

## IL BORGHESE ILLUMINATO, IL BORGHESE NERO SCHOPENHAUER COME CRITICO DELLA SOCIETÀ MODERNA NELLA RIFLESSIONE DI HORKHEIMER

DOI: 10.7413/18281567119

**di Simone Cavallini**

Università degli Studi di Firenze; Johannes-Gutenberg-Universität Mainz

### **The enlightened bourgeois, the black bourgeois Schopenhauer as a critic of modern society in Horkheimer's thought**

#### *Abstract*

This article outlines Horkheimer's reinterpretation of Schopenhauer's philosophy in his *Sozialphilosophische Studien*, it highlights its internal contradiction and on this basis it elaborates a dialectical interpretation key that can explain how Schopenhauer's philosophy can still be actual today as a criticism on modern society. The first paragraph sketches the contradiction in Horkheimer's vision of Schopenhauer's social philosophy, where it appears as a contrast between his conservatism and his progressivism. The second one clarifies the ontological foundation of the State and correlatively the meaning of Schopenhauer's conservatism as an apologia for the repressive society. The third paragraph, by virtue of the results of the second one, elaborates a dialectical interpretation key for Horkheimer's reinterpretation of Schopenhauer's thought and with this key it shows how its apologia dialectically turns into a strong critique on modern society and it puts it in relation with the critical theory of the Frankfurt School.

**Keywords:** Schopenhauer, Horkheimer, social contract, State, society, gnosiology, ontology, egoism, political philosophy, social philosophy, dialectic, criticism, critical theory.

## 1. Orizzonti di attualità

Guardando le cose dal punto di vista dell'uomo che si ritrova a vivere nell'epoca della torsione dialettica dell'illuminismo verso la mitologia ed il positivismo, cioè da quel punto di vista tratteggiato da Horkheimer e da Adorno nella *Dialektik der Aufklärung*, non possiamo che essere scettici davanti all'idea di racchiudere la totalità del reale entro un sistema onnicomprensivo ed internamente coerente. Il nostro non è certo un mondo che potrebbe lasciarsi imbrigliare in una struttura razionale, né la nostra ragione si sognerebbe mai di lanciarsi in una tale impresa, tutta occupata come è ad assolvere alle esigenze dell'autoconservazione; in parole semplici, al «pensiero ciecamente pragmatizzato»<sup>1</sup> nell'epoca dalla «crescente decadenza della cultura teoretica»<sup>2</sup> l'elaborazione di un tale sistema apparirebbe difficile ed inutile. È dunque giocoforza che, da questa prospettiva, i grandi sistemi sorti in Germania tra il XVIII ed il XIX secolo oggi appaiano come obsoleti, come reperti dello spirito. Opponendosi a questo punto di vista da loro messo criticamente in luce Horkheimer e Adorno si oppongono transitivamente a questa riduzione all'inattualità.

Aprondo la prima delle sue famose *Drei Studien zu Hegel* Adorno spiega che l'occasione della sua scrittura, il 125° anniversario della morte del filosofo, avrebbe potuto indurre a scrivere un «riconoscimento», il quale tuttavia è per il francofortese «diventato insopportabile» in quanto fondato sulla pretesa per cui «chi possiede la discutibile fortuna di vivere dopo, e per mestiere si occupa di colui del quale deve parlare, potrebbe per questo anche assegnare sovranamente al morto il suo posto, e così in un certo senso porsi al di sopra di lui»<sup>3</sup>. In estrema sintesi, la proposta che Adorno fa contro il cosiddetto «riconoscimento» è quella di una rilettura critica di Hegel che lo porti a parlare 125 anni dopo la sua opera, dunque che lo renda nuovamente attuale.

L'attualità, a sua volta, è concretamente concepita dal filosofo come «adeguatezza fra gli interrogativi filosofici e la possibilità delle loro risposte»<sup>4</sup>, cioè come capacità di rispondere in modo soddisfacente alle domande che il reale pone in una determinata epoca. Vedendo la propria

---

<sup>1</sup> M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (1947), *Dialettica dell'illuminismo*, a cura di Renato Solmi (1966), Einaudi, Torino 2010, p. 5.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 3.

<sup>3</sup> Th. W. Adorno, *Drei Studien zu Hegel* (1963), *Tre studi su Hegel*, a cura di Franco Serra e Giovanni Zanotti (1971), Il Mulino, Bologna 2014, p. 33.

<sup>4</sup> Th. W. Adorno, *Die Aktualität der Philosophie* (1931; 1932; 1933), *L'attualità della filosofia*, a cura di Mario Farina, Mimesis, Milano – Udine 2009, p. 44.

epoca come «complesso sociale di accecamento»<sup>5</sup>, cioè come quella autofalsificazione della società fondata sul nascondimento delle fratture che potrebbero metterla in discussione e sull'imposizione della propria artefatta universalità ideologicamente costruita ai singoli soggetti che la formano, per il francofortese risulta attuale rispetto ad essa ciò che ne denuncia la falsità e che la supera, quindi il pensiero critico. Non a caso nella seconda delle sue *Drei Studien* Adorno scrive: «L'idealismo totale di Hegel ha una sua attualità: non in sé, ma in opposizione ad altro»<sup>6</sup>. L'attualità di Hegel viene dunque riconosciuta in una partecipazione del suo pensiero, una volta debitamente riletto in modo critico, alla teoria critica della società.

Quanto intendiamo sostenere è che un rapporto simile a quello tra Adorno e Hegel nell'ambito della critica sociale intercorre tra Horkheimer e Schopenhauer. Chiarire ciò ci permetterà di delineare un concetto generalissimo di critica che ci condurrà a riconoscere un'attualità al pensiero di Schopenhauer riletto come pensiero critico in senso sociale, così da togliere quell'aspetto polveroso che spesso la prospettiva in cui nostro malgrado ci troviamo induce ad attribuirgli indebitamente.

Le *Sozialphilosophische Studien* di Horkheimer, e nello specifico quelle esplicitamente dedicate a Schopenhauer (su cui in questa sede ci concentreremo), supportano l'ipotesi di una rilettura horkheimeriana del filosofo di Danzig in chiave di critica sociale; «Lo stesso pensiero, la stessa teoria», argomenta eloquentemente il francofortese, «in un altro momento storico costituiscono un altro pensiero, un'altra teoria»<sup>7</sup>. Nondimeno la schietta esposizione di Horkheimer nasconde dietro la sua apparente trasparenza una verità che è difficile strappargli. Tale difficoltà deve essere ora tematizzata. Cerchiamo di chiarire in primo luogo le coordinate della nostra riflessione. L'attualità che abbiamo indicato grazie alle parole di Adorno come il vincolo che unisce la domanda posta dal reale con la possibilità di un pensiero filosofico di darle una risposta adeguata va a delineare quello che potremmo definire «orizzonte di attualità», quella costellazione problematica di elementi che nella loro totalità possono essere definiti generalmente come il reale che in forza della sua problematicità pone la domanda circa la propria soluzione, rispetto alla quale un pensiero può o meno essere in grado di rispondere (cioè può o meno essere attuale). Se affermiamo che l'orizzonte

---

<sup>5</sup> M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 49.

<sup>6</sup> Th. W. Adorno, *Tre studi su Hegel*, cit., p. 91.

