

Salvatore Vaccaro

Una genealogia della critica

Il momento utopico nel pensiero è più forte quanto meno [...] esso si oggettiva in una utopia che sabotava la propria realizzazione.

Theodor W. Adorno

Sono passati 50 anni da quel 6 agosto 1969, ultimo giorno di vita di Theodor Wiesengrund Adorno, scomparso per un fatale infarto nella Engadina svizzera, a poco più di un mese dal suo 66° compleanno. Un lasso di tempo ben ristretto ai fini di un bilancio di un pensiero critico radicato nel XX secolo, se raffrontato alle numerose teorie critiche che hanno attraversato la storia della filosofia politica. Un lasso di tempo molto ampio per misurare l'eccentricità di un pensatore oscenamente polifonico, in ogni senso del termine, ormai relegato a classico polveroso fuoriuscito dalla scena filosofica contemporanea perché tassonomicamente sdruciolevole, inafferrabile quanto a classificazioni *à la page* per il mercato editoriale ed accademico imperante.

La straordinaria esperienza della Scuola di Francoforte e del suo progetto di Teoria critica non ha pari: pur scontando peraltro una usura del suo lessico, l'istanza che ne sorregge la grammatica necessaria persiste tutt'oggi, in assenza di quelle dure condizioni materiali che resero fertile l'Europa tra le due guerre mondiali e dell'immediato dopoguerra. Forse altrove, in questi tempi, sta maturando una urgenza simile a quella francofortese, e altri autori e autrici daranno vita ad una prospettiva di pensiero, se non di azione, fortemente critica del presente e dell'esistenza, ad un livello analogo della «vita della generalità» (Horkheimer 159), alla ricerca *interminabile*, proprio come insegnava Freud, di «determinare attivamente le proprie forme di vita» (Horkheimer 177).

È stato Max Horkheimer, direttore di quel fantastico pool diasporico di ricerca, a sigillare il progetto di *Kritische Theorie* distanziandolo dalla mera attività teorica. Una critica letteralmente radicale della società data per buona parte del Novecento, in cui la cattura della ragione da parte dell'economia politica del capitalismo borghese e delle forze politiche che lo valorizzano occupando lo spazio politico (ossia lo stato) e lo stravolgimento della razionalità socialmente istruita da parte del suo stesso volto oscuro sprofonda la totalità sociale in una sventurata disumanità colma di trionfante ingiustizia in cui la libertà concessa contraddice se stessa e la sua pallida parvenza sopravanza, annichilisce e perverte l'istanza di autonomia di un io riconciliato con la natura e la società. La frattura è già consumata, senza aspettare le attuali prove ecologiche perché l'ecologia del pensiero si trova su posizioni resistenziali anziché aggressive, come pure dovrebbe essere un agire critico (Horkheimer 161: pensiero come "lotta").

§. 1

Siamo soliti ricondurre la genesi della Teoria critica francofortese alle due grandi tradizioni filosofiche del nostro panorama occidentale, il criticismo kantiano e la dialettica hegeliana, che fungono da scenografie per contrasto nell'elaborazione di Adorno e sodali. Retro-fondo ineliminabile, perché è impossibile non pensare sulla scia della nostra tradizione, attitudine di distanziamento per contrasto perché è proprio quella eredità che va interrotta e custodita insieme, rettificando in parte Nietzsche, affinché il razionalismo critico riacquisti una solidità smarrita nelle tenebre auto-contraddittorie dell'Illuminismo rovesciato nei totalitarismi, mentre l'approccio dialettico si sollevi da una salvifica teleologia in ultima analisi rassicurante e troppo vicina al dominio delle forze politiche in senso lato – per alcuni una potente metamorfosi della teologia politica di tempi passati e perduranti sotto mutate spoglie – per riguadagnare una intelligenza tagliente nella duplice postura critica priva di alcuna sintesi redentiva.

