

Rispetto, diritto, conflitto

Riflessioni sulla crisi delle utopie liberali

a cura di

Marco Celentano

Contributi di

Marco Celentano

Fausto Pellegrina

Marcello Ricci

Luca Scafoglio



Copyright © MMXII
ARACNE editrice S.r.l.

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

via Raffaele Garofalo, 133/ A-B
00173 Roma
(06) 93781065

ISBN 978-88-548-5264-8

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: novembre 2012

Indice

- 7 Marco Celentano
Introduzione
- 15 Marcello Ricci
Alle radici dei conflitti irrisolti della democrazia moderna: il costituzionalismo inglese e la questione sociale
- 31 Fausto Pellegrin
Sulla grammatica del rispetto. Sentimento morale, intersoggettività ed etica pubblica
- 45 Luca Scafoglio
Radicamento e astrazione. Lo straniero e lo spazio in Georg Simmel
- 61 Luca Scafoglio
Fossili del moderno. Su Adorno e il mito
- 75 Marco Celentano
Adorno e il nostro tempo. La teoria critica oltre i suoi critici

- 93 Marco Celentano
*Tra utopie della “giustizia” e nostalgia delle “piccole patrie”.
Su alcuni percorsi della filosofia politica di fine Novecento*
- 109 Marco Celentano
Neocomunitarismo e neofascismo

Marco Celentano

Adorno e il nostro tempo La teoria critica oltre i suoi critici

1. La *Dialettica dell'illuminismo* nella lettura di Jürgen Habermas

Secondo una interpretazione oggi abbastanza diffusa, J. Habermas si sarebbe accreditato, a partire dagli anni Settanta, come l'erede più credibile e coerente della *teoria critica* elaborata, a partire dagli anni Venti-Trenta, dalla Scuola di Francoforte¹. Superando le derive aporetiche, dovute alle formulazioni di Horkheimer e Adorno, egli avrebbe individuato un «fondamento normativo»² che mancava nella versione originale della teoria.

Habermas apparenta il pensiero di Horkheimer e Adorno a quella che egli definisce corrente «irrazionalistica del postmoderno», cui

¹ Per i testi base di questa linea interpretativa si veda, di J. HABERMAS, il cap. IV di *Teoria dell'agire comunicativo* (ed. or. 1981, trad. it. Il Mulino, Bologna 1986), la lezione V in *Il discorso filosofico della modernità* (ed. or. 1985, trad. it. Laterza, Bari 1987), le pagine dedicate a Marcuse e Adorno in *Philosophisch-politische Profile* (Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1987), la nuova prefazione alla ristampa di *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1990), i due saggi su Horkheimer in *Texte und Kontexte* (Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1991), l'intervista su Adorno in J. FRÜCHTL - M. CALLONI (a cura di), *Geist gegen den Zeitgeist* (Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1991). Si veda inoltre: A. HONNETH, *Kritik der Macht* (Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985), e il volume collettaneo, a cura di Honneth ed al., *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung* (Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1989); W. VAN REIJEN - G. SCHMID NOERR, *Vierzig Jahre Flaschenpost: Dialektik der Aufklärung 1947-1987* (Fischer Taschenbuch, Frankfurt a. M. 1987). Per una ricostruzione critica del dibattito cfr. S. PETRUCCIANI, *Ragione e dominio*, Salerno Ed., Roma 1984; *Introduzione ad Habermas*, Laterza, Bari 2000; *Introduzione ad Adorno*, Laterza, Bari 2007; L. CEPPEA, *Introduzione*, in TH. ADORNO, *Minima moralia*, ed. or. 1951, trad. it. Einaudi, Torino 1994; *Postfazione*, in J. HABERMAS, *Morale, diritto, politica*, trad. it. Torino, Einaudi 1992.

² Cfr. il pg. 4 del presente saggio.

sarebbe accomunato da una critica estrema della «ragione», interpretata come «istanza di dominio». Essa consentirebbe di assimilare la riflessione sull'illuminismo, svolta dai padri della teoria critica, alle posizioni di Bataille, alle critiche che Heidegger rivolse alla metafisica e alla scienza³, al rifiuto del logocentrismo espresso da Derrida. Comune radice di queste derive «irrazionalistiche» sarebbe, in ultima analisi, il pensiero di Nietzsche. La *Dialettica dell'illuminismo*, finendo per mettere in discussione i propri stessi presupposti razionali, cadrebbe, a sua volta, nell'aporia di una critica che distrugge se stessa.

Più analiticamente, Habermas accusa Horkheimer e Adorno di:

- «livellare in maniera sorprendente l'immagine della modernità» descrivendola con «incompletezza e unilateralità (per esprimerci cautamente)»: «La *Dialettica dell'illuminismo* non rende giustizia a quel contenuto razionale della modernità culturale che è stato custodito negli ideali borghesi (e con essi anche strumentalizzato): intendo la dinamica teoretica propria che sempre torna a spingere le scienze, e perfino l'autoriflessione delle scienze [...] intendo ancora le basi universalistiche del diritto e della morale, che hanno trovato *anche* un'incarnazione (sia pure incompleta e distorta) nelle istituzioni degli Stati costituzionali, in forme di educazione democratica della volontà»⁴.
- Aver spinto «così a fondo la loro critica dell'illuminismo, da compromettere il progetto dell'illuminismo stesso»⁵ in una «svolta regressiva» che finisce per porre «le forze dell'emancipazione a servizio dell'anti-illuminismo»⁶.
- Aver tentato, assumendo l'interpretazione del nichilismo delineata da Nietzsche, una critica della stessa «critica dell'ideologia», finendo per eliminare ogni possibile fondamento razionale su cui basare la propria analisi.

Opportunamente, S. Petrucciani cita, nella sua *Introduzione al pensiero di Adorno*, un brano tratto dalla *Dialettica dell'illuminismo*, che chiarisce il punto di partenza del percorso interpretativo proposto

³ Adorno dedicò, come è noto, alla critica del pensiero di Heidegger buona parte di *Il gergo dell'autenticità* e i primi due capitoli di *Dialettica negativa*, nonché vari corsi e numerosi passi in altre opere.

⁴ J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, trad. it. cit., p. 116.

⁵ Ivi p. 117.