<sup>7</sup> M. Horkheimer, *Sozialphilosophische Studien, Reden und Vorträge 1930 – 1972; mit einem Anhang über Universität und Studium* (1972), *Studi di filosofia della società, saggi, discorsi e contributi 1930 – 1972; con un'appendice su università e studi accademici*, a cura di Alessandro Bellan, Mimesis Edizioni, Milano – Udine 2011, p. 106.

di attualità nel quale Horkheimer si è ritrovato a dover rispondere, quello in cui dunque è emerso il suo contributo alla teoria critica come risposta, è altresì l'orizzonte in cui il pensiero di Schopenhauer è stato riletto dal filosofo per partecipare a questa stessa risposta, allora dobbiamo parimenti riconoscere che così facendo Horkheimer sottrae la filosofia schopenhaueriana da quell'orizzonte nel quale originariamente dette delle risposte. Data poi l'evidente differenza tra gli orizzonti di attualità di Schopenhauer e di Horkheimer è chiaro che nell'orizzonte del secondo il primo si ritrova a dare risposte, anzi ad essere la risposta, a domande che nella sua epoca non erano state poste ed a cui dunque non intendeva rispondere.

In questo si annida la difficoltà che dobbiamo preliminarmente considerare per poter leggere adeguatamente la riflessione horkheimeriana: nel pensiero di Horkheimer la filosofia di Schopenhauer eccede da se stessa nella misura in cui risponde a interrogativi diversi da quelli rispondendo ai quali si configurò così come la conosciamo. I riferimenti di Horkheimer alla filosofia schopenhaueriana indicano che egli è ben conscio della contraddizione di pensarla ad una come sé e come più-di-sé, ed in virtù di ciò come altro-da-sé, dunque, logicamente parlando, come non-sé.

Possiamo schizzare generalmente la questione prima di addentrarci nell'ambito specifico della critica della società considerando uno degli aspetti principali della filosofia schopenhaueriana riletta da Horkheimer e passati nel suo pensiero: il pessimismo. Nel saggio del 1971 *Schopenhauers Denken im Verhältnis zu Wissenschaft und Religion* Horkheimer spiega come la tesi pessimistica per cui «l'elemento determinante dell'anima non sia l'Io, ma la volontà di vita»<sup>8</sup>, dunque la tesi che indica l'essenza dell'uomo nel *Wille zum Leben* che lo assimila a tutti gli altri animali, assieme a quella che attribuisce valore di costituente trascendentale al *principium individuationis* e che così riduce l'individualità al Velo di Maya, cioè ad un inganno, trova la propria conferma nel moderno mondo organizzato, dal momento che tali tesi dicono la verità sui suoi individui: esseri solipsistici che nel soddisfare egoisticamente i propri bisogni ritengono di affermare un'individualità che in forza del suo meccanico attestarsi come tale è tutto meno che individuale e che così facendo sono condannati al dolore intervallato solo dalla noia ed alla spersonalizzazione. «Se si considera come l'importanza sociale del singolo stia scomparendo, il giudizio che Schopenhauer formula sull'Io

---

<sup>8</sup> M. Horkheimer, *Studi di filosofia della società*, cit., p. 213.

coincide anche con certe tendenze sociali del presente»<sup>9</sup>, argomenta Horkheimer. In virtù di ciò «l'andamento attuale della società è una giustificazione del pessimismo, che Schopenhauer intuì»<sup>10</sup>. Fino a questo punto non vi sono discordanze: la differenza tra orizzonti di attualità indica nell'epoca di Horkheimer una triste realizzazione della speculazione schopenhaueriana, ma come tale questa le è conforme nella sua identità con sé. Schopenhauer, così, non risulta diverso da se stesso nella riflessione di Horkheimer, quanto piuttosto inverato; la sua risposta è identica nel XX secolo a quella data nel XIX.

Ma, ed è questo il punto, nella riflessione horkheimeriana il pessimismo di Schopenhauer si torce in altro, e non in un altro qualsiasi, bensì nel proprio altro, nel proprio opposto, nel senso che sembra avere una sorta di tensione verso l'ottimismo, che pure fu avversato esplicitamente dal filosofo di Danzig. Se è vero che in Schopenhauer il dolore sofferto (provato su di sé o esperito negli altri) può condurre pochi individui a sentire il mondo e l'esistenza in esso come un male così da inibire il desiderio e da portare alla negazione della volontà quale fonte del dolore comportando in tal modo la progressiva liberazione da esso; se, insomma, esiste una via di uscita dalla vita che oscilla «come un pendolo, di qua e di là, tra il dolore e la noia»<sup>11</sup>, è altresì vero che la prassi relativa a questa coscienza e nella quale la via d'uscita consiste non può certo essere definita un momento di ottimismo nel pensiero del filosofo.

Al contrario, nello Schopenhauer di Horkheimer, quello il cui pensiero sulla condizione degli individui è specchio più della forma di vita della società moderna che dell'esistenza in quanto tale, la chiara coscienza dell'ineluttabilità del male del mondo ha la sua estrinsecazione pratica in una prassi che intende cambiarlo. Questa prassi ottimistica, che dal punto di vista schopenhaueriano è impossibile, viene esplicitamente collegata da Horkheimer al pensiero del filosofo di Danzig, col quale è in così secca opposizione. Nel saggio del 1971 intitolato *Pessimismus heute* Horkheimer scrive:

---

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 215.

<sup>11</sup> A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819), *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di Paolo Savj-Lopez e Giuseppe de Lorenzo (1914), Laterza, Bari 2009, p. 342.

[Schopenhauer] ha insegnato che il ritorno alla volontà universale di coloro che si sono liberati dall'egoismo rappresenta una specie di redenzione. [...] Schopenhauer conosce una forma di consolazione. Oggi possiamo dire che i motivi di conforto diventano sempre più fragili. Resta unicamente l'anelito [...] che è comune a tutti gli uomini consapevoli della miseria del passato, dell'ingiustizia del presente e della prospettiva di un futuro privo di significato spirituale. Se queste persone si incontrassero, tale desiderio potrebbe consentire una forma di solidarietà [...]. Il loro atteggiamento in ultima analisi negativo sarebbe collegato con quella che qui, a Francoforte, è chiamata la «teoria critica». Gli uomini uniti da questo anelito [...] potrebbero [...] diffondere la solidarietà, indicare [...] che cosa deve essere cambiato oppure conservato, per alleviare le sofferenze umane. Al pessimismo teorico si potrebbe associare una prassi in un certo senso ottimistica – che, memore del male universale, cercasse tuttavia di migliorare il mondo per quanto è possibile.<sup>12</sup>

Il mondo che pone la domanda della quale il pessimismo schopenhaueriano è la risposta adeguata va a definire questo pessimismo come ancor più acuto di quello dello stesso Schopenhauer, lo conferma, e in questo sta quell'essere più-di-sé di Schopenhauer in Horkheimer. Ma abbiamo detto che questo essere più-di-sé è come tale un essere altro-da-sé, un essere non-sé, che consiste nella coscienza di un male talmente profondo che non può che trasporsi praticamente nell'«aspirazione [...] a una realtà diversa da quella effettivamente esistente»<sup>13</sup>. Questa aspirazione e la prassi ottimistica che gli corrisponde sono assolutamente estranee al pensiero di Schopenhauer, nondimeno è in questo che tale pensiero si trasforma nella riflessione di Horkheimer, nella quale è tornato attuale in quanto in grado di rispondere alla domanda che il reale pone nell'epoca del francofortese, domanda che appunto lo ridefinisce in questo modo. La contraddizione dell'essere sé e dell'essere non-sé del pensiero schopenhaueriano in Horkheimer si caratterizza dunque come la torsione del pessimismo di Schopenhauer nel suo opposto, nell'ottimismo, che avviene proprio

---

<sup>12</sup> M. Horkheimer, *Studi di filosofia della società*, cit., pp. 200-201.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

quando questo pessimismo è compiuto come tale, quando ha cioè un correlato oggettivo che lo conferma; l'apice del pessimismo coincide con la prassi ottimistica.