Scavando in senso genealogico, è possibile in effetti scovare nella nostra tradizione di pensiero euro-mediterraneo (greco-giudaico-cristiano, direbbero altri...) una frontiera di pensiero critico del presente che si nutre di faglie storiche in cui le interruzioni di continuità (politica, economica, sociale,

antropica potremmo osare) premono per far emergere conflittualmente «controforze» (Horkheimer 174) libertarie refrattarie alle egemonie stabilmente istituite, se mi si passi la ridondanza. E senza dubbio l'irruzione sulla scena politica della *polis* ateniese, in tempi in cui governavano faraoni e imperatori persiani, dinastie familiari o monarchi locali, apre uno squarcio di libertà conquistata in cui agire libero e pensiero critico possono rafforzarsi reciprocamente. Socrate è un personaggio che si adatta agli orizzonti inediti che si prospettano: pur investito dagli dei della sua sapienza, egli si sfida presentandosi come colui che sa di non sapere, avvitandosi nell'ovvio paradosso, ma rendendolo fecondo come arma di disgregazione dei saperi consolidati. Nei dialoghi riferiti da Platone, l'attitudine socratica è lo smontaggio senza *telos* predeterminato, è l'interrogazione epistemica che deborda dai suoi canoni per affettare l'*ethos* predominante ad Atene, è una irresistibile critica *logò* che disorienta le istituzioni ed esse, giustamente dal punto di vista della stabilità dei costumi e delle pratiche condivise, presupposto di ogni buon funzionamento delle procedure politiche, lo condannano a morte. L'autonomia del pensiero a fronte di codici ereditati e tutelati da dei, la ricerca di un proprio spazio singolare nel mondo attraverso uno stile di vita eticamente giusta a fronte di una moralità normativa che prescrive e sanziona dall'alto dei suoi scranni cosa dover fare e cosa non poter fare, sono gli insegnamenti socratici inauguranti una breve stagione di pensiero critico.

Se con la cicuta assunta da Socrate simbolicamente si chiude lo scandalo della democrazia ateniese in cui governanti e governati ruotano a turno nelle rispettive funzioni, occorrerà attendere qualche secolo per registrare un altro scandalo di critica dell'autorità costituita. Il movimento del cinismo è un formidabile catalizzatore di critica epistemica, etica e politica, temerario e irriducibile nella sua postura parresiasta. Il richiamo all'animalità scardina le gerarchie tra le specie scolpita da Aristotele: umano, animale, vegetale e inorganico vengono individuati e collocati su gradini discendenti sulla cui rilevanza di valore si costruisce una dilemma morale tuttora vigente (quali criteri adottare in caso di sacrificio di una specie?) contro la quale oggi si contrappone una sensibilità di nicchia uscita però allo scoperto. I cinici si autonominavano cani e vivevano orgogliosamente da cani, come cani senza padrone, selvaggi perché non addomesticati, e Derrida ci ha messo in guardia da tempo sulla cifra dell'addomesticamento come costruito di civiltà statuali. La condotta scandalosa dei cinici non conosceva obiezioni di sorta, e l'autorità politica, eretta a tutela dell'*ethos* dominante, ne era il bersaglio principale. Ma, ed ecco lo scarto con Socrate, accentuando la posizione critica *ergò*, nei fatti e non solo con le parole, con i discorsi; o meglio, la parresia cinica, ci ricorda Foucault, si declina eticamente con una politica del fatto che terremota l'ordine epistemico, morale e politico dell'epoca.

A metà strada si collocano le tragedie i cui conflitti mettono in scena una infanzia dell'immaginario creativo dell'umano, capace di transitare la fondazione della polis da una matrice divina ad uno sforzo umano come ancipite del costruttivismo artificiale del politico di là da venire con la modernità. Lo scontro tra l'immaginazione creativa dell'umano, per dirla con Castoriadis, con il corredo di una volontà tragicamente in via di difficile ed ardua emancipazione dall'eteronomia, e l'ordine della politica consolidato dagli dei è ben leggibile nell'*Antigone*, là dove temerariamente una donna senza diritto di voce, in una *politeia* peraltro decaduta a regime monarchico, fa valere tenacemente le *proprie* ragioni contro quelle dell'autorità politica. L'ostinazione le costerà la vita ma da lì in poi la ferita è aperta per sempre, potrà sempre aprirsi, senza poter essere medicata e cicatrizzata se non facendola diventare mortale per le due polarità del tragico conflitto. La contestazione acuta e incompromessa del potere politico appare con visibilità luminosa e non abbandonerà più, come doppio spettro, l'autorità nella sua istanza di legittimità dilaniata sin dalla sua costituzione, come ben saprà dimostrare, secoli dopo, Shakespeare nei suoi drammi.