⁶ Ivi, p. 131.

nell'opera: «l'illuminismo è, in linea di principio, opposto al dominio»⁷. Ad esso va affiancato un passo, non meno inequivocabile, tratto dai *Minima moralia* di Adorno: «Che la cultura abbia finora fallito il suo compito, non è una buona ragione per promuovere il suo fallimento [...] identificare semplicemente cultura con menzogna è tanto più fatale in un momento in cui, di fatto, questa trapassa in quella»⁸. «Su questa linea va letto», osserva Petrucciani, «anche se talvolta gli interpreti non se ne sono accorti, il senso autentico di una espressione come «dialettica dell'illuminismo»: essa non implica alcuna «condanna» dell'illuminismo e meno che meno della ragione, ma sta a significare che il processo di rischiaramento e di demitizzazione non ha attinto il fine di emancipazione degli uomini che esso si proponeva, e che pertanto bisogna riflettere su questo fallimento e, attraverso l'autoriflessione critica, portare l'illuminismo alla sua verità, non certo rinnegarlo e rifiutarlo»⁹. Prima ancora di citare apertamente Habermas, lo studioso italiano anticipa, dunque, una precisa critica del principale rilievo da questi mosso alla *Dialettica dell'illuminismo*: l'accusa di anti-illuminismo e rifiuto della «ragione». Pur asserendo che esso «non è privo di pertinenza»¹⁰, Petrucciani torna, nella sezione finale del volume, a mostrare il carattere sproporzionato di questo addebito: «l'interpretazione habermasiana andava però troppo oltre: se era giusto sollevare il problema di quale fosse il fondamento normativo della critica, era eccessivo imputare ad Adorno la totale riduzione della ragione a strumento del dominio, dimenticando che per il maestro essa era, dialetticamente, tanto strumento di dominio quanto organo di emancipazione»¹¹.

Basta dare parola agli autori stessi, per ricordare che nella *Dialettica dell'illuminismo* non si tenta di gettare il bambino «illuminismo» con l'acqua sporca¹² del culto positivista dei fatti, ma di misurarsi col «fatto che l'illuminismo deve prendere coscienza di

⁷ M. HORKHEIMER – TH. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, ed. or. 1947, trad. it. Einaudi, Torino 1966, p. 48.

⁸ TH. ADORNO, *Minima moralia*, trad. it. cit., p. 40.

⁹ S. PETRUCCIANI, *Introduzione a Adorno*, ed. cit., p. 68.

¹⁰ Ivi, p. 77.

¹¹ Ivi, p. 156.

¹² Si fa qui riferimento all'aforisma 22 di *Minima moralia*, intitolato «Il bagno col bambino dentro», allusione ad un modo di dire tedesco analogo al nostro «gettare via il bambino con l'acqua sporca». Cfr. TH. ADORNO, *Minima moralia*, trad. it. cit., p. 40.

sé, se non vuole che gli uomini siano completamente traditi. Non si tratta di conservare il passato, ma di realizzare le sue speranze»¹³. Una posizione che, esplicitando anche i risvolti pratici della teoria, il cui obiettivo resta quello di offrire un contributo critico alla liberazione degli uomini dal dominio sociale umano, lascia poco spazio alle argomentazioni liquidatorie con cui Habermas presenta Adorno e Horkheimer come intellettuali che si rifugiano in un consolatorio ipercritico irrazionalismo. Intento dichiarato della *Dialettica dell'illuminismo* fu comprendere perché nell'epoca in cui, sia il marxismo ortodosso, sia le teorie liberali, avevano prefigurato un'emancipazione generalizzata degli esseri umani dall'ignoranza e dall'indigenza, l'umanità «sprofondi in un nuovo genere di barbarie»¹⁴. Gli autori tentavano di capire la «regressione dall'illuminismo alla mitologia», tecnologicamente supportata, che, secondo la loro analisi, si è verificata, *non solo* con l'avvento della barbarie fascista e nazista, ma, contemporaneamente e successivamente, anche con gli esiti liberticidi del cosiddetto «socialismo reale» e con lo sviluppo delle democrazie totalitarie che hanno poi dominato il secondo Novecento. Sul piano teorico, come è ribadito nella «Premessa all'ultima edizione tedesca», del 1969, la *Dialettica dell'illuminismo* non approda ad un tradizionale «relativismo», né rifiuta scetticamente ogni contenuto di verità: restando in questo fedele al punto critico hegeliano e marxiano, essa articola le sue analisi come «teoria che attribuisce alla verità un nocciolo temporale»¹⁵, un rapporto dialettico con la conflittualità interna alla realtà umana, storicamente data, e ai suoi mutamenti. E' la «razionalità strumentale», quale si è concretizzata in un determinato arco storico, non la capacità critico-analitica e critico-pratica umana, *in assoluto*, che appare ai francofortesi, fin dalle sue radici, irretita in una falsa forma di liberazione. È quella macchina autorepressiva che l'«io» è diventato, interiorizzando le diverse fasi storiche del dominio che l'hanno modellato, a non poter essere principio di una libertà sociale e individuale effettiva. È la tecnica, quale il capitalismo avanzato l'ha realizzata e imposta, *e non la tecnica in quanto tale*, ciò che Adorno e Horkheimer stigmatizzano come tradimento

¹³ M. HORKHEIMER – TH. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. cit., p. 7.

¹⁴ Ivi, p. 3.

¹⁵ Ivi, p. 7.

dell'esigenza emancipativa illuminista: «Non è la tecnica a costituire una fatalità, ma il modo in cui essa si intreccia con i rapporti sociali dai quali è circondata»¹⁶. E', infine, la mercificazione di tutti i rapporti umani, che regna di fatto nella società, a rendere false, perché non realizzabili e cieche verso questa irrealizzabilità, le pretese di chi, come Gadamer o più recentemente i neocomunitari, intende rifarsi all'etica antica, o di quanti, come Habermas, ripropongono una morale universalistica di stampo illuminista, senza una riflessione ulteriore sul loro fallimento. Adorno, senza mai credere che la rivoluzione fosse dietro «l'angolo, e anzi convinto che l'individuo sia diventato, con la massificazione, in larga misura «un'appendice [...] della produzione»¹⁷, non smise mai di riconoscere l'inevitabilità di un conflitto oggettivo tra oppressi e oppressori e studiare le forme della sua interiorizzazione soggettiva. Non occultò il ruolo centrale che svolge in questi processi la manipolazione delle menti, ma neanche il fatto che la società mondiale, nell'epoca della tecnologia e del capitalismo dispiegati, continua a riporre «la sua *ultima ratio* nella violenza fisica, di cui il dominio dispone»¹⁸. Non abdicò all'idea che compito della teoria critica fosse cercare le vie per vivere, manifestare e praticare questo conflitto riproducendo il meno possibile l'oppressione contro cui si combatte. Il suo approccio filosofico è inconciliabile, sul piano teorico e pratico, con la ricerca di un «fondamento normativo», nel senso universalistico e semitrascendentale successivamente proposto da Habermas. Egli ritiene che nessuna realtà e nessun pensiero umani siano, oggi, esenti da interna conflittualità e contraddittorietà, perché l'organizzazione non razionale della vita sociale non lo consente. Ma la contraddizione, preciserà in *Dialettica negativa*, non è «un'essenza in senso eracliteo», un esistenziale in senso heideggeriano, un a priori. Essa riflette, piuttosto, un modo di organizzazione delle relazioni umane che realizza una falsa libertà. Da questa analisi non deriva che qualunque tentativo di ragionare criticamente sia inutile, o divenga un mero paradosso, quasi urtasse un insondabile vincolo trascendentale.¹⁹ Se alcune espressioni di Horkheimer e Adorno

¹⁶ TH. ADORNO, *Tardo capitalismo o società industriale?*, in *Scritti sociologici*, ed. or. 1968, trad. it. Einaudi, Torino 1976, pp. 322-323.