Divenuto critico della società nel pensiero horkheimeriano, calato cioè nell'orizzonte di attualità della società moderna, «Schopenhauer non è soltanto e semplicemente pessimista»<sup>14</sup>, ma diventa «reazione pura»<sup>15</sup>. Questa considerazione ci porta dritti al nocciolo del discorso, la filosofia della società, ove la contraddizione assume i tratti che interessano alla nostra riflessione. Horkheimer apre il saggio *Schopenhauer und die Gesellschaft* del 1955 con un veloce confronto tra la concezione schopenhaueriana dello Stato e quella hobbesiana in forza della loro evidente affinità, indicata dal filosofo nella coincidenza del loro esito contrattualistico: in entrambi i casi v'è una moltitudine di individui che vogliono per sé e che dunque agiscono egoisticamente, i quali si trovano di conseguenza nella situazione in cui ognuno di loro può estendere nella stessa misura degli altri il proprio diritto su tutto, trovandosi così nel contesto del *bellum omnium contra omnes*, cioè nello stato di natura. Giacché questa situazione di costante pericolo universale si scontra proprio con quell'egoismo individuale che l'ha causata, i singoli individui stabiliscono mediante contratto di rinunciare ad una parte della loro libertà di affermare il proprio egoismo e di trasferirla ad un ente superiore, lo Stato, che assicuri ad ognuno l'affermazione della libertà cui non ha rinunciato grazie alla certezza della punizione che colpirebbe chiunque superasse i propri limiti, certezza che funge come motivazione a non farlo.

Le argomentazioni dei due filosofi sono in effetti molto simili; circa la genesi dello Stato leggiamo nel *Leviathan*:

La sola via per erigere un potere comune che possa essere in grado di difendere gli uomini dall'aggressione straniera e dalle ingiurie reciproche [...] è quella di conferire tutti i loro poteri e tutta la loro forza ad un uomo o ad un'assemblea di uomini che possa ridurre tutte le loro volontà, per mezzo della pluralità delle voci, ad una volontà

---

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 205.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 105.

sola. [...] Questa è più del consenso della concordia; è un'unità reale di tutti loro in una sola e medesima persona fatta con il patto [...].<sup>16</sup>

E nella Welt als Wille und Vorstellung:

[...] la ragione, a tutti codesti individui comune, la quale fa sì ch'essi non conoscano, come gli animali, soltanto il caso singolo, ma anche la connessione dell'insieme, in astratto, ha presto insegnato loro a conoscer la sorgente di quel male, e li ha richiamati a considerare i mezzi di farlo minore, o, quando fosse possibile, di sopprimerlo, mediante un sacrificio comune, che tuttavia vien vantaggiosamente compensato dal profitto che ne deriva. [...] Questo mezzo adunque, che l'egoismo per mezzo della ragione facilmente trovò, e gradatamente perfezionò, procedendo con metodo e abbandonando il proprio unilaterale punto di vista, è il contratto sociale o la legge.<sup>17</sup>

Circa il funzionamento dello Stato Hobbes scrive «Una PUNIZIONE è un male inflitto dall'autorità pubblica a colui che ha fatto od omesso ciò che la stessa autorità giudica essere una trasgressione della legge, al fine di poter meglio disporre con ciò la volontà degli uomini all'obbedienza»<sup>18</sup>; allo stesso modo scrive Schopenhauer: «Scopo unico della legge è il trattenere, col timore, dalla violazione degli altrui diritti [...]. Che perciò scopo della punizione o più precisamente della legge punitiva, sia il trattenere altrui col timore dal compiere un reato, è una verità [...] universalmente riconosciuta»<sup>19</sup>. Le concordanze vanno notevolmente avanti, ma non è questo il luogo per una lettura comparata.

Interessante ai fini della nostra riflessione è invece la differenza che Horkheimer riconosce tra le due filosofie. In Hobbes, spiega il francofortese, «non è che lo Stato sia, insieme, “dentro” gli individui i quali, secondo la teoria del contratto politico, al fine della sicurezza si sono uniti e

---

<sup>16</sup> T. Hobbes, *Leviathan* (1651), *Leviatano*, a cura di Gianni Micheli, BUR, Milano 2011, pp.181-182.

<sup>17</sup> A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., pp. 373-374.

<sup>18</sup> T. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 329 (maiuscole e corsivo di Hobbes).

<sup>19</sup> A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., pp. 378-379.



sottomessi a un governo; esso esiste soltanto al di fuori e al di sopra di loro»<sup>20</sup>. In tal modo il filosofo inferisce che per Schopenhauer vale il contrario, dunque afferma che secondo la sua teoresi lo Stato è «dentro» agli individui. Il riferimento, non ampliato da Horkheimer nel suo saggio (e che in questa sede al contrario esplicheremo), è a quella che potrebbe essere definita “fondazione ontologica” dello Stato. Se è vero che, come vedremo, una necessità meccanica conduce gli individui in Schopenhauer, proprio come in Hobbes, al contratto e di conseguenza allo Stato, è parimenti vero che mentre Hobbes registra questa meccanica come aspetto del meccanismo che la totalità del mondo è, Schopenhauer la fonda ontologicamente in forza dell’impostazione trascendentale ereditata da Kant. La fondazione ontologica dello Stato implica che esso, che in quanto coincidente col modello hobbesiano non può che avere natura repressiva, venga elevato con tutte le sue caratteristiche allo statuto di ineludibile necessità dell’esistenza. «D’accordo con tutti quei pensatori che non cercano di intendere gli aspetti negativi della psiche umana nel contesto della totalità sociale, ma li ipostatizzano immediatamente come tratti essenziali ed eterni, come condizione naturale, anche Schopenhauer crede alla durata infinita e alla naturalezza d’una società repressiva per essenza»<sup>21</sup>, argomenta chiaramente Horkheimer.

Questo può essere a ragione considerato come uno dei molteplici aspetti del pessimismo schopenhaueriano: come gli uomini sono essenzialmente, ontologicamente condannati al dolore, così lo Stato in cui questi uomini si organizzano è ontologicamente condannato ad avere sempre aspetto repressivo e spersonalizzante. Senz’altro Horkheimer non avrebbe problemi a riconoscere una tale situazione nella società moderna; in tal senso, questa società conferma la filosofia sociale schopenhaueriana. Ma questa conferma del pessimismo, come prima abbiamo generalmente visto, va nel pensiero di Horkheimer a coincidere con l’altro-dal-pessimismo, con la prassi ottimistica che mira al diverso. Questo significa che, in linea di principio, la coscienza dell’eternità dello Stato essenzialmente repressivo, la coscienza cioè della sua assoluta necessità, dovrebbe estrinsecarsi in una prassi che miri proprio a cambiare questa assoluta necessità, il che sarebbe una contraddizione, l’unità della coscienza dell’immutabile e della volontà di mutare. Questa contraddizione è il fulcro del saggio Schopenhauer und die Gesellschaft. Secondo Horkheimer la filosofia sociale di

---

<sup>20</sup> M. Horkheimer, *Studi di filosofia della società*, cit., p. 103.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 105.

Schopenhauer legittima la società repressiva fondandola ontologicamente, la indica come immutabile, ma proprio in questo egli la denuncia aprendo così a quella coscienza che può estrinsecarsi nella prassi che mira a mutarla. «Schopenhauer insiste sull'assurdità dello sforzo storico», spiega Horkheimer, e «la sua proclamazione d'assurdità contiene [...] la professione di fede nell'ordine esistente»<sup>22</sup>; tuttavia afferma anche che, «a rigor di logica, il pessimismo filosofico non s'accorda con l'argomentazione razionale in favore dello status quo»<sup>23</sup>.

Il potenziale critico che Horkheimer individua nella filosofia sociale schopenhaueriana si basa su questa contraddizione, che se letta concretamente (cioè oltre la constatazione dell'opposizione dei suoi due membri, la giustificazione e la critica) ci permetterà da una parte di indicare quel modello di pensiero critico che per Horkheimer agisce nel pensiero di Schopenhauer nell'orizzonte di attualità della società moderna e dall'altra, correlativamente, di riconoscere in quest'ottica attualità al pensiero schopenhaueriano. Dobbiamo per prima cosa mettere in luce quel che Horkheimer dà per scontato, la fondazione ontologica dello Stato, per comprendere in che modo questa nella riflessione horkheimeriana giustifichi lo Stato repressivo e, parimenti, lo critichi.

## 2. La fondazione ontologica dello Stato

Cerchiamo quindi di delineare velocemente cosa si intenda per fondazione ontologica in Schopenhauer, per poi considerare come si colleghi alla genesi dello Stato repressivo. Prendendo le mosse dai risultati della *Kritik der reinen Vernunft* di Kant, e più specificamente da quelli della sua *Transzendente Ästhetik*, il filosofo di Danzig rifiuta che gli oggetti così come vengono esperiti esistano al di fuori dell'esperienza del soggetto e, riconoscendo nelle forme della sensibilità e nelle funzioni dell'intelletto di quest'ultimo dei costituenti trascendentali, vede nel mondo l'apparire fenomenico di una cosa in sé, il che lo porta ad aprire l'opera in cui espone nella sua totalità il suo sistema, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, con la nota espressione: «Il mondo è mia rappresentazione»<sup>24</sup>. In tal modo viene negato il realismo ingenuo (inteso quale dogmatismo per cui la realtà esiste tale e quale al di fuori del nesso esperienziale nel quale si trova come oggetto d'esperienza per un soggetto esperente) e parimenti viene salvata l'esperienza con tutta la sua

---

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 107.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 25.

ricchezza in forza di una «coesistenza della realtà empirica con l'idealità trascendentale»<sup>25</sup>, nella quale il valore conoscitivo dell'esperienza ottiene epistemologica solidità in quanto l'idealità trascendentale conferisce necessità infallibile al suo contenuto. I costituenti trascendentali che comportano tale idealità, sono, per quanto concerne la sensibilità, lo spazio ed il tempo pensati insieme nel *principium individuationis*, che rende possibile il fenomeno individuale e la molteplicità dei fenomeni come moltiplicazione di quella individualità (non a caso Schopenhauer si riferisce a spazio e tempo come a degli «occhiali della molteplicità»<sup>26</sup>), e, per quanto concerne l'intelletto, la categoria della causalità, in cui «l'inconsistente fuga del tempo» viene unita alla «rigida, immutabile persistenza dello spazio»<sup>27</sup> formando il principio di ragion sufficiente, che rende possibile l'interazione tra la molteplicità dei fenomeni del mondo. Essendo queste forme e funzioni costituenti trascendentali *a priori*, niente potrà mai essere esperito che non sia spaziotemporalmente determinato e causalmente interconnesso con altri fenomeni, proprio in quanto tali forme e funzioni costituiscono l'esperienza medesima come tale. Ma allora, come lo stesso Schopenhauer conclude, ogni fenomeno in ogni suo aspetto sarà necessario in quanto necessariamente determinato dai fenomeni che lo hanno causato e allo stesso tempo sarà causa necessariamente determinante di quel che lo seguirà; «Quale stato debba aversi in un dato tempo e luogo», argomenta il filosofo, «è la sola determinazione su cui s'estende la giurisdizione della causalità»<sup>28</sup>. Si giunge dunque ad un meccanismo necessario che infallibilmente determina i suoi membri.

Ma oltre al livello del mondo come rappresentazione, del mondo fenomenico, vi è nel pensiero di Schopenhauer uno strato, quello della cosa in sé, che è precisamente ciò che ci permette di parlare di fondazione ontologica. La questione della cosa in sé è uno dei tanti punti in cui Schopenhauer si distanzia notevolmente da Kant. Pur accettando l'inconoscibilità della cosa in sé, la quale di fatto è

---

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 26.

<sup>26</sup> A. Schopenhauer, *Ergänzungen zu "Die Welt als Wille und Vorstellung"* (1844), *Supplementi al "mondo come volontà e rappresentazione"*, in *Il mondo come volontà e rappresentazione*, traduzione di Nicola Palanga, Ada Vigliani e Giuseppe Riconda (1989), Mondadori, Milano 2007, p. 1397.

<sup>27</sup> A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 32.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 33. Con "stato" Schopenhauer intende una qualunque determinazione della materia; gli stati (talvolta detti "materiali") stanno alla materia come gli accidenti stanno alla sostanza. A tal proposito cfr. la *Tavola dei predicabili a priori* in A. Schopenhauer, *Supplementi al "mondo come volontà e rappresentazione"*, cit., p. 797, *Materia*, punti 1, 2 e 3.

«ciò che sussiste indipendentemente dalla nostra percezione, dunque ciò che propriamente è»<sup>29</sup>, il filosofo di Danzig non rinuncia alla possibilità di darle un nome in virtù di quel poco che essa lascia scorgere di sé nel punto in cui il Velo di Maya del mondo come rappresentazione si fa più sottile, ovvero nell'autocoscienza, la coscienza che si ha di sé mediante intuizione interna. Spiega Schopenhauer: «Per raggiungere l'essenza propriamente intrinseca delle cose, cui non possiamo arrivare partendo dall'esterno, c'è per noi, dall'interno, una via aperta, per così dire un cammino sotterraneo»<sup>30</sup>. Come si sa, quello a cui questo cammino sotterraneo conduce, ovvero fuor di metafora l'oggetto dell'autocoscienza, è l'atto volitivo, le molteplici forme dell'abbisognare della nostra singola ed individuale volontà; «Come fa l'uomo», chiede infatti il filosofo, «a rendersi direttamente conto del proprio io? Risposta: certamente in quanto è uno che vuole»<sup>31</sup>.

Mediante analogia Schopenhauer estende quella che a suo modo di vedere è innegabilmente l'essenza del singolo uomo che guarda dentro di sé alla totalità dei fenomeni, e sebbene sia conscio di non poter identificare la cosa in sé con il *Wille zum Leben*, conferisce ad essa il nome del suo primo e più puro (sarebbe più corretto dire “meno spurio”) apparire. Il *Wille zum Leben* quale concetto dell'essenza del mondo come rappresentazione appare in ogni fenomeno, inorganico ed organico, manifestandosi come spinta al mantenimento di sé che si palesa in risposta all'incontro del fenomeno con altri fenomeni nell'interconnessione causale della rappresentazione. Le cause che determinano le risposte degli esseri coscienti (gli animali), che ne comportano cioè l'agire, sono rappresentate per mezzo della coscienza e prendono il nome di motivi. L'agire degli animali, e con esso anche quello dell'uomo, è dunque ciò che segue necessariamente alla «motivazione, vale a dire la causalità che passa attraverso il conoscere»<sup>32</sup>.