§. 2

Se l'età classica ha registrato il conflitto tra una legittimità divina e la ricerca di una autonomia dell'umano dal divino, con un sostanziale fallimento sancito dalla nascita dei monoteismi, sarà l'era moderna a raccogliere il testimone del pensiero critico, avviando un processo di secolarizzazione della scienza, della filosofia e della politica che, come ci avvisano Blumenberg e Schmitt da versanti differenti, talvolta se non spesso si tramuta in un travestimento laico della *ubris* teologica, in una altrettanto fatale trasposizione della volontà di potenza dal cielo alla terra. Indubbiamente la scoperta o,

meglio, l'invenzione moderna del Nuovo mondo, la circumnavigazione del pianeta a fini etnografici, astronomici, scientifici, commerciali e politici (in qualunque ordine di priorità), la linea che va da Galileo a Copernico sull'eliocentrismo, la destituzione di senso delle Sacre Scritture a fronte di inoppugnabili dati di fatto che, storicizzandole, sottraggono l'aura immortale e perenne che nutriva la codificazione dello scibile istituito e (ora non più) istituente, la consapevolezza delle autorità politiche che la potenza imperiale non proviene più dal Vicario di dio sulla terra, bensì dalla polvere da sparo e dall'oro oltreoceano, tutto ciò designa la modernità critica sia delle certezze dei saperi, sia della condizione ancillare della ragione filosofica a misura della fede religiosa, sia dell'eteronomia del politico dal teologico. In questa ottica di lungo respiro, e facendo beninteso salve le differenze non da poco nei vari passaggi epocali e interne alle rappresentazioni di pensiero di ciascun autore di riferimento, non c'è dubbio che il discorso machiavelliano sul Principe, tanto nella sua dimensione teorica quanto nei suoi effetti pratici di strategia politica dell'autorità, inaugura l'autonomia del politico dal braccio secolare di dio e dalla sua veicolazione del placet divino sulla corona. Occorre comunque un millennio per rendere visibile tale passaggio di fase: dalla incoronazione di Carlo Magno da parte di papa Leone III a San Pietro in Roma il 25 dicembre dell'800 all'auto-incoronazione di Napoleone a Notre-Dame in Parigi il 2 dicembre 1804 alla presenza "forzata" e non volontaria di papa Pio VII.

Naturalmente fu Hobbes a stendere il famoso trattato sulla legittimità autonoma dell'autorità politica e della politica in quanto tale dal teologico, nel *Leviathan*. Relegando in soffitta il naturalismo aristotelico come matrice dell'ordine politico, e pertanto spiazzando il giusnaturalismo che lo coniugava direttamente alla volontà divina, e facendo leva sulle passioni umane quale sfondo da cui far emergere in maniera del tutto volontaria e artificiale il sovrano assoluto che si offre garante dell'ordine politico e della pace civile, Hobbes attua e sancisce l'autonomia del politico da ogni altra ingerenza eteronoma, esattamente come, sul piano scientifico, la centralità della terra, e quindi del creato, veniva scalfita seriamente da quella rivoluzione copernicana che diverrà modello per il criticismo kantiano. Infatti, sul piano dell'autonomia della ragione umana, sarà Descartes a inaugurare il nuovo corso della filosofia moderna, valorizzando il dubbio metodico che confligge con l'acquiescenza supina alla fede che non deve suscitare interrogativi inquietanti e in sapore di eresia, valorizzando l'attività autonoma della *res cogitans* separata dalla *res extensa*, avviando la sostituzione del Nome del Padre con l'Io cogito, alla prima persona singolare (contrariamente al Noi ecumenico e universale proferito dal vicario di dio), che gli vale lo statuto dell'identità al di qua di ogni ipotesi creazionista sulla formazione dell'umano. Sarà poi Darwin nel XIX secolo a sbarazzarsene totalmente segnando la traccia evoluzionista come misura scientifica dell'avventura umana nel mondo non più a immagine e somiglianza di dio.