¹⁷ TH. ADORNO, *Minima moralia*, trad. it. cit., p. 3.

¹⁸ TH. ADORNO, *Dialettica negativa*, ed. or. 1966, trad. it. Einaudi, Torino, 1970, p. 159.

¹⁹ Cfr. J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, trad. it. cit., p. 122.

possono lasciarlo pensare, è perché essi fanno un uso del linguaggio irriducibile a quello protocollare proposto dai positivisti logici, dalla filosofia analitica, dal neopositivismo, cui anche la «svolta linguistica» di Habermas è ampiamente ispirata. Adorno lo ricordava nell'introduzione a *Dialettica e positivismo in sociologia*: «le conoscenze dialettiche sono prese troppo alla lettera dai loro avversari; la letteralità e la precisione non sono la stessa cosa, sono anzi ben diverse. Senza qualcosa di improprio, di figurato, non c'è conoscenza che sia qualcosa di più di un semplice riordinare e ripetere»²⁰.

2. Un punto dirimente: il confronto con Nietzsche

Habermas riconosce, con ragione, un forte legame tra la *Dialettica dell'illuminismo* e la *Genealogia della morale* di Nietzsche: «In primo luogo sono sorprendenti le concordanze di contenuto. Di quella costruzione che Horkheimer e Adorno pongono a base della loro 'preistoria della soggettività' si trovano punto per punto analogie in Nietzsche»²¹. La *Dialettica dell'illuminismo* instaura, infatti, un fitto confronto con i concetti nietzschiani di «interiorizzazione», «colpa» e «cattiva coscienza» cui lo stesso Freud aveva ampiamente attinto²². Horkheimer e Adorno sono tra i primi, e tra i pochi, a fare i conti con la filosofia di Nietzsche senza cercare di disinnescarne la radicalità, senza il segreto o esplicito progetto di salvare, sia pure rinnovandoli, i valori tradizionali dalla critica nietzschiana e, nel contempo, senza nulla concedere all'etica aristocratica e ai risvolti autoritari di questa, che il pensiero nietzschiano senza infingimenti espone. Essi si confrontano con Nietzsche nel solo modo in cui il suo pensiero può essere radicalmente affrontato: tentando di trasvalutarne la filosofia teoretica e l'etica. Adorno, come attestano i resoconti di alcuni seminari interni all'Istituto, riconosce, già nei primi anni Quaranta, Nietzsche come una fonte con cui è indispensabile confrontarsi,

²⁰ TH. ADORNO, *Introduzione*, in *Dialettica e positivismo in sociologia*, ed. or. 1969, trad. it. Einaudi, Torino 1972, p. 278.

²¹ J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, trad. it. cit. p. 124.

²² Il confronto con Nietzsche si intrecciò, nella riflessione dei padri della teoria critica, con la rielaborazione di alcuni modelli freudiani. Come osserva S. Moser, infatti, «per i concetti di colpa e cattiva coscienza Freud dipende totalmente da Nietzsche» (S. Moser dall'antologia di brani scelti: S. FREUD, *Il problema della felicità*, Loffredo, Napoli, 1996, p. 108) e, in particolare, dalla seconda dissertazione della *Genealogia della morale*.

proprio per concepire in modo non disumano quel *socialismo* e quel *comunismo* in cui egli vide l'aspetto più ambivalente e pericoloso della seconda modernità, per declinare la liberazione umana dal dominio, che l'etica nietzschiana eternizzava come dimensione insuperabile, *senza ripetere il dominio stesso*: «Nietzsche ha riflettuto sul fatto che la rappresentazione del socialismo è connessa a un concetto di prassi, di cui non è ancora del tutto chiaro sino a che punto essa non sia una forma riflessa proprio di questa società»²³. Egli «ha visto il problema per cui il concetto di prassi, dal canto suo, non basta a cogliere adeguatamente la reale differenza tra un mondo barbarico ed uno non barbarico»²⁴. Per la lucidità con cui criticò il progetto del socialismo di Stato, al suo stato di gestazione, e la profondità con cui concepì una libertà post-morale, che pure riteneva fruibile solo da un'aristocrazia spirituale, nel pensiero di Nietzsche, osservava Adorno, «vi è tutta la questione del rapporto tra comunismo e anarchia nella seconda fase»²⁵. Nel linguaggio un po' cifrato, usato da Adorno in questo contesto²⁶, «seconda fase» vuol dire, la fase storica in cui, secondo la prospettiva marxiana, il socialismo dovrebbe trapassare in una società senza classi, e consentire quindi una piena fioritura della libertà umana. E' l'obiettivo finale che, a differenza delle strategie, unirebbe comunisti e anarchici. Adorno fa balenare, *in nuce*, in quel seminario, la prospettiva di una trasvalutazione dell'aristocraticismo di Nietzsche e, nel contempo, del progetto marxista, in direzione di un comunismo critico, antidogmatico, antiautoritario, non omologante. Sul piano teorico, affiorano, nella stenografica annotazione degli interventi, anche altre due indicazioni importanti: Nietzsche «si è trasformato all'interno della sua critica»²⁷ e ciò consente una critica immanente della sua filosofia. Proprio nel suo rifiuto del sistema, «nel fatto che non ha dato alcuna fisionomia alla sua filosofia, consiste il momento della sua verità»²⁸.

Nietzsche si presenterà, invece, più di quarant'anni dopo, alla riflessione di Habermas, come il cattivo maestro che, con il fascino

²³ Th. Adorno in TH. ADORNO – M. HORKHEIMER, *I seminari della Scuola di Francoforte*, ed. or. 1985, trad. it. Franco Angeli, Milano 1999, p. 148.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Al seminario parteciparono anche intellettuali marxisti estranei al gruppo francofortese come B. Brecht e G. Anders.

²⁷ *Ivi*, p. 149.

²⁸ *Ivi*, p. 148.

della sua critica corrosiva, ha irretito Horkheimer e Adorno sulla via dello scetticismo e dell'irrazionalismo. Questa prossimità all'analisi nietzschiana, che egli legge come una dipendenza teorica, ipoteca, a suo avviso, l'intero impianto analitico della *Dialettica dell'illuminismo*. Si tratta del *j'accuse* finale che Habermas rivolge ad Horkheimer e Adorno, non meno che a Nietzsche, di giungere ad un'«autodistruzione della capacità critica», derivante dall'equiparazione di ogni analisi razionale ad una costruzione arbitraria che nasconde, in realtà, il conflitto di forze cui si prende parte. L'analisi, degli elementi irrazionali, presenti fin dalle origini nel razionalismo occidentale, sviluppata nel primo *Excursus* della *Dialettica*, viene considerata non «meno arrischiata della diagnosi del nichilismo, svolta in modo analogo da Nietzsche»²⁹. Il fatto che gli autori condividano alcune analisi nietzschiane e ne criticino altre viene rilevato come «atteggiamento contraddittorio» nei confronti di questo pensatore. Esso indica, secondo l'autore, «che la *Dialettica dell'illuminismo* deve a Nietzsche più che la sola strategia di una critica dell'ideologia che si rivolge contro se stessa»³⁰. La critica habermasiana equipara qui, forzatamente, l'abbandono del pensare sistematico al rifiuto dell'impegno teorico.

Prendiamo in considerazione i due aspetti principali della critica che Habermas rivolge a Nietzsche: «Con Nietzsche la critica della modernità rinuncia per la prima volta a mantenere il contenuto emancipativo»³¹. Così formulata, questa frase è semplicemente falsa. Nietzsche rifiutò la teoria del progresso, mai la lotta per ciò che intendeva come un'emancipazione radicale dell'umanità che, anzi, prese figura utopica in Zarathustra e nell'«oltre-uomo» (*Übermensch*). I luoghi del *corpus* nietzschiano che attestano tale disposizione sono così numerosi che è improponibile un loro elenco. Si consideri solo, in *Al di là del bene e del male*, gli aforismi 205 e 208, e il gruppo 210-213, che chiude la «parte sesta», tutti dedicati ai «filosofi del futuro». Per il testo specifico che Habermas prende in considerazione, la *Genealogia della morale*, si guardi alla chiusa della seconda dissertazione imperniata, in modo sorprendente, sul rovesciamento del significato tradizionale di un concetto di radice teologica, come quello

²⁹ J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, trad. it. cit., p. 113.

³⁰ Ivi, p. 124.

³¹ Ivi, p. 97.

di «redenzione» (*Erlösung*), che, per altre vie, anche Adorno farà proprio: «*Redenzione* di questa realtà [...] dalla maledizione che ha posto su di essa l'ideale esistito fino ad oggi»³². Liberazione che restituisca «all'uomo la sua speranza» e combatta le forze auto-repressive che, in ogni ambito del vivere e del pensare umani, hanno preso forma di «aspirazioni al trascendente, all'anti-senso, all'anti-istinto, all'anti-natura, all'anti-animale»³³. Che gli uomini si elevino dalla condizione di carcerieri di se stessi e degli altri, smettano di appellarsi a fondamenti trascendenti o trascendentali, e imparino ad assumere interamente su di sé la responsabilità e la consapevolezza di essere «creatori dei propri valori»: questo, in prima approssimazione, l'ideale emancipatorio di Nietzsche. Si può non condividere tali aspirazioni o, come Horkheimer e Adorno, rigettare il modello sociale gerarchico attraverso cui Nietzsche le pensava realizzabili, ma non è sostenibile l'ipotesi che questo *telos* fosse assente nell'opera nietzschiana³⁴.

Un'altra accusa viene rivolta a questo pensatore, nelle pagine del *Discorso filosofico della modernità*: secondo Habermas, con Nietzsche ritorna «quella dimensione del mito originario» secondo la quale: «Ciò che è *più originario* deve essere considerato come ciò che è più venerando, più nobile, più incorrotto, più puro: in breve deve essere considerato come ciò che è migliore»³⁵. Porre lo scopo nell'origine è, tuttavia, proprio quanto Nietzsche rimproverava alla teologia, alla metafisica, all'idealismo, al positivismo stesso. Nel paragrafo 12 della seconda dissertazione della *Genealogia della morale*, egli osserva che «origine» e «scopo» sono «due problemi che si dissociano o dovrebbero andar dissociati»³⁶. Nei successivi paragrafi 19 e 20, vengono ricostruite e *demitizzate* le radici antropologiche del culto delle origini e dell'idolatria degli avi, che trovano, secondo Nietzsche, il loro archetipo nel «rapporto creditore-debitore»³⁷. Relativamente al tema sollevato da Habermas, il più

³² F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, ed. or. 1887, trad. it. Mondadori, Milano 1979, p. 78.

³³ Ivi, p. 77.

³⁴ L'atteggiamento elitario-aristocratico è, in realtà, ciò che accomuna Nietzsche alla tradizione, a tutti o quasi i grandi pensatori a lui precedenti o coevi, piuttosto che un suo elemento distintivo.

³⁵ J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, trad. it. cit., p. 129.

³⁶ F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, trad. it. cit., p. 59.

³⁷ Ivi, pp. 71-73.

importante punto di auto-superamento, immanente all'opera, si trova, tuttavia, nel paragrafo 17 della seconda dissertazione. Nelle pagine precedenti, Nietzsche ha descritto, in via ipotetica, le caratteristiche psicologiche di quelle orde predatorie da cui nacque, più tardi, la prima aristocrazia militare greca: «essi ignorano che cosa sia colpa, responsabilità, scrupolo, questi organizzatori nati [...] Non sono costoro quelli nei quali è allignata la 'cattiva coscienza'»³⁸. E' un ritratto che egli tese, effettivamente, a presentare in una forma «monumentale», secondo i canoni da lui stesso suggeriti nella *II Inattuale*³⁹. Eppure, nel passo successivo, Nietzsche offre un argomento critico *contro ogni idealizzazione di questi dominatori originari*, significativo per gli esiti della sua stessa ricostruzione genealogica: «tuttavia *senza di loro* essa non sarebbe cresciuta, questa mala pianta, essa non esisterebbe se sotto il peso dei colpi dei loro martelli, della loro violenza di artisti non fosse stato eliminato dal mondo, o per lo meno dalla vista e reso quasi *latente* un enorme *quantum* di libertà. Questo *istinto della libertà* reso latente dalla violenza - lo abbiamo già capito - questo istinto di libertà represso, soffocato, incarcerato nell'intimo, che finisce per non potersi scaricare e sfrenare altro che contro se stesso: questo e solo questo è, al suo inizio, la *cattiva coscienza*»⁴⁰. All'origine della cattiva coscienza sono, dunque, il potere stesso, il diritto stesso, la pena stessa. I regimi nati dalla violenza dell'appropriazione originaria, dalle prime terribili forme del potere statale, e dalla loro azione modellatrice, privando l'umanità di «un enorme *quantum* di libertà», posero le basi per le basi per successive forme di interiorizzazione del dominio che hanno infine trasformato ogni singolo uomo nel sorvegliante e nel carceriere dei propri «istinti». Ciò che rese astratto e mistificatorio, già nell'antichità, l'ideale di un'aristocrazia illuminata è, dunque, non un fattore esterno, ma un principio interno e costitutivo dell'agire aristocratico stesso, *e di ogni altra successiva o coeva forma di dominio*. Sono, in altre parole, le stesse funzioni basilari di produzione, riproduzione ed estensione del dominio, dello

³⁸ Ivi, p. 69.

³⁹ Nietzsche chiama «storia monumentale» la tendenza ad idealizzare un remoto passato per prenderlo a modello di un rinnovamento spirituale che si cerca nel presente. Cfr. F. NIETZSCHE, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, ed. or. 1874, trad. it. Adelphi, Milano 1973-1974, pp. 16-23.

⁴⁰ F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, trad. it. cit., p. 69.

sfruttamento economico e dell'assoggettamento culturale e politico, che, creando quel «mondo di servi», quel regno della colpa, quella disciplina del lavoro da cui l'aristocratico trae sostentamento, finiscono per eliminare progressivamente anche le libertà che erano privilegio dell'aristocratico. E' lo stesso estendersi del dominio, il suo divenire trama di ogni rapporto dell'uomo con se stesso e con l'alterità, che finisce per livellare, oltre che i dominati, ma i dominanti stessi.

3. Dialettica negativa e primato dell'oggetto

«Lei rinvia sempre alla X che chiama dialettica»⁴¹ ribatterà Horkheimer ad Adorno, durante un serrato dialogo del 1939. Inizia, in quegli anni, il faticoso tentativo adorniano di ripensare la «filosofia dialettica» a partire dal fallimento di quelle speranze di «trasformazione del mondo» che avevano caratterizzato, fino agli anni Venti, il pensiero di ispirazione hegel-marxista. Esso prende le mosse da una «critica immanente» di questa tradizione e culminerà, con *Dialettica negativa* (1966), nell'abbozzo di un «materialismo critico» che vorrebbe porsi al di là di «assolutismo» e «relativismo», unire teoria della mediazione soggettiva e «primato dell'oggetto», realizzare una «conoscenza che mira al particolare, non all'universale»⁴².

Attraverso un serrato confronto con la fenomenologia di Husserl, Adorno era giunto, nella *Metacritica della gnoseologia* (1956), a considerare anche il materialismo tradizionale, nelle diverse forme in cui esso si è presentato dall'atomismo greco fino alla «teoria della riproduzione propria del materialismo dialettico ufficiale, secondo cui la conoscenza sarebbe un'immagine della realtà»⁴³, come una forma di idealismo. Secondo questa prospettiva, i sistemi materialistici, non meno di quelli idealistici, poggiano sul principio identitario «tutto è uno», e quindi sulla pretesa di ridurre la totalità del reale a concetto. Il fatto che tale concetto, invece di prendere le forme dell'idea o dello spirito, come accadeva nelle metafisiche idealistiche, si presenti nel

⁴¹ M. Horkheimer in TH. ADORNO – M. HORKHEIMER, *I seminari della Scuola di Francoforte*, ed. or. 1985, trad. it. cit. 140.

⁴² TH. ADORNO, *Dialettica negativa*, trad. it. cit., p. 295.

⁴³ TH. ADORNO, *Terminologia filosofica*, vol. II, ed. or. 1974, trad. it. Einaudi, Torino 1975, p. 408.

dogmatismo materialistico sotto le spoglie del corpo o della materia non basta, infatti, nella prospettiva adorniana, a far sì che tale materialismo costituisca un effettivo superamento dell'idealismo. I corsi dedicati alla *Terminologia filosofica*, nel 1962 e nel 1963, ribadiranno queste posizioni, rispetto alle quali *Dialettica negativa* (1966) tenta invece un ulteriore passo in avanti. Nella seconda parte dell'opera, Adorno, senza mai abdicare alla tesi per cui la conoscenza risulta da una mediazione tra soggetto e oggetto, oppone al primato dell'immutabile sul mutevole e del concetto sul molteplice empirico, che ogni idealismo ha affermato, la tesi di un «primato dell'oggetto» sul soggetto. L'oggetto, egli scrive, «può essere pensato solo dal soggetto» ed «è conoscibile soltanto nel suo intreccio con la soggettività», ma può essere concepito come ontologicamente indipendentemente dal soggetto e dalla sua esistenza, mentre non è vero l'inverso; il soggetto è «derivato dall'oggettività» e «a causa della sua costituzione» è sempre «anche oggetto»⁴⁴. L'obiezione tradizionale secondo la quale ragionando «in tal modo si confonde il momento empirico della soggettività con quello trascendentale o essenziale», osserva Adorno, è «debole», perché senza la relazione «con una coscienza empirica, quella dell'io vivente, non ci sarebbe alcuna coscienza trascendentale, puramente spirituale»⁴⁵. Le forme che l'idealismo trascendentale considerò a priori sono, in realtà, sussunte dall'attività percettiva e dall'esperienza storica della specie e del singolo. Non è, infatti, possibile, secondo Adorno, espungere l'elemento corporeo dalla pensabilità del soggetto. Sia il riferimento spaziale che quello temporale, costitutivi della soggettività trascendentale, sono estratti, in ultima analisi, dalla sfera empirica. Questa prospettiva demolisce, però, accanto alle gnoseologie idealistiche, anche l'empirismo tradizionale, mostrando che, al pari delle forme a priori, «il nudo dato sensibile spogliato delle sue determinazioni», lungi dall'essere un dato immediato, è prodotto del processo di astrazione. Sia le forme, sia i dati, ipostatizzati e spogliati del loro contesto storico-genetico, forniscono solo uno schema vuoto che, più viene 'purificato' dall'elemento empirico, «tanto più povero e "astratto" diventa»⁴⁶.

⁴⁴ TH. ADORNO, *Dialettica negativa*, trad. it. cit., p.165.

⁴⁵ Ivi, p. 166.

⁴⁶ Ivi, p. 167.

La terza parte di *Dialettica negativa*, intitolata *Modelli*, metterà alla prova questo apparato critico nell'interpretazione di contenuti concreti. Il confronto con l'idealismo assoluto hegeliano, svolto nel secondo modello, ne rappresenta il momento centrale. Per Hegel, la conoscenza raggiunge un procedimento scientifico solo quando tiene conto del fatto che «il negativo è insieme anche positivo, ossia che quello che si contraddice non si risolve nello zero»⁴⁷. Ciò significa che, se il progresso conoscitivo procede per conflitti e antitesi, la negazione della pretesa di valenza universale di un contenuto particolare non è mai negazione assoluta, ma sempre «negazione determinata». Essa, in altre parole, non azzerava gli elementi di verità della tesi cui si contrappone ma, mostrandone il limite, li costringe a riproporsi in una formulazione più elevata, e realizza così un «nuovo concetto che è superiore e più ricco del precedente» perché contiene «l'unità di quel concetto e del suo opposto»⁴⁸. La dialettica hegeliana è *triadica* perché basa il suo movimento, che Hegel intende come rispecchiamento concettuale di un progresso reale, sul passaggio da una contrapposizione conflittuale (tesi/antitesi) ad una *sintesi*, che è negazione della negazione (antitesi), e concilia le due mezze verità impropriamente assolutizzate nelle posizioni precedenti. La sintesi hegeliana, però, a ben vedere, non pone sullo stesso piano tesi e antitesi: essa assegna alla *tesi* un primato, poiché, in ogni sintesi, è la tesi che viene ripristinata e, con essa, l'*identità* dell'essere, ente, o fenomeno, da cui la triade prendeva le mosse. Per Hegel, l'elemento di progresso che, di volta in volta, emerge da questo confronto si dà in maniera *affermativa* e conosce, nell'ambito della storia universale, un *culmine temporale*, che significa, insieme, realizzazione concreta della ragione e sua capacità di autocomprendersi pienamente. Esso coincide col presente storico che Hegel stesso vive, si attua nei confini dello Stato di cui Hegel rappresenta un autorevole membro, si incarna infine in quello Stato stesso.

Adorno, rifiutando l'apologia del presente e del potere, implicita in tale proiezione teorica, denuncia che la contemporaneità ha realizzato l'opposto di quella «libertà concreta» che Hegel aveva inteso come motore della storia, e cerca di mettere a frutto questa critica, sul piano teorico, puntando su una sorta di *primato della*

⁴⁷ G. W. F. HEGEL, *La scienza della logica*, trad. it. Laterza, Bari 1924-25, pp. 37-38.

⁴⁸ *Ibidem*.

negazione. Una dialettica in cui *la sintesi reale, utile ad un avanzamento critico del sapere, è già contenuta nella «negazione determinata»*, nella critica della parzialità di ogni punto di vista, in una «negazione della negazione che non trapassa in posizione»⁴⁹, in una critica della tesi e dell'antitesi che non si fa affermativa. Ogni sintesi che pretenda di colmare il fosso tra reale e concetto precipita, invece, per Adorno, nel falso, nell'irrigidimento ontologico, dissipando in ideologia il contenuto di verità della tesi e dell'antitesi. Dunque, al procedimento della «negazione determinata», proprio Hegel, che ne aveva mostrato l'importanza, non restò fedele: introducendo la pretesa che esso culmini, nel proprio presente storico, in una piena affermazione, in un «sapere assoluto» che è coincidenza tra concetto e oggetto, farsi *atto* dell'ideale contenuto nel pensiero razionale umano, egli tradiva proprio l'elemento critico della dialettica, preannunciando l'idolatria positivista del «fatto».

4. Dal confronto su «dialettica e positivismo» alla svolta linguistica di Habermas

Per Adorno, l'approccio dialettico deve sviluppare il nocciolo critico del pensiero hegeliano e marxiano: la consapevolezza che contraddizione e conflitto sono elementi presenti, non solo nel pensiero, ma in ogni realtà umana oggi esperibile, perché prodotti del modo irrazionale in cui l'intera società e la cultura stessa sono strutturate. Date queste premesse, l'oggetto di discipline come la filosofia, l'antropologia, la sociologia, la psicologia, in breve dell'intero arco delle scienze umane, si presenta, all'analisi di Adorno, come «in sé contraddittorio». Questo «in sé» non indica, come già accennato, un dato eterno e immutabile, bensì ciò che realmente un qualunque aspetto dell'esistere umano è divenuto, in forza del percorso storico che lo ha costituito. Da qui, il monito, che fu alla base dell'approccio di Adorno alla sociologia, a *non rimuovere contraddizioni e conflitti dalla rappresentazione concettuale della società, della scienza e dei soggetti umani*; non aderire, senza riserve, a quel principio di non contraddizione cui tutto il positivismo sembra piegarsi. Esso si scontrava con gli sviluppi che una parte consistente

⁴⁹ TH. ADORNO, *Dialettica negativa*, trad. it. cit., p. 367.

delle ricerche sociologiche stava conoscendo, soprattutto in area anglosassone. D'altra parte, a partire dalla pubblicazione di *Minima moralia* (1951), il prestigio di Adorno, nell'ambito della sociologia tedesca, era fortemente cresciuto. Queste circostanze lo fecero trovare al centro di un dibattito sulla questione delle metodologie più adeguate a «cogliere le molteplici dimensioni della realtà sociale», nato a fine anni Cinquanta⁵⁰. Ne derivò un confronto sul tema «Dialettica e positivismo in sociologia» che trovò un punto d'avvio nel congresso della Società tedesca di sociologia, organizzato a Tubinga, nel 1961, dal giovane Ralf Dahrendorf, e intitolato «Logica delle scienze sociali». Dahrendorf scelse, come relatori, Theodor Adorno e Karl Popper. All'inizio degli anni Sessanta, quando si svolse il suo confronto con Adorno, Popper stava rielaborando, in chiave evoluzionistica, la propria originaria proposta «falsificazionista»⁵¹. Secondo il falsificazionismo popperiano, non si può, a rigore, «verificare» una teoria, ovvero, dimostrare una volta per tutte la sua verità certa e universale, ma solo tentare di «falsificarla», dimostrarne la parziale o integrale falsità, sottoponendola a tutte le forme di controllo possibili. Le teorie scientifiche devono essere formulate in modo da offrire questa possibilità di controllo empirico e sperimentale. Le teorie migliori sono quelle che spiegano i fenomeni in modo più aderente ad essi, che scoprono connessioni insospettite e che meglio resistono ai tentativi di falsificarle. Da questo nucleo metodologico, Popper traeva, all'inizio degli anni Sessanta, anche un modello *teorico* per interpretare la *storia della scienza moderna*. Questa si presenta, ai suoi occhi, come un graduale progresso conoscitivo, basato su quel procedimento per prove ed errori che il metodo sperimentale ha introdotto e, quindi, su un processo di falsificazione delle ipotesi. Secondo questo approccio, «l'evoluzione della conoscenza scientifica è, principalmente, l'evoluzione di teorie sempre migliori», che «ci forniscono informazioni sempre migliori circa la realtà»,⁵² perché «solo le teorie migliori, quelle che sono le più idonee, sopravvivono nella lotta»⁵³. Nell'introduzione a *Dialettica e*

⁵⁰ Cfr. S. M. MÜLLER-DOOHM, *Theodor W. Adorno. Biografia di un intellettuale*, ed. or. 2003, trad. it Carocci, Roma 2003, pp. 566 e sg.

⁵¹ Popper presentò la sua teoria-metodologia «falsificazionista» in K. POPPER, *Logica della scoperta scientifica*, ed. or. 1934, trad. it. Einaudi, Torino 1970.

⁵² POPPER, K. «Epistemologia evolutiva», in «Paradigmi», a. II, n. 4, , 1984, p. 5.

⁵³ *Ibidem*.

positivismo in sociologia (1969) Adorno ricorderà a Popper: «Nel meccanismo della competizione scientifica è incluso tutto il meccanismo della concorrenza [...] per cui il successo sul mercato ha il primato sulle qualità della cosa»⁵⁴. Ricostruendo la storia della scienza come un film hollywoodiano in cui, alla fine, i buoni vincono sempre e la verità trionfa, il modello popperiano introduceva una *idealizzazione* dei conflitti che conducono all'accettazione o al rifiuto di determinate teorie e metodologie da parte della comunità scientifica. La divergenza rimandava a nodi teorici di cui, nell'introduzione agli atti del convegno, Adorno sintetizzava un nucleo essenziale: «L'oggettività della struttura, che per i positivisti è un relitto mitologico, secondo la teoria dialettica è l'a priori della ragione soggettiva conoscente»⁵⁵. I popperiani rivolgevano alla dialettica adorniana l'accusa che, più tardi, gli avrebbe indirizzato anche il discepolo Habermas: la «mancanza di fondamento» di cui soffrirebbe la teoria critica. Adorno rivendicava: «Chi vorrebbe conformarsi alla struttura del suo oggetto e lo pensa come dotato di un proprio movimento, non dispone di nessun tipo di procedimento indipendente da esso»⁵⁶. Nelle posizioni di Popper, Adorno criticava proprio gli elementi che più tardi Habermas avrebbe tentato di recuperare: «La fiducia che posizioni molto divergenti riescano a mettersi d'accordo grazie alle regole della cooperazione» introduce, egli osservava, la «finzione del consenso come garanzia di verità»⁵⁷, affidando l'accertamento di quest'ultima alle istituzioni 'competenti'.

Pur ammettendo che il modello popperiano corrisponde ad un ideale, e non ad un reale, perché anche in ambito scientifico «le convinzioni si formano e si affermano in un *medium* che non è 'puro', che non è liberato»⁵⁸ dal condizionamento sociale e dalle lotte per il potere, Habermas finirà, a partire dagli anni Settanta, per sposare la tesi che tale «finzione», o «idealizzazione», sia, sul piano teorico e pratico, necessaria e utile. I principali contributi habermasiani degli anni Sessanta prendono le mosse da problematiche prossime a quelle poste da Adorno, presentando una contemporaneità in cui la *Öffentlichkeit*, la sfera pubblica ed il pubblico dibattito, un tempo

⁵⁴ TH. ADORNO, *Introduzione*, in *Dialettica e positivismo in sociologia*, trad. it. cit., p. 270.

⁵⁵ Ivi, p. 247.

⁵⁶ Ivi, p. 292.

⁵⁷ Ivi, p. 285.

⁵⁸ J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, trad. it. cit., p. 134.

rivendicati dagli illuministi come strumenti di emancipazione sociale, sono ormai irretiti in un sistema mediatico che produce *consenso*, tramite la manipolazione dei gusti, delle scelte e degli stili di vita. Habermas vorrebbe ricercare una «teoria della società orientata alla prassi», adeguata a questa condizione storica, e si propone, a questo scopo, di individuare «le basi normative della teoria critica della società»⁵⁹. In questa ottica, egli elaborerà la distinzione tra «agire strumentale» e «agire comunicativo»⁶⁰ e proporrà, come modello normativo sia del confronto scientifico sia dell'agire politico, una *situazione discorsiva ideale*, in ultima analisi analoga a quella che Popper aveva descritto come situazione reale della scienza: «i partecipanti [...] devono presupporre che sotto le inevitabili premesse comunicative del discorso argomentativo si riveli solo la libera costrizione dell'argomento migliore»⁶¹. Il criterio normativo è rintracciato da Habermas, in ambito logico, nel «principio di induzione», nel campo delle questioni pratiche, nel *principio di universalizzazione*. Chiaramente ispirato all'imperativo categorico kantiano, quest'ultimo orienta alla ricerca di norme «che tutti possono volere», ovvero, suscettibili di un consenso razionale universale. La critica habermasiana della teoria critica approda, così, ad una posizione teorica e politica, per sua stessa ammissione, molto prossima al trascendentalismo kantiano. L'elemento incompiuto dell'illuminismo risiede, per essa, nelle basi universalistiche del diritto e della morale che hanno trovato finora incarnazione solo parziale negli Stati costituzionali e nelle democrazie parlamentari, e ad un'ulteriore evoluzione di queste istituzioni e degli organismi internazionali va affidato il compito di portarlo a compimento.

⁵⁹ Ivi, p. 133.

⁶⁰ L'agire strumentale è modellato in analogia agli imperativi ipotetici di Kant: esso realizza razionalmente determinati fini, ma non riflette criticamente sui fini stessi. Nelle relazioni intersoggettive, si traduce in un indurre comportamenti, attraverso gratificazioni e sanzioni, non in un convincere razionalmente. L'agire comunicativo riguarda, invece, interazioni in cui i partecipanti «coordinano di comune accordo i loro piani d'azione» e perciò in questo ambito, che caratterizza la sfera pubblica e la ricerca scientifica, occorre procedere, secondo Habermas, sulla base di un «riconoscimento intersoggettivo delle pretese di validità», ovvero, delle argomentazioni razionali adottate.

⁶¹ Ivi, p. 134. Quest'ultimo dovrà essere determinato, nel caso di questioni teoriche, ispirandosi ad un criterio postivistico-razionalistico di «verità»: coerenza con i fatti e pregnanza degli argomenti che li collegano in una teoria; nella sfera pratica, invece, ispirandosi al criterio di «giustizia». Il risultato di tale confronto dovrebbe essere una libera intesa.

Liquidando l'«utopia serbata» di un'umanità liberata dal dominio capitalista e statale, che accomunava i diversi interpreti della teoria critica, Habermas approda così a quell'orizzonte teorico e politico liberale che Adorno considerava completamente inadeguato ad affrontare le problematiche del presente.

Secondo l'autore di *Dialettica negativa*, il dopo Auschwitz impone agli uomini «un nuovo imperativo categorico: organizzare il loro agire e pensare in modo che Auschwitz non si ripeta»⁶², ma proprio questa promessa è disattesa e resa irrealizzabile dal regime capitalistico globalizzato e dalle istituzioni che lo rappresentano.

Non si vede cosa resti di questa consapevolezza e determinazione nella proposta habermasiana di una deontologia del discorso costruita in riferimento ad una meramente condizione ideale, né come questa possa concretamente aiutare il processo emancipativo che essa auspica di promuovere o incentivare. Habermas consegna il destino della conoscenza critica e dell'emancipazione sociale al «giudizio intersoggettivo», ossia, alla dialettica tradizione/innovazione quale si svolge all'interno delle istituzioni scientifiche, giuridiche e politiche e dei dibattiti che orientano la pubblica opinione, in una fase storica in cui i grandi mezzi di produzione e di informazione sono ormai in grado di condizionare alla radice l'azione e l'orientamento dei loro presunti organi di vigilanza e controllo.

Non si può, dunque, a mio avviso, valutare gli esiti del decennale confronto di Habermas con le tesi dei suoi ex maestri prescindendo dal domandarsi se era più lucido, *nei confronti del proprio tempo*, il discepolo, che all'epoca di Reagan e della Thatcher affidava le sorti dell'emancipazione umana ad un modello ideale di normativizzazione del dialogo pubblico, o l'antico maestro, che già negli anni Quaranta, sulla base di una esperienza diretta delle dittature continentali e della democrazia americana, denunciava l'involuzione autoritaria e la tendenza autodistruttiva come elementi immanenti al modello di sviluppo liberal-capitalistico. E vale ancora la pena domandarsi quale, tra queste diverse opzioni, aiuti noi a decifrare, con meno miopie, il *nostro tempo*.

⁶² TH. ADORNO, *Dialettica negativa*, trad. it. cit., p. 330.

posizioni di un altro intellettuale che, pur avendo influenzato fortemente l'immaginario e le aspirazioni del movimento nazionalsocialista, ne sarebbe rimasto ai margini dopo l'avvento al potere: E. Jünger, esponente di spicco della «rivoluzione conservatrice» e del «nuovo nazionalismo» di quei tempi. In alcuni scritti, come *Die dritte imperiale Figur* (1935), Niekisch sembra quasi voler gettare un ponte tra la metafisica della tecnica, tracciata da Jünger in *Der Arbeiter* (1932), e il programma politico dei nazionalsocialisti. Alle due figure imperiali classiche, che a suo avviso avevano attraversato l'intero cammino storico dell'umanità, l'*ewiger Romer* (eterno romano) e l'*ewiger Jude* (eterno ebreo)⁷, doveva sostituirsi, nell'epoca incipiente, l'*ewiger Barbar* (eterno barbaro) germanico, con le sue radici pagane e contadine, aristocratiche e guerriere, fondatore di un nuovo Reich tedesco, moderno erede dell'impero romano.

Ma le formazioni nazionalbolsceviche, come altre correnti dell'epoca orientate ad un socialismo nazionalistico e pangermanista, dopo aver contribuito a favorire l'ascesa del nazismo, furono da questo brutalmente liquidate. Sorte analoga toccò, come è noto, alla cosiddetta sinistra nazista, a Röhm e a molti uomini che componevano le sue Squadre d'Assalto, massacrati il 30 giugno 1934, durante la «Notte dei Lunghi Coltelli».

⁷ L'aggettivo tedesco "ewige" viene normalmente tradotto in italiano con "eterno". L'espressione *Der ewige Jude*, tuttavia, già nel Seicento era divenuta sinonimo della leggendaria figura dell'*ebreo errante* che, secondo tradizioni tramandate oralmente fino al VII secolo e poi messe per iscritto dai monaci cistercensi, avrebbe ingiuriato Gesù sulla via del Calvario, meritandosi la punizione di un'erranza semi-eterna che avrà fine solo con la seconda discesa divina in terra. Questa figura compare, dal Medioevo in poi, nella letteratura di tutti i principali paesi europei, con caratterizzazioni differenti, rappresentata, a seconda delle epoche, dei contesti culturali e degli autori, a volte come crudele e meschina, altre come saggia e disinteressata; come prototipo dell'eccentrico ribelle o dell'uomo che sopporta con rassegnazione il proprio destino. Nei territori di lingua tedesca, l'anonimo *Volksbuch vom ewigen Juden*, risalente al 1602, dava origine ad una tradizione letteraria sul tema. L'espressione *Der ewige Jude*, poi consacrata da Goethe che la scelse come titolo di un suo frammento poetico, andò acquisendo, dal secondo Ottocento, col diffondersi dell'antisemitismo, un'accezione unilateralmente negativa cui dette larga eco, tra gli anni venti e Quaranta del Novecento, la propaganda nazista. Così fu intitolata una mostra fotografica itinerante, inaugurata al museo nazionale di Monaco nel 1937, e portata poi in giro per Germania e Austria. Identico fu il titolo scelto per il più crudo tra i film della propaganda antisemita nazista, commissionato da Goebbels al regista di regime Fritz Hippler (1909-2002), e supervisionato secondo alcune fonti dallo stesso Hitler, che fu proiettato per la prima volta nel 1940.

La spregiudicatezza con cui il fascismo e il nazismo seppero attuare, ai loro albori, strategie mimetiche nei confronti dei movimenti rivoluzionari, delle organizzazioni operaie e del bolscevismo trionfante, dirottando le energie delle masse verso progetti politici reazionari e nazionalitari, costituì, indubbiamente, uno degli elementi del loro successo⁸. Come notava, già nel 1923, Salvatorelli, la propaganda del fascismo sansepolcrista del 1919 faceva perno su un passaggio che Mussolini aveva maturato già al tempo della scelta interventista: la «negazione del concetto stesso di classe» e la «sua sostituzione col concetto di nazione»⁹. Il movimento fascista, non ancora istituzionalizzato, prometteva, infatti, di risolvere, attraverso la via *nazionalista*, quei problemi dell'indigenza e della disoccupazione che il socialismo rivoluzionario riteneva superabili, per le classi lavoratrici, solo attraverso una strategia *internazionalista*.

Questa ideologia, secondo la quale la società equa e solidale vagheggiata dal socialismo è possibile, ma solo nella circoscritta cerchia dei cittadini di una nazione, e nell'ambito di una politica mirata a incentivarne la potenza, esercitò il ruolo di un forte attrattore ideologico, anche per molti delusi provenienti da sinistra, dopo la fine e il sostanziale fallimento delle grandi stagioni di lotta legate al biennio rosso¹⁰.

⁸ Queste attitudini mimetiche dei movimenti nazisti e fascisti della prima ora nei confronti di alcuni aspetti della propaganda e dell'organizzazione bolscevica non autorizzano, a mio avviso, in alcun modo, tesi come quelle di Ritter, secondo il quale «il nazionalsocialismo (simile in questo al fascismo) fu un movimento politico sostanzialmente uguale al bolscevismo» (G. RITTER, *Le origini storiche del nazionalsocialismo*, in R. DE FELICE, *Il fascismo*, Laterza, Roma-Bari 1998, p. 432).

⁹ L. SALVATORELLI, *Nazionalfascismo*, in R. DE FELICE, *Il fascismo*, ed. cit., p. 432.

¹⁰ Evidente era questa ambivalenza nel programma *double face* del fascismo sansepolcrista del 1919. Esso nasceva, nell'immediato dopoguerra, in una situazione storica profondamente mutata rispetto alla fase in cui Mussolini, dopo la svolta nazionalista e l'espulsione dal partito socialista, aveva coagulato intorno a sé il movimento interventista. Nel 1917, era scoppiata la rivoluzione in Russia, nell'intera Europa le classi lavoratrici, che avevano pagato in vite e sacrifici il prezzo più alto per la guerra, erano in fermento, e ancora sembrava possibile, in Italia come altrove, una sollevazione generalizzata operaia e contadina, indirizzata in senso socialista. In questo contesto, il nuovo movimento fascista faceva proprie sia le istanze guerrafondaie, militariste, imperialiste e antisocialiste, proprie del nazionalismo, sia la retorica della rivoluzione e diverse rivendicazioni avanzate dal socialismo parlamentare più radicale: dal suffragio universale alla giornata lavorativa di otto ore, da «un'imposta sul capitale, a carattere progressivo, che abbia la forma di vera e propria espropriazione parziale delle ricchezze», al «sequestro di tutti i beni delle congelazioni religiose» e all'affidamento «della gestione di industrie o servizi pubblici» alle «organizzazioni proletarie».

Compilato il 8 novembre 2012, ore 10:25
con il sistema tipografico \LaTeX 2 ϵ

Finito di stampare nel mese di novembre del 2012
dalla «ERMES. Servizi Editoriali Integrati S.r.l.»
00040 Ariccia (RM) – via Quarto Negroni, 15
per conto della «Aracne editrice S.r.l.» di Roma