È quindi evidente come il volere quale concetto dell'essenza prenda parte fattivamente alla causalità che determina necessariamente ogni fenomeno. Da ciò emerge completamente determinato il concetto di natura, intesa come la necessità con cui ogni fenomeno come causa determina un altro fenomeno come effetto, ove la determinazione del secondo a partire dal primo è resa possibile per il

---

<sup>29</sup> A. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena* (1851), *Parerga e Paralipomena*, a cura di Giorgio Colli e Mario Carpitella, traduzione di Mazzino Montinari e Eva Amendola Kuhn (1998), Adelphi, Milano 2007, tomo II, p. 119.

<sup>30</sup> A. Schopenhauer, *Supplementi al “mondo come volontà e rappresentazione”*, cit., p. 985.

<sup>31</sup> A. Schopenhauer, *Über die Freiheit des menschlichen Willens* (1839), *La libertà del volere umano*, traduzione di Ervino Pocar (1970), Laterza, Bari 2011, p. 51.

<sup>32</sup> *Ivi*, pp. 74-5.

concorso dell'essenza volitiva del fenomeno determinato, l'effetto, che si configura come risposta all'azione del fenomeno determinante, la causa. In questa catena causale necessaria è compreso, quale fenomeno naturale, anche l'uomo, la cui volontà individuale necessariamente risponde alla rappresentazione della causa nella coscienza, cioè al motivo, individualizzandosi in un atto volitivo conseguente e necessario che di quella causa è l'effetto.

Così si delinea cosa si intenda per fondazione ontologica in Schopenhauer: la sua indicazione dei presupposti della natura prima e dietro ad essa, rispettivamente nel soggetto trascendentale nelle cui forme e funzioni *a priori* la necessità naturale consiste e nella cosa in sé che in essa appare. Del resto è lo stesso Schopenhauer che nel testo *Ueber Philosophie und ihre Methode* nel secondo volume di *Parerga und Paralipomena* si riferisce all'ontologia ed al suo rapporto con la filosofia trascendentale; scrive il filosofo:

[...] ogni filosofia ha da cominciare con l'analisi della capacità conoscitiva, delle sue forme e delle sue leggi, come anche della validità e dei limiti di essa. Una tale analisi sarà perciò *philosophia prima*. Essa si divide nella considerazione delle rappresentazioni primarie, ovvero intuitive, [...] e nella considerazione delle rappresentazioni secondarie, ovvero astratte, assieme alla legittimità del loro uso [...]. Ora, questa parte generale allo stesso tempo comprende, o meglio rimpiazza, quel che prima si chiamava ontologia, definita quale dottrina delle qualità più generali ed essenziali delle cose in generale ed in quanto tali, dal momento che si riteneva per qualità delle cose in sé ciò che spetta loro solo in conseguenza della forma e della natura della nostra capacità rappresentativa, poiché tutti gli enti da concepire per mezzo di essa devono presentarsi in conformità a quella forma ed a quella natura, e di conseguenza essi portano in sé certe proprietà a tutti loro comuni.<sup>33</sup>

Il "rimpiazzo" di cui parla Schopenhauer è una questione principalmente terminologica e come tale è storicamente determinata: quel che Schopenhauer chiama apparire fenomenico (*Erscheinung*) è nel secolo successivo l'ente o l'esserci, la rappresentazione (*Vorstellung*) è l'esistenza, le forme *a*

---

<sup>33</sup>A. Schopenhauer, *Ueber Philosophie und ihre Methode* (1851 in *Parerga und Paralipomena*), *Sulla filosofia e sul suo metodo*, a cura di Simone Cavallini, Clinamen, Forlì 2016, pp. 59-60.

*priori* della nostra esperienza sono le sue modalità esistenziali ed il *Wille zum Leben* come concetto della cosa in sé è il concetto dell'Essere. Fondare ontologicamente la natura e la sua necessità significa dunque riconoscerla come l'esistere molteplice secondo universali modalità esistenziali di un unico Essere di natura volitiva che esula da queste modalità.

Il collegamento tra la fondazione ontologica della natura e lo Stato è l'uomo. L'uomo, come parte della natura, agisce meccanicamente secondo le sue regole, seguendo una logica di volere e volere-non (nel senso di rifuggire) intesi quali atti volitivi causati dalla rappresentazione di un oggetto (motivo) e causanti, in forza del loro «assoluto dominio sulle membra del corpo»<sup>34</sup>, l'agire<sup>35</sup>. L'agire è quindi necessariamente determinato dall'interesse ad ottenere o evitare un oggetto che scaturisce necessariamente e meccanicamente nell'individuo quando incontra quell'oggetto (sia esso esperito o pensato) ed è pertanto egoisticamente connotato, giacché è il mezzo per cui il soggetto provvede al suo benessere individuale, rispetto al quale quello degli altri soggetti (che invero per questo soggetto non sono che oggetti, dei meri "altri") non ha alcun valore e può quindi essere sacrificato per l'ottenimento del proprio. Questo è quanto avviene naturalmente, cioè secondo meccanica necessità; questo è lo stato di natura. «Anche se l'individuo è solo un insetto o un verme», spiega il filosofo, «è la natura stessa che parla in lui: *Io soltanto sono tutto in tutto: l'unica cosa importante è la mia conservazione, il resto può andare in rovina, poiché di fatto non è nulla*»<sup>36</sup>. In virtù di ciò Schopenhauer indica l'egoismo come l'«origine di tutte le lotte»<sup>37</sup> e correlativamente afferma che «per natura, dunque originariamente, sulla terra comanda non il diritto bensì la violenza»<sup>38</sup>.

Nello stato di natura, in cui l'uomo agisce per sé proprio in quanto agisce secondo la naturale necessità meccanica, vi è una condizione di conflitto costante. Ora, tale conflitto, che è naturale, entra in contrasto con l'altrettanto naturale spinta dell'uomo al proprio benessere. La tendenza alla soluzione di questo contrasto naturale, quale momento di quell'egoismo umano anch'esso

---

<sup>34</sup> A. Schopenhauer, *La libertà del volere umano*, cit., pag. 58.

<sup>35</sup> Questo costringe Schopenhauer a negare la validità del concetto di *liberum arbitrium indifferentiae* e a pensare la libertà in modo tale da non essere in contraddizione con la necessità meccanica; cfr. A. Schopenhauer, *La libertà del volere umano*, cit., p. 139 e sgg.

<sup>36</sup> A. Schopenhauer, *Supplementi al mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 1522 (corsivo di Schopenhauer).

<sup>37</sup> A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 362.

<sup>38</sup> A. Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena*, cit., tomo II, p. 327.

riconosciuto come naturale, sarà di conseguenza a sua volta naturale. Come abbiamo visto la ragione secondo Schopenhauer indica tale soluzione ai singoli individui nel comune (sancito tramite contratto) sacrificio del loro egoismo, nel limitarlo quel tanto che basta da non sfociare in quello altrui negandolo e facendolo quindi soffrire. Schopenhauer, nel suo stile molto chiaro e diretto, spiega che «la ragione [...] ricavò che, tanto per diminuire il male su tutti disteso, quanto per distribuirlo quanto più fosse possibile uniformemente, il migliore e unico mezzo fosse risparmiare a tutti il dolore di subire l'ingiustizia, per questa via: rinunziar tutti anche al piacere di commetterla»<sup>39</sup>. Come abbiamo altresì visto, l'effetto sedativo sull'egoismo in conseguenza del quale esso si limita risiede nel potere delegato allo Stato che gli dà la possibilità di infliggere una punizione a chi commette un'ingiustizia, la cui rappresentazione serve proprio ad inibire le brame egoistiche della volontà individuale che ritiene il rifuggire la punizione un motivo più convincente rispetto a quello che l'avrebbe mossa ad affermarsi contro qualcuno; la rappresentazione della punizione è quindi nient'altro che una causa, rispetto alla quale la volontà che si trattiene, l'egoismo che si limita, è l'effetto, che come effetto naturale di una causa (o di un motivo) che determina la volontà è egoisticamente determinato. La limitazione dell'egoismo è dunque a sua volta egoistica, in quanto funzionale all'affermazione "sicura", sottratta allo stato di natura, dell'egoismo stesso. Data l'origine ed il funzionamento dello Stato risulta evidente come esso sia inscrivibile in quel meccanismo necessario che è la natura: il contratto che ne sancisce la nascita non è che la razionalizzazione del naturale bisogno di pace che scaturisce dal naturale conflitto di tutti contro tutti determinato dal naturale agire egoistico di ogni uomo in quanto essere di natura, e la logica che ne permette il funzionamento è basata sulla paura, vale a dire sulla rappresentazione di un oggetto (la pena) che causa naturalmente una repulsione che si traduce nell'agire in ottemperanza alla legge. Gli esseri umani in quanto enti naturali, cioè in quanto esserci molteplice (quale moltiplicazione spaziotemporale causalmente interconnessa dell'individuo) di un Essere volitivo, sono egoisti, ed il loro egoismo è la causa ove il *bellum omnium contra omnes* è l'effetto necessario, dunque naturale. In quanto effetto, però, questo stato, lo stato di natura appunto, è anch'esso l'esistere di quell'Essere, ovvero una sua manifestazione fenomenica causalmente collegata alle altre, pertanto causa a sua volta negli uomini necessariamente un effetto, cioè la determinazione e

---

<sup>39</sup> A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 374.



l'individualizzazione della loro volontà in un atto volitivo di repulsione, il quale è poi la causa (o il motivo) che comporta necessariamente il contratto sociale come suo effetto, e dunque, indirettamente, lo Stato, assieme al suo tipico funzionamento che lo caratterizza come repressivo. Dall'uomo egoista allo Stato repressivo in cui gli uomini limitano il proprio egoismo solo per poterlo affermare senza il timore che quello altrui li leda tutto procede meccanicamente e naturalmente, ed ognuno di questi passaggi è l'esistere necessario dell'Essere volitivo (e questo nella misura in cui ogni passaggio avviene nel mondo come rappresentazione, che è *Erscheinung* della cosa in sé concettualizzata nel *Wille zum Leben*). L'insistenza di Schopenhauer sulla natura egoistica dello Stato e sulla sua totale alterità rispetto a ciò che è etico è prova del rimando della sua origine e del suo meccanismo al substrato ontologico di cui è l'ontica manifestazione. Scrive il filosofo nella *Welt*:

Lo Stato [...] è sì poco rivolto contro l'egoismo in genere e in quanto tale, che viceversa per l'appunto dall'egoismo è originato: da quell'egoismo bene inteso, metodicamente procedente, salito dal punto di vista individuale al generale, e assommante in sé l'egoismo di tutti. [...] Non punto, adunque, contro l'egoismo, bensì esclusivamente contro gli effetti dannosi dell'egoismo, che dalla folla degli individui egoisti si producono a svantaggio reciproco di tutti, e ne turbano il benessere, è lo Stato rivolto: il quale a tal benessere mira.<sup>40</sup>

Il riferimento all'egoismo è riferimento a quell'ente che è il meno spurio esserci dell'Essere, il volere, e dunque è riferimento a questo Essere medesimo; ergo questo riferimento è attestazione della fondazione ontologica del contratto e di ciò che ad esso segue, lo Stato repressivo.

Siamo tornati al punto da cui avevamo preso le mosse: lo Stato repressivo di Schopenhauer in tutta la sua evidente coincidenza con quello di Hobbes. In realtà questo rapido percorso nella filosofia schopenhaueriana ha messo in luce molte altre coincidenze tra il filosofo tedesco e quello inglese: la visione del mondo come natura e dunque come meccanismo deterministico, il riconoscimento del carattere naturale dell'uomo e la sua iscrizione in questo meccanismo, la natura meccanica delle

---

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 376.



volizioni e dell'agire quale loro estrinsecazione (che va ad indicare tale agire parimenti come non libero e come egoistico), lo stato di natura caratterizzato come una guerra di tutti contro tutti e, infine, il passaggio allo Stato repressivo come limitazione dell'egoismo tramite contratto. Ma la concezione del determinismo (e transitivamente dello Stato) nella sua universale necessità fondata sul suo essere costituito in modo trascendentale e sull'essere la forma dell'esistere di un Essere di natura volitiva conferisce alla natura schopenhaueriana un peso maggiore di quello che ha nel pensiero di Hobbes. Il meccanismo di cui l'uomo egoista e lo Stato repressivo sono momenti necessari non è in Schopenhauer solo una spiegazione del mondo, ma è a sua volta spiegato: la natura non è un meccanismo in quanto è un meccanismo, lo è in quanto è l'apparire secondo forme e funzioni *a priori* di una cosa in sé pensata come volontà, cioè lo è in quanto è l'esserci dell'Essere pensato come *Wille zum Leben*.

Questa differenza tra Schopenhauer e Hobbes, come abbiamo visto, permette a Horkheimer di affermare che secondo la teoresi del primo lo Stato è «dentro» agli individui che lo formano. Questo, come adesso meglio vedremo, va a caratterizzare Schopenhauer come giustificatore di questo Stato repressivo, come un conservatore; ma proprio in quanto fa ciò lo indica come suo critico. Possiamo finalmente dedicarci allo studio di questa contraddizione.

### **3. La dialettica di conservatorismo e progressismo ed il potenziale critico dell'ineluttabile**

Agli occhi di Horkheimer la fondazione ontologica dello Stato repressivo fa di Schopenhauer un conservatore, giacché se lo Stato è il necessario esistere dell'Essere mediante l'operato delle persone nelle quali questo Essere pulsa vitalmente, dunque (in forza di quanto abbiamo visto) nelle quali lo Stato è già in potenza, allora ogni sforzo in termini di progressismo è assolutamente inutile, nella misura in cui non potrebbe che finire con l'estrinsecarsi in una prassi che contribuisce allo Stato repressivo che pure intendeva riformare. Che lo Stato repressivo dunque sia «dentro» i suoi individui chiosa il noto «*operari sequitur esse*»<sup>41</sup> di Schopenhauer, indicando il filosofo come avverso ad ogni riforma che miri a cambiarlo; scrive Horkheimer: «Nell'ottocento l'esaltazione del potere statale forte nei confronti dei desideri insaziabili delle masse, non serve ormai per dare un assetto più razionale al territorio statale, non serve allo scatenamento delle forze economiche, bensì,

---

<sup>41</sup> A. Schopenhauer, *Über das Fundament der Moral* (1840), *Il fondamento della morale*, traduzione di Ervino Pocar (1970), Laterza, Bari 2011, p. 179.

in misura crescente, alla lotta contro tutte le tendenze che mirano a ottenere riforme»<sup>42</sup>. È in questo senso che deve essere letta la convinzione schopenhaueriana dell'«assurdità dello sforzo storico» che abbiamo visto in precedenza. Vediamo dunque il momento della conferma della teoria nella realtà storica: il mondo della società borghese non è che un sistema che si mantiene identico con sé a spese degli individui che lo formano e nel suo carattere ideologicamente eterno e repressivo corrisponde alla visione della società di Schopenhauer, che come teorico di quella eternità e di quella repressione si mostra come conservatore.

Ma come oramai abbiamo capito al momento della conferma corrisponde la torsione nell'opposto. Horkheimer su questo è molto chiaro: «Dietro il pessimismo [...], dietro il disprezzo per l'attività del suo tempo in tutti i campi, si trova l'interesse imperturbabile per il destino terreno e per quello oltremondano dell'individuo. [...] La diffidenza di Schopenhauer nei confronti delle riforme e della rivoluzione non glorifica l'ordine esistente»<sup>43</sup>. Al pessimismo seguirebbe quindi la prassi ottimistica, al conservatorismo il progressismo. Ritorna la contraddizione che abbiamo visto in precedenza, ma mentre prima non potevamo che registrare astrattamente l'opposizione contraddittoria dei due termini che coesistono nella visione che Horkheimer ha di Schopenhauer, ora che abbiamo esplicitato il senso del conservatorismo schopenhaueriano in termini di fondazione ontologica, in termini cioè di giustificazionismo o, possiamo adesso dire, di apologia fatta in forza del riconoscimento dell'ineluttabilità, si profila per noi la chiave di lettura adeguata per concepire in tutta la sua concretezza ed eloquenza questa contraddizione; questa chiave di lettura è la dialettica.

Questa raffinata dialettica che agisce nella concezione che Horkheimer ha della filosofia schopenhaueriana emerge con particolare chiarezza nel suo già citato saggio *Schopenhauer und die Gesellschaft*. Il conservatorismo schopenhaueriano viene riletto da Horkheimer in modo non ingenuo come progressismo che si oppone alla forma di progresso che il filosofo di Danzig vedeva nel suo tempo e che quindi appare come un conservatorismo che, seppur tale, rinvia all'altro da ciò che intende conservare, cioè al suo progresso. Ma questo significa che proprio nel suo essere conservatore, e nell'esserlo forse in uno dei sensi più forti possibili, con un'apologia che passa per la fondazione ontologica del reale che intende conservare, Schopenhauer critica la società ed è

---

<sup>42</sup> M. Horkheimer, *Studi di filosofia della società*, cit., p. 106.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 108.

progressista; il conservatorismo giunto all'acme subisce un contraccolpo dialettico nella direzione del progressismo, proprio come abbiamo visto succedere generalmente tra il pessimismo e la prassi ottimista. Sottolineando l'immutabilità ontologicamente fondata della condizione dell'uomo, costretto al dolore ed al conflitto o al massimo ad uno Stato sicuro ma repressivo (o meglio sicuro poiché repressivo), Schopenhauer delinea parimenti quel progresso che, liberando l'uomo a poco a poco dal giogo naturale, riduce parimenti il peso di questa condizione<sup>44</sup>; «L'insistenza sulla società cattiva», dunque, «fa intravedere quella migliore»<sup>45</sup>. Il ragionamento è squisitamente dialettico: il costante ricordare che il mondo, malgrado alcune differenze superficiali, è sempre lo stesso in quanto esserci dello stesso Essere, la dimostrazione della sua inalienabile identità con sé, finisce per delineare ciò che da essa è diverso, il non identico, l'altro da sé; l' $A=A$  dialetticamente indica anche il  $\neg A$  come  $\neq A$ . Mettere nero su bianco l'assurdità, il pensarla, il renderla chiara, il fondarla ontologicamente, come mossa oltremodo apologetica ha l'effetto di rendere manifesta quell'assurdità e quindi di denunciarla criticandola indirettamente, e questa critica indica l'altro dall'oggetto criticato, che in Schopenhauer è appunto il progresso libero dal rischio di essere un'altra forma del medesimo mondo, un'altra faccia del dolore e del conflitto (dunque non il progresso che il filosofo vedeva nella sua epoca).

«L'apologia della repressione», spiega Horkheimer, «fa parte del mondo che rende necessaria la repressione»<sup>46</sup>, pertanto è viziata dallo stesso vizio del suo oggetto, ne porta il marchio. Ma dal momento che l'apologia è nella forma forte della fondazione ontologica e che come tale viene razionalmente argomentata, allora essa come portatrice del male che difende è esposizione razionale di esso e lo porta quindi innanzi alla coscienza; «La filosofia pessimistica diventò la razionalizzazione della condizione inquietante della realtà»<sup>47</sup>. La dialettica per cui la chiara argomentazione in difesa del male lo tradisce a causa della sua chiarezza richiama da vicino quella elaborata da Horkheimer insieme a Adorno nella *Dialektik der Aufklärung*, nello specifico nel capitolo *Juliette, oder Aufklärung und Moral*, in cui Horkheimer e Adorno definiscono il Marchese

---

<sup>44</sup> Horkheimer parla del riferimento del filosofo nel primo libro della *Welt* al paese di Bengodi (cfr. *ivi*, p. 110) e del passaggio del secondo tomo di *Parerga und Paralipomena* dove si riferisce al progresso tecnico come via per l'alleggerimento sia del dolore della vita sia del conflitto tra le persone (cfr. *ivi*, p. 111).

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 110.

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 105.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 106.

de Sade e Nietzsche «scrittori “neri” della borghesia» poiché «non hanno cercato, come i suoi apologeti, di palliare le conseguenze dell’illuminismo con dottrine armonicistiche»<sup>48</sup>, anzi, «proclamando l’identità di ragione e dominio» le loro «dottrine spietate sono più pietose di quelle dei lacchè della borghesia»<sup>49</sup>. La critica più aspra all’illuminismo dialettico non è dunque quella che si pone ingenuamente contro di esso, ma è quella che, dall’interno, lo afferra razionalmente nei suoi limiti, quella che a muovere da esso, dalla posizione apologetica nella quale costringe, trapassa dialetticamente nella sua critica. In modo molto simile Horkheimer scrive di Schopenhauer:

Nello stile elevato, perfettamente elaborato, e in molti dettagli, i tratti del borghese illuminato del secolo XVIII emergono ancora più fortemente che nella concezione d’insieme. Con il tono chiaro dell’opera schopenhaueriana non può conciliarsi nessun atteggiamento linguistico che si pretende profondo per fare sotto mano dell’insensatezza, della morte, il senso, nessuna teologia del nulla, nessuna sostituzione della filosofia della storia con una storicizzazione dell’essere nella quale le vittime non compaiono e i carnefici si nascondono. Benché, come tesi principale, egli sostenga fino in fondo quella dell’immutabilità del dolore e della volgarità e sottolinei l’inutilità della protesta, il suo stile costituisce però una protesta unica contro il fatto che le cose vadano così. L’orrore non è idolatrato ed egli considera iniqua la sua interpretazione positiva. [...] Sicuramente, attraverso la mediazione del tramonto storico della propria forma sociale d’esistenza, egli percepisce il negativo. Però, se nella letteratura d’emancipazione di un particolare strato sociale, nel suo ottimismo, può annunciarsi, insieme, l’interesse generale a un avanzamento verso il meglio, nella filosofia del suo tramonto, nel suo pessimismo, può farsi valere l’interesse per ciò che, nel cosiddetto progresso, bisogna conservare.<sup>50</sup>

Schopenhauer, il «borghese illuminato», viene implicitamente accostato da Horkheimer agli «scrittori “neri” della borghesia» di cui scrisse con Adorno. Egli non oppone all’essere doloroso un

---

<sup>48</sup> M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialettica illuminismo*, cit., p. 124.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 125.

<sup>50</sup> M. Horkheimer, *Studi di filosofia della società*, cit., p. 109.

dover-essere piacevole ma al contempo astratto, bensì prende questo essere sul serio, come suo elemento integrante, come borghese, e ne fa l'apologia fondandolo ontologicamente, ma così facendo è più di un borghese apologeta, è più di un pessimista, è più di un conservatore, in quanto lo prende ancora più sul serio di quanto facciano coloro che ne fanno apologia inconsciamente, e questa serietà segna il trapasso dialettico alla critica, alla prassi ottimistica, al progressismo; l'apologia giunta al parossismo della dichiarazione di ineluttabilità ontologicamente fondata diventa critica che apre ad una realtà altra rispetto a quella che viene difesa e con ciò attaccata. L'illuminismo, specchiandosi nelle immagini del Marchese de Sade e di Nietzsche, «inorridisce alla vista della propria immagine»<sup>51</sup>; la «società repressiva per essenza», quella nella quale l'individuo perde progressivamente ed inesorabilmente la propria individualità, nella trattazione schopenhaueriana che indaga fino in fondo la sua essenza indica il proprio altro-da-sé, si mostra per inessenziale, poiché «le diagnosi negative adempiono anche più radicalmente delle deviazioni nel positivo ciò che non era intenzionale»<sup>52</sup>. Come nella *Dialektik der Aufklärung* «lo spirito di questa teoria intransigente potrebbe invertire, proprio alla sua meta, quello del progresso»<sup>53</sup> in modo che «l'illuminismo si compie e si toglie»<sup>54</sup>, così fanno per Horkheimer «l'unione di profondità e spregiudicatezza»<sup>55</sup> di Schopenhauer nei confronti della società repressiva e spersonalizzante. La contraddizione, letta come dialettica, indica che Schopenhauer nel suo conservatorismo radicale, nella fondazione ontologica dello Stato repressivo che lo indica come ineluttabile, compie la più aspra critica contro questo Stato stesso e contro la sua ideologicamente arrogata ineluttabilità. Si potrebbe a questo punto contestare a Horkheimer che questa lettura di Schopenhauer, in quanto dialettica, trascende di molto le intenzioni del filosofo di Danzig, e che anzi è ad esse contraria<sup>56</sup>. Tale contestazione sarebbe senz'altro valida qualora la lettura di Horkheimer fosse uno studio della filosofia schopenhaueriana e pretendesse di trovare in essa come tale una dialettica latente. Ma non è questo il caso. In gioco non è la lettura di una filosofia, bensì la meta-lettura di un filosofo, una

---

<sup>51</sup> M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 123.

<sup>52</sup> M. Horkheimer, *Studi di filosofia della società*, cit., p. 111.

<sup>53</sup> M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 49.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> M. Horkheimer, *Studi di filosofia della società*, cit., p. 110.

<sup>56</sup> Del resto l'avversione di Schopenhauer al pensiero dialettico, che all'epoca imperava nella forma datagli dagli odiati esponenti maggiori dell'idealismo tedesco, è passata alla storia come uno dei tratti distintivi del filosofo.

lettura non pura ma coscientemente mediata dall'orizzonte di attualità in cui viene compiuta. Siffatta lettura non considera i singoli passaggi di una filosofia, ma fa dire alla sua totalità cose che quando nacque non avrebbe potuto dire, la trasfigura attualizzandola; è una lettura critica, che criticando il suo oggetto lo rende diverso da quello che è (l'intera nostra riflessione, in fondo, si è basata proprio sul fatto che nel pensiero di Horkheimer Schopenhauer è tanto sé quanto altro-da-sé). Nelle *Drei Studien zu Hegel*, che hanno dato il la alla nostra indagine, Adorno scrive: «La comprensione [di un filosofo] è la sua riattuazione, e quindi è sempre anche, virtualmente, critica dell'oggetto compreso, non appena la sua attuazione costringe a un giudizio diverso da quello che si deve comprendere»<sup>57</sup>. «Riattuazione» traduce *Mitvollzug*, cioè letteralmente «Con-compimento». Avendo noi sostenuto la tesi che nelle *Sozialphilosophische Studien* specificamente dedicate a Schopenhauer Horkheimer ha rispetto a lui una posizione analoga a quella che ha Adorno rispetto a Hegel, allora comprendiamo come il francofortese, leggendo il pensiero schopenhaueriano, lo abbia letto criticamente e con ciò lo abbia con-compiuto, rielaborato nel proprio orizzonte di attualità, trasfigurandolo, certo, ma anche dandogli nuovamente voce. Alla luce di questo, la lettura dialettica di Schopenhauer assume senso e appare tutt'altro che illecita. Horkheimer sa bene che alla verità occorre attribuire un «nocciolo temporale»<sup>58</sup>, e come del resto abbiamo già visto proprio nel saggio *Schopenhauer und die Gesellschaft* egli afferma che «lo stesso pensiero, la stessa teoria in un altro momento storico costituiscono un altro pensiero, un'altra teoria»; la coscienza di questo è alla base della lettura di Schopenhauer come «borghese illuminato», come uno degli «scrittori "neri" della borghesia».

In questa veste Schopenhauer torna pienamente attuale e lo fa come un modello preciso di pensiero critico che può senza dubbio prendere parte a quel complesso variopinto di pensieri che è la teoria critica della società. La lettura dialettica che Horkheimer fa di Schopenhauer, quella che vede la torsione dialettica del conservatorismo nel progressismo e dell'apologia nella critica, mostra il suo pensiero (nella sua rinnovata attualità) non come critica astratta ma come critica immanente, come quel tipo di critica che nei momenti più oscuri può avere dei risultati reali ed al contempo dare legittimamente speranza; è la critica ostinata e testarda contro quello stato di cose che

---

<sup>57</sup> Th. W. Adorno, *Tre studi su Hegel*, cit., pp. 164-165.

<sup>58</sup> M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. XLV.

ideologicamente è stato dichiarato *lo* stato di cose, che ha subito un'ontologizzazione surrettizia ad opera dell'opinione comune e che dietro ad essa si arrocca ammantandosi di ineluttabilità. Tale critica non è diversa dal suo oggetto, ma cresce dentro esso e con esso come quel limite che gli è immanente e che, divenuto abbastanza grande, si mostra come tale e richiede di essere anche come tale riconosciuto. La trattazione razionale, pensata, concettualmente elaborata di questo limite è ciò che lo porta all'autocoscienza, lo specchio nel quale si vede e si riconosce come tale, e pertanto è parimenti l'autocoscienza dell'oggetto limitato, il germe della sua autocritica. La società repressiva, descritta dal pessimista Schopenhauer come ineluttabile, vede nella descrizione del filosofo di Danzig la propria ineluttabilità e se ne spaventa, ed in questo spavento si apre nella sua compatta uniformità uno scarto nel quale può instaurarsi la prassi ottimistica. Questo è quanto Schopenhauer insegna quando Horkheimer, riportandolo nel proprio orizzonte di attualità, gli permette di insegnare di nuovo: la critica immanente dell'insensatezza, il fissarsi su di essa in modo quasi maniacale, il pensarla fino in fondo, giungendo fino alla sua essenza, perché solo così essa può essere smascherata e denunciata. Il borghese illuminato, il borghese nero, indica nell'epoca del trionfo della razionalità borghese, che fa il paio col suo fallimento, il pensiero critico in grado di uscirne, quello che non indora l'orrore ma lo guarda dritto negli occhi e gli descrive puntualmente il proprio insopportabile aspetto, abbastanza da farlo ritirare, fosse anche solo per un istante.



Sesto San Giovanni (MI)  
via Monfalcone, 17/19

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.  
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.  
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione- NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.