Sarà Kant a stringere il cerchio del conflitto sull'autonomia della razionalità umana rispetto agli imperscrutabili ingranaggi divini con le sue tre grandi *Critiche*. In esse, è sempre la ragione a porsi in prima e ultima istanza come quel supremo tribunale in grado di abbracciare e dare forma e senso alla polifonia dell'umano nelle sue attività di pensiero, di giudizio e di azione, sancendo e sanzionando cosa sia legittimo e giusto fare e non fare, pensare e non pensare, giudicare o non giudicare. E anche là dove si reinsinua un teologico sotto mentite spoglie, negli apriori non storici dello spazio e del tempo o nella verticalità del criterio normativo trascendentale da valutare il cammino della razionalità, lo strumento adoperato sarà esclusivamente la ragione e non più la fede ad essa superiore. Il criticismo kantiano segna l'apice dell'autonomia del pensiero (appunto) critico, incitando ad osare sino a vette allora inaccessibili alla mente che finalmente, conoscendo i propri limiti strutturali, può solcare sentieri senza ostruzioni esterne (ciò che Heidegger contesterà...). Tra i propri limiti "strutturali", Kant se ne lascia scappare uno non di poco peso: sapere aude!, «ragionate quanto volete e su quel che volete, ma obbedite!» (Kant 51). Solo successivamente, la libertà di pensiero verrà declinata più compiutamente anche nella libertà di agire, ma saranno necessarie azioni politiche di immensa blasfemia perché, eliminando il doppio corpo del sovrano tagliando la sacra testa del re, rivoluzioneranno sanguinosamente gli assetti tradizionali degli *anciens régimes* portando il popolo al centro della scena politica.

§. 3

È nel contesto della rivoluzione come opzione politica aperta e disponibile, sebbene per fini spesso sostitutivi di élites al governo e non per sovversione delle fondamenta del potere politico in una società ormai resa incapace di autogoverno (l'anarchismo è l'ultimo e il primo pensiero politico la cui prassi tende effettivamente a restituire forza alla società esautorando la politica come sfera separata e gerarchicamente ad essa superiore), che si innesta la critica della dialettica che muove i passi con Hegel e che Marx trasporterà sul piano dei processi materiali. La Teoria critica di Adorno e Horkheimer e della Scuola di Francoforte nel suo complesso (senza trascurare le sfumature dei suoi numerosi protagonisti) trova la propria radice fondativa infatti nel movimento dialettico non solo come lettura interpretativa che il pensiero costruisce, bensì anche e soprattutto come processo socio-materiale che racchiude integralmente i vari ambiti dell'esistente, in primis ovviamente l'economia politica come sapere pratico maturato da Marx e dagli attivisti che in suo nome hanno reso effettiva la sua teoria dandole una configurazione politica dagli esiti distruttivi e per certi versi deneganti l'orizzonte emancipativo pure rievocato a più riprese. Tuttavia va rilevato come la politica di Marx, coerentemente con il suo impianto teorico di critica dell'economia politica nella dialettica delle forze produttive nei regimi produttivi, prevede la leva autoritaria e gerarchica quale praxis di liberazione e di (il)libertà, come poi registreremo in tempo reale in quelle rivoluzioni che nel nome (un po' abusato) di Marx hanno segnato, negativamente, il XX secolo.

Sottoponendo la diade Hegel-Marx al medesimo procedimento dialettico, Adorno individua nel sostrato di contraddizione conflittuale che segna la materialità dei processi storici caratterizzati dalla dinamica del capitalismo cangiante nel corso dei secoli quella preconditione di maturità che configura la crisi quale esito necessario dell'epoca borghese, una borghesia che da attore del liberalismo capitalista viene catturato dal totalitarismo politico nazi-fascista altrettanto capitalista. In Adorno beninteso non c'è alcun sentore di crollo obbligatorio del sistema, come auspicato ad esempio da Henryk Grossmann e in parte anche da Rosa Luxemburg. La critica adorniana si muove nell'alveo del duplice concetto della contraddizione e della crisi, ma ciò funge da sostrato storico-materiale sul quale la ragione dialettica punge criticamente il sistema nella sua generalità, e le varie sfere – materiali e immateriali: estetica, arti, società, economia, politica, scienze, filosofia, psicanalisi – nelle particolarità specifiche. La cifra indelebile di Adorno consiste nel doppio movimento di negazione cui sottopone i poli della contraddizione, senza cedere alla “facile” tentazione di prefigurare una utopia che diviene storia anche se di là da venire (uno dei punti di attrito con il messianesimo di Benjamin). Privo di una sintesi superiore che riappacifica la tensione della contraddizione sciogliendo così la crisi endemica, Adorno ricorre alla *Versöhnung* a mo' di Principio Speranza (mimando Bloch...), il concetto di *conciliazione* infinita che slitta sempre oltre l'unità impossibile del mondo, della vita e della natura come idillio paradisiaco. «Ma una società emancipata non sarebbe lo Stato unitario, ma la realizzazione dell'universale nella conciliazione delle differenze» (*Minima Moralia* 98).

Tuttavia, l'ambivalenza del lemma restituisce anche una idea di *riconciliazione* che rinvia al recupero di una unità infranta, anteriore alla caduta se la possiamo leggere in relazione alle Sacre scritture, come quel peccato che rompe il patto tra dio e mondo, tra vita e natura per dare origine al conflitto, alla divisione, alla pluralità babelica dei linguaggi, delle visioni, dei progetti politici irriducibili e inconciliabili se non, appunto, ripristinando un dettato conservativo e forse regressivo. Ma ammetto che si tratta probabilmente di una forzatura del pensiero di Adorno, peraltro ostile sia all'utopia di una redenzione futura che alla retroazione nostalgica di un passato ormai inesorabilmente perduto (imputazione di afflato nostalgico invece rivolta dai critici all'ultima fase del pensiero di Horkheimer).

Se l'impianto lessicale della Teoria critica appare datato, non così la trama che alimenta l'affilata critica adorniana della società nelle sue diverse configurazioni, nutrita di una conoscenza vasta e profonda che ha pochi pari nel XX secolo. La capacità di connettere le strategie di posizionamento autonomo di tanti saperi, all'interno di varie costellazioni che comunicano reciprocamente e vengono costituite da dispositivi discorsivi (direbbe Foucault) saldamente legati alla materialità dei processi storici dominati dal capitale e dall'autorità politica statale, è una cifra unica di un pensiero critico. L'adozione di una attitudine contingente e non ontologica al rapporto tra umano e mondo preserva la critica dalla duplice seduzione, da un lato, di una cieca immanenza, caotica o ordinata che possa essere

o sulla quale operare una rappresentazione caotica o ordinata, in cui tutto si appiattisce e ogni cambiamento appare frutto di un mero rapporto di forze; dall'altro, di un ricorso al normativismo trascendentale da cui estrarre, dedurre, ricavare le linee guida della critica sulla base di un presupposto esterno alla critica stessa, pre-determinato non-si-sa-più-in-base-a-che. «Sapevamo bene – ed è questo un aspetto determinante della teoria critica di allora e di oggi – sapevamo che è impossibile determinare a priori questa società giusta. Si poteva dire che cos'era male nella società data, ma era impossibile dire quale sarebbe stato il bene, si poteva solo lavorare perché il male infine scomparisse» (*Teoria critica* 167).

In Adorno, questa tensione a sfuggire alla trappola di una eteronomia della critica o di una auto-contraddizione performativa (rimproverata appunto da Habermas, e non solo nei suoi riguardi), è leggibile nei suoi scritti sul rapporto tra teoria e prassi. Una prassi non informata da un pensiero corre il rischio avventurista di prestarsi ad ogni manipolazione di forze strumentali tatticamente idonee a indirizzarla verso altri obiettivi, nella migliore delle ipotesi con il risultato di una ricercata e voluta eterogenesi dei fini. Peraltro, anche una prassi che vuole dirsi «autarchica» (*Parole Chiave* 237) rispetto ad ogni teoria, collassa nell'applicazione di una cattiva teoria. La teoria funge pertanto da bussola di orientamento, da mappa ricognitiva da cui muovere sperimentalmente, da primo discrimine selettivo nelle varie opzioni cui la prassi è chiamata ad intervenire nelle contingenze dell'azione sociale. «Nonostante tutta la sua non-libertà, la teoria è, all'interno della non-libertà stessa, il baluardo della libertà. [...] Pensa solo chi non accetta passivamente ciò che è da sempre dato» (*Parole Chiave* 239, 241). D'altro canto, una teoria meramente tale si espone facilmente all'accusa di idealismo, ossia di esonero dal mondo, di insignificanza e irrilevanza, di anestetico rispetto alle ferite del mondo, di cecità verso le ingiustizie denunciate senza voler raccogliere la sfida che queste lanciano. Essa finisce con l'accettare ciò che è, prestando «giuramento sui rapporti esistenti» (*Parole Chiave* 234) e quindi integrando l'esistente «sempre-eguale» (*Parole Chiave* 235) come unico orizzonte presente e futuro. Adorno denuncia quindi la doppia assolutezza dei due poli, invocando una unità (non sbilanciata ma discontinua) di teoria e prassi che, fedele al suo metodo secondo il quale «il pensiero è un agire, la teoria una forma della prassi. [...] La prassi è la fonte di forza della teoria, ma non viene consigliata da essa» (*Parole Chiave* 236, 262), sia l'esito di un doppio processo di critica della teoria quale strumento della totalità, in quanto tale falsa, e di critica della prassi che «si caratterizzi come non-libertà» (*Parole Chiave* 238), entrambe alla luce di un possibile altro sempre immanente di cui sono portatori «i soggetti socializzati in conformità alla loro potenzialità non vincolata» (*Parole Chiave* 254). In ultima analisi, comunque, l'appello a una rivoluzione presente nella Scuola di Francoforte, sia pure con modulata enfasi e accentuazione da parte di ciascuno degli aderenti, ne ha segnato la caratura per buona parte della sua esistenza: «solo una società migliore può costituire la condizione di un vero pensiero, poiché solo in una società giusta il proprio pensiero non sarà determinato dai momenti coattivi della cattiva società» (*Teoria critica* 167).

§. 4

La tensione dialettica che anima la teoria critica di Adorno appare tenere insieme critica del soggetto e critica dell'oggetto con un leggero sbilanciamento di ancoraggio sul lato dell'oggetto, in ciò memore della lotta all'idealismo cui ricondurre ogni accezione del concetto di volontà, spesso accomunato alla critica dello spontaneismo e del volontarismo tipici dei movimenti degli anni '60, giustamente criticati da Adorno per l'autoritarismo informale vigente in tanti gruppi dell'opposizione politica extra-parlamentare di matrice neo-leninista o maoista (ma ciò non valeva per le correnti libertarie a lui non ignote). Tuttavia questa scelta di campo adorniana è indubbiamente figlia della opzione teorica interna ad una cornice marxista in cui la matrice contraddittoria della società borghese e liberal-capitalistica agita la crisi come potenziale riscattabile in senso della liberazione e dell'emancipazione.

Se, come detto, cinquant'anni sono un lasso di tempo ristretto per fare i conti con un pensiero filosofico, peraltro abbastanza polivalente come quello francofortese, tant'è che ancora oggi Platone e Aristotele sono i classici imperituri di una ricerca filosofica sempre *in progress*, sul piano storico-materiale cinquant'anni sono un arco temporale sufficiente per registrare enormi trasformazioni sul versante, ad esempio, delle tecnologie che mutano i paradigmi della ricerca scientifica, della percezione psicologica del tempo e dello spazio, degli apparati di produzione e riproduzione dei sistemi sociali e via

continuando. La diade dialettica contraddizione-criasi sembra aver perso quel potenziale, rovesciato, di liberazione, lasciandoci in balia di una contraddizione che non appare più tale perché in perpetua metamorfosi non solo fenomenologica, mentre la crisi spalanca l'abisso costantemente nell'*hic et nunc*, all'insegna di un presentismo immanente privo di imminenza, senza inaugurare virtualmente alcun orizzonte di libertà. Controbilanciare tale condizione epocale facendo leva su un soggetto volitivo che prende posizione nel pensiero e nella prassi significa allora rafforzare un pensiero critico leggendo una attitudine etho-politica idonea a spiazzare il presente e a sperimentare, in esso, quanto possa prefigurare una condizione posteriore aperta ad ogni possibile investimento socio-psichico.

Le pratiche parresiate studiate da Foucault e offerte alla nostra riflessione durante gli ultimi anni di vita del filosofo francese mi emergono convincenti sotto questa prospettiva di ricerca infinita. