel '23 con Gretel Karplus (che diverrà sua moglie nel 1937). È anche il tempo degli studi a Vienna con Alan Berg e della conoscenza di Arnold Schönberg nel '25, della libera docenza a Francoforte, delle ricerche su Hegel, Husserl, Kierkegaard e delle prime riflessioni che confluiranno in *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* (che andrà a stampa solo nel 1956). Gli anni Venti sono invece per Benjamin – più anziano di Adorno d'un decennio – quelli di opere già mature. Nel 1921 esce *Per la critica della violenza*; con il 1922 arriva il saggio su *Le affinità elettive di Goethe*; del 1926 è *Strada a senso unico*; appartengono al 1927 *Diario moscovita* e *Diario del mio viaggio nella Loira*; lo studio intitolato *Goethe* occupa il 1928; l'anno seguente pubblica pagine su Parigi e Chaplin, sull'*Haschisch* e la pedagogia comunista, su Pestalozzi e Alfred Polgar (del quale cita il malinconico aforisma: «La natura è dove sei solo senza di te»). Dedica nel 1930 la propria attenzione a Brecht, Kracauer, E.T.A. Hoffmann e nel 1931 a Kraus, Baudelaire, Valéry; la raccolta di rapidi testi d'autori tedeschi che Benjamin intitola *Dal borghese cosmopolita all'alto-borghese* è del 1932.

Il *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* adorniano contiene gli elementi della dialettica intesa come «critica immanente» (Adorno, 1956: 13) istituita da Hegel e scortata da Husserl fino alle «riduzioni fenomenologiche». Restano distintivi i luoghi trascendentali del soggetto, quelli metafisici dell'«Essere» e l'esistenza «oggettivo-cosale (*dingshaft*)» del *Dasein* (*ibid.*: 14, *passim*). La gnoseologia – che, scrive Adorno, «non è mai stata altro se non la riflessione sul metodo» (*ibid.*: 19) – si dipana come una critica della conoscenza, che da una teoria delle manifestazioni dell'essere diviene un'ontologia esistenziale. Palese è il rischio che la ragione – sia quella della kantiana cosa in sé contrapposta all'imma-

gine della cosa, sia quella scolastico-medievale dell'*intentio recta* distinta dalla *intentio obliqua* – precipiti nell’irrazionalità. Il passo verso il «feticismo della conoscenza» (*ibid.*: 35) non sarebbe che breve, ignorando l’opposizione tra un «mondo amministrato» (*ibid.*: 42) e il «gergo dell’*Eigentlichkeit* (autenticità)» (*ibid.*: *l.c.*).

Lontologia, quale frutto estremo della fenomenologia, può mettere a repentaglio la teoria della conoscenza riducendola a un formalismo gnoseologico se non al mero psicologismo intuitivo (cfr. Jay, 1973: 100-101), del tutto refrattario a un’avvertita *gnoseologia* o a una sorvegliata *epistemologia*. Le pagine centrali della *Metakritik* si occupano appunto della dialettica dei concetti gnoseologici, conducendo la conoscenza alle categorie fondate sul terreno della storia (e della storia sociale). Senonché, la «critica della critica» gnoseologica s’imposta – nella sua tensione razionale – sull’aver coscienza della coscienza – non nella tensione psicologica –. E da qui, la sintesi di Adorno: «Solo un pensare che non ponesse più la conoscenza in identità col suo soggetto potrebbe per primo fare a meno della completezza delle forme soggettive della coscienza quali canone della conoscenza» (*ibid.*: 165). Mentre in Hegel il sistema era «la totalità concreta», in Husserl il sistema coincide con le «strutture della conoscenza pura» presenti nell’Io eidetico: nell’*Eidos ego* (cfr. *ibid.*: 189). Originale, essenziale, non empirico, quell’Io (nella sua idea, nella sua essenza e nella sua forma) «è già un’astrazione» (*ibid.*: 235) che Husserl – così fa osservare Adorno – tenta di porre in relazione con il *Dasein* del soggetto e con l’esperienza dell’intersoggettività, rimettendo ancora una volta in discussione il rapporto filosofico tra conoscenza e coscienza liberato però di ogni *psicologismo*. È appunto quest’ultimo a costituire l’ipoteca dell’irrazionalità che pericolosamente innerva le categorie di soggetto e oggetto, sensazione e intelletto, esperienza e verità, se non perfino quelle di ente ed essere.

Il *Zur Kritik der Gewalt* benjaminiano – pubblicato nel 1921 – ruota attorno al concetto tedesco di *Gewalt*, il cui valore semantico allude alla «violenza», ma pure al «potere» e all’«autorità». Impregnato di questi tre significati, il termine viene da Benjamin coniugato attraverso una *Kritik* gravida di componenti giuridiche (ed etiche). Sul piano giurisprudenziale, il diritto naturale (d’osservanza giusnaturalista) produce una «critica dei fini», mentre il diritto positivo (quale apparato giuridico di uno Stato) provoca una «critica dei mezzi» (Benjamin, 1921: 468). Sicché: «se la giustizia è il criterio dei fini, la legalità è il criterio dei mezzi» (*ibid.*: *l.c.*). La critica si apre a una filosofia del diritto naturale e a una filosofia del diritto positivo: entrambe confluiscono nella visione del diritto dal punto d’osservazione metacritico di una filosofia della storia. Lo Stato borghese si autoproclama l’unico soggetto giuridico cui spettino il diritto alla violenza e il potere di normarla e reprimerla, dimenticando l’origine della propria storia situata nell’istanza della libertà e nell’abiezione del militarismo quale «obbligo dell’impiego universale della violenza come mezzo ai fini dello Stato» (*ibid.*: 473). Se nella dimensione etica perdura intatto l’imperativo kantiano – ripreso da Benjamin – secondo cui occorre sempre agire in modo da trattare l’umanità che è in ciascuno e in chiunque altro come un fine e mai come un mezzo, nel pensiero giuspositivista (dove fattori quali il destino, il mito, il sacro, il politico interagiscono) la legge e lo Stato coincidono, mentre «la critica della violenza è la filosofia della sua storia» (*ibid.*: 487). Il diritto appare sempre una costruzione artificiale, la quale deve essere però conforme alla natura degli esseri umani, i cui diritti sono assicurati da un *logos* razionale che attraverso la politica riduce i conflitti con il compromesso e per mezzo della lingua istruisce la «sfera dell’«intendersi»» (*ibid.*: 478).

Com'è noto, Benjamin nella sua vana fuga verso gli Stati Uniti temendo di essere catturato dalla Gestapo (Geheime Staatspolizei) si darà la morte, nella notte tra il 26 e il 27 settembre 1940 nella città spagnola di Portbou, con una *Überdosis* di pastiglie di morfina. Sul rapporto a tratti conflittuale tra Benjamin e l'Istituto – e, in particolare, con Horkheimer e Adorno –, sui molteplici rifiuti a pubblicare i lavori di Benjamin nella «*Zeitschrift für Sozialforschung*», sull'influenza di Benjamin nella costruzione della Teoria Critica francofortese, sul debito cospicuo di Adorno rispetto a Benjamin, ebbe-ne su tutto ciò sarebbe ingeneroso ridursi a ripetere la sentenza di Hannah Arendt che brutalmente definirà la Scuola di Francoforte una «banda di porci», proprio per il loro atteggiamento ambiguo verso Benjamin. Né si può trascurare la cura di lavori e lettere di Benjamin fatti pubblicare da Adorno prima della propria morte, avvenuta in Svizzera nell'agosto del 1969.

3. La Teoria Critica

Il nucleo centrale della *ragione* e il suo imprescindibile rapporto con la *prassi* erano stati i due riferimenti per gli hegeliani di sinistra cento anni prima che i filosofi francofortesi li ponessero alla base della loro *Kritische Theorie*: una teoria della società che si serve di Hegel, Marx e, in parte, di Freud per sviluppare una critica radicale della società borghese, dell'ideologia capitalista, del nazionalsocialismo, dell'industria culturale.

In un saggio del 1937 intitolato *Teoria tradizionale e teoria critica*, Horkheimer sostituirà il concetto di *Materialismus* con quello di *Kritik* intesa come «critica dialettica dell'economia politica» (Horkheimer, 1937: 152-153). Un'operazione gnoseologica che avrà considerevoli risvolti tematici: (a) l'esame critico della tradizionale teoria marxista, ortodossa e/o eterodossa, ormai non più adeguata per un'efficace analisi sociologica; (b) la presa d'atto del fallimento in Europa del proletariato quale soggetto rivoluzionario, di fronte alla vittoria del fascismo e del nazionalsocialismo; (c) l'ammissione secondo cui l'unico compito possibile per gli intellettuali emarginati ed esiliati, ricercati e perseguitati sia quello del *Flaschenpost*: lasciare, metaforicamente, un «messaggio in bottiglia» per chi lo potrà un giorno raccogliere; (d) il trasformarsi della conoscenza in critica, che avviene soltanto muovendo dalla «realità concreta», ovvero dai «processi sociali reali» (*ibid.*: 141); (e) la critica sia alla metafisica sia al Positivismo e alla ricerca metodologico-quantitativa intesa (ad esempio da P. Lazarsfeld contro Adorno) come approccio esclusivo per la ricerca scientifica; (f) la teoria critica quale critica sociale rivolta contro la civiltà di massa e la cultura borghese, i retaggi idealisti e le astrazioni antropologiche; (g) la contrarietà maturata verso il liberalismo borghese, quando riduce la ragione a razionalità tecnologica posta a servizio del mercato economico capitalista; (h) il contrapporre all'uomo naturale un darwinismo sociale, esito della ragione formalizzata che propendendo selettivamente per il più adatto (e adattato) fa materiale di scarto dei ceti poveri; (i) l'eclissarsi della ragione sullo scenario europeo e occidentale, che provoca il tramonto della libertà e della solidarietà a vantaggio del soggettivismo, dell'individualismo e dell'irrationalismo; (l) il profondo sentimento antitotalitario, antifascista, antinazista e antistalinista quale dimensione imprescindibile di una filosofia contraria al dominio sull'uomo e l'umanità; (m) la denuncia del processo moderno di regressione verso ogni forma di feticismo, che nella cultura capitalistico-borghese riduce l'essere umano alla reificazione,

potenziata dall'adorazione del prodotto; (n) la critica dell'antisemitismo borghese quale fosse odio della borghesia verso se stessa, che proiettato sull'Ebreo libera un'aggressività tenuta per secoli repressa.

Nel considerare la superiorità della *Vernunft* – la ragione – sul *Verstand* – l'intelletto – i Francofortesi, riprendendo la tradizione della *Rationalität* nella filosofia classica tedesca da Kant a Hegel, orientano la teoria critica verso una società razionale dimensionata al polo opposto dell'irrazionalità. Per Horkheimer, tra soggetto e oggetto non si dà né identità né opposizione. *Vernunft* e *Verstand* servono per ordinare i concetti, senza assolutizzare i fatti, l'esperienza, i dati, la stessa logica formale, come accade e/o accadrà pur con modalità differenti nell'Empirismo, nel Neopositivismo, nel Pragmatismo, nella Scuola di Vienna, nella Filosofia analitica. La *Kritische Theorie* sarà per i principali esponenti della Scuola di Francoforte – ormai in esilio – il punto di aggregazione di storie personali e biografie culturali differenti che, senza rinunciare alla pluralità delle *Anschauungen*, manderanno a unità non già gli stili bensì le idee.

3.1 La «Zeitschrift für Sozialforschung»

La Rivista che raccoglie a partire dal 1932 gli articoli e i saggi degli autori della Scuola, ma anche di chi gravita attorno a essa senza farne parte, non chiuderà le pubblicazioni con l'avvento del nazismo al potere. Prima a Parigi, dal 1933 al 1938, poi a New York, dal 1939 al 1942 (ma con il titolo inglese «Studies in Philosophy and Social Science»), continuerà a sviluppare quella teoria critica della società borghese con cui passerà alla storia del Novecento.

Sulle pagine della «Zeitschrift für Sozialforschung» (cfr. Schmidt, 1980) pubblicano i loro studi Horkheimer – che dirige la Rivista –, Adorno, Fromm, Marcuse e Felix Weil, quindi Pollock, Grossman, Wittfogel e Leo Löwenthal, inoltre Benjamin, Gumperz, Mandelbaum, Borkenau e Hilde Weiss. Arrivano alla *Zeitschrift* francofortese anche altri: Gerhard Meyer (1903-1973), di religione protestante, economista, allievo di A. Löwe, giunge con un Dottorato dall'Università di Kiel a quella di Francoforte nel 1932; Ernest G. Schachtel (1903-1975), ebreo, psicanalista, Dottore in giurisprudenza è amico di Fromm; Otto Kirchheimer (1905-1965), ebreo, costituzionalista, un Dottorato con Carl Schmitt, collabora con l'Istituto dopo l'emigrazione. Nel contesto dell'esilio la Rivista accoglie lavori di studiosi che non appartengono né all'Istituto né alla Scuola, tra cui Raymond Aron, Alexandre Koyré, Paul Lazarsfeld, Otto Neurath, Margaret Mead, Ferdinand Tönnies, e poi Célestin Bouglé, Maurice Halbwachs, Ernst Krenek, Harold Laswell, Richard Löwenthal, Charles Beard.

Ma tutto questo si proietta nel futuro. Il presente è il 1933. L'anno in cui Hitler sale alla Cancelleria in Germania e prendono avvio le persecuzioni sistematiche degli Ebrei, degli oppositori politici, degli intellettuali. Quindi, ha inizio la fuga.

4. 4. La fuga dalla Germania hitleriana

Lo stigma indelebile dell'essere ebrei, il valore posizionale dell'essere tedeschi per lingua, cultura e tradizione, la comune matrice borghese delle famiglie di provenienza, l'appartenere a un ambiente accademico dai caratteri identificativi resi sempre esplicativi in

modo chiaro e unificati nell'assoluta opposizione al nazionalsocialismo fanno della Scuola di Francoforte il più inconsueto e originale tra gli indirizzi di pensiero nella filosofia tedesca del primo Novecento.

La violenza che contraddistingue la *Machtergreifung* – la presa del potere – innesca con il 1933 l'esperienza del terrore, sostenuta dalla fine delle garanzie costituzionali di Weimar demolite insieme allo Stato di diritto dal partito unico nazista, che da Dachau in poi – vale a dire dal 22 marzo 1933 – fa del *Konzentrationslager* lo strumento per organizzare con metodo la persecuzione. Questa si abbatte sulla classe operaia urbana (comunista, socialista, socialdemocratica), così come sui ceti borghesi (bassi, medi e persino alti) quando esposti contro il regime, attraverso la pratica indiscriminata di aggressioni, percosse, arresti, sevizie, torture e omicidi perpetrati con brutale e atroce crudeltà. Questo il biglietto da visita consegnato dal nazismo al popolo tedesco insieme a un eloquente calendario: 31 gennaio 1933, scioglimento del Parlamento; 4 febbraio, limitazione della libertà di stampa; 27 febbraio, incendio del *Reichstag*; 3 marzo, arresto del presidente della KPD; 5 marzo, il 43 per cento dei suffragi al partito nazista; 1 aprile, *Judenboykott* dei negozi, degli studi medici e legali ebrei; 26 aprile istituzione della *Gestapo*; 2 maggio, soppressione dei sindacati; 10 maggio, inizio del rogo dei libri. Con la *Bücherverbrennung* il popolo tedesco è informato definitivamente circa le intenzioni di Adolf Hitler. Non è una sorpresa per chi nel '25 e nel '26 aveva letto il *Mein Kampf*.

Per fuggire dalla Germania occorrono ora almeno tre condizioni: denaro sufficiente, una rete di amicizie che favorisca l'accoglienza in un altro Stato, il desiderio dell'esilio più forte della malinconia per l'abbandono della casa, del lavoro, delle amicizie, degli affetti, della lingua: della *Heimat*. La Svizzera e Ginevra, la Francia e Parigi, l'Inghilterra e Londra, gli Stati Uniti e New York sono nel tempo le metà principali dei componenti l'Istituto, dopo che questo il 14 luglio 1933 viene posto sotto sequestro e confiscato per aver promosso «attività antistatali». A ciò segue la sospensione degli stipendi. Il pedagogista e filosofo nazista Ernst Krieg è Rettore dell'Università di Francoforte dal 26 aprile. La *Politische Säuberung*, l'opera di pulizia, ha inizio quando i filosofi della Scuola sono già lontani. Solo Wittfogel conosce il *Lager*, ma soltanto per alcuni mesi, riuscendo a emigrare verso la fine del 1933. Nel frattempo, un terzo dei Professori dell'Università di Francoforte ha perduto la Cattedra. Il «trauma dell'insicurezza» (Wiggershaus, 1986: 144) coinvolge gli Ebrei, ma anche i Tedeschi. Tuttavia, la Scuola, pur nella difficile contingenza dell'esilio, proseguirà sovvenzionando economicamente 116 candidati al Dottorato e 14 studiosi che lo avevano conseguito, per una spesa complessiva di 200.000 dollari (cfr. Jay, 1973: 179). Nell'ormai scorporato Istituto restano intatti – anzitutto per merito di Horkheimer – lo *stile* operoso con cui si lavora, la *libertà* di ricerca propria di ciascuno, le *amicizie* nella diversità, una *politica* culturale cementata con l'opposizione radicale al nazismo e ai fascismi europei. L'ultima «stazione di transito» sarà la Columbia University di New York, dove i collaboratori dell'*Institut für Sozialforschung* giungeranno tra il 1934 e il 1938 prima che esso divenga l'*Institute of Social Research*.

La parola *Heimat* evoca il nesso tra un essere umano e il luogo dove è nato quando ha conosciuto le prime relazioni vitali, i rapporti intimi e le interazioni quotidiane che penetrano nelle identità e contribuiscono a sagomarne la visione del mondo, la mentalità, se non perfino una filosofia della vita. Questa *geistige Heimat* – tale patria spirituale – è anche la casa che ogni esiliato rimpiange per averla dovuta abbandonare. Ma proprio il luogo che si è perduto – *das Heim*, la dimora, da cui deriva *heimlich*: quanto è pur fami-

gliare, ma così personale da rimanere nascosto o quasi segreto agli altri – è divenuto ora *unheimlich*: poco rassicurante, inquietante, capace di provocare turbamento e da qui la paura, l'ansia, l'angoscia che generano dissonanza e indeterminatezza, irrazionalità e terrore. In questa *Unheimlichkeit* – in detto «perturbante spaesamento», ontologicamente privo del sentimento della quiete –, non si cela il grembo materno ormai perduto, di cui aveva scritto Freud del 1919, quanto piuttosto quella Germania il cui tragico *Unbewußte* parla il solo linguaggio nazista.

Riferimenti bibliografici

- Adorno Wiesengrund Th. (1951), *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. (trad. it. *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino, 1954, 1994).
- Adorno Wiesengrund Th. (1956), *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, Kohlhammer, Stuttgart (trad. it. *Sulla metacritica della gnoseologia. Studi su Husserl e sulle antinomie fenomenologiche*, Sugar, Milano, 1964).
- Benjamin W. (1921), *Zur Kritik der Gewalt*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», n. 3 (tr.it. *Per la critica della violenza*, in *Opere complete*, I. Scritti 1906-1922, Einaudi, Torino, 2008, pp. 467-488).
- Cambi F. (a cura di), *Pedagogie critiche in Europa*, Carocci, Roma, 2009.
- Dubiel H., *Kritische Theorie der Gesellschaft*, Juventa Weinheim-München, 2001.
- Gennari M., *Filosofia della formazione dell'uomo*, Bompiani, Milano, 2001.
- Gennari M., *Sul concetto di Dasein*, in «Studi sulla Formazione», anno XXVI, n.2., 2023, pp.245-248.
- Greis Ch., *Die Pädagogik der Frankfurten Schule*, Beck, München, 2017.
- Horkheimer M. (1934), *Dämmerung. Notizen in Deutschland*, Oprecht & Helbling, Zürich (trad. it. *Crepuscolo. Appunti presi in Germania 1926-1931*, Einaudi, Torino, 1977).
- Horkheimer M. (1937), *Traditionelle und kritische Theorie*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», Vol. 6, n. 3, (trad. it. *Teoria tradizionale e teoria critica*, in *Teoria critica. Scritti 1932-1941*, Einaudi, Torino, 2 voll., II, pp. 135-186).
- Jay M. (1973), *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*, Little Brown, Boston (trad. it. *L'immaginazione dialettica. Storia della Scuola di Francoforte e dell'Istituto per le ricerche sociali, 1923-1950*, Einaudi, Torino).
- Schmidt A. (a cura di), *Die «Zeitschrift für Socialforschung». Geschichte und gegenwärtige Bedeutung*, Kösel, München, 1970.
- Stuart J., *Grand Hotel Abyss. The lives of the Frankfurt School*, Verso, London, 2016.
- Wiggershaus R. (1986), *Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung*, Hanser, München (trad. it. *La Scuola di Francoforte. Storia. Sviluppo teorico. Significato politico*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992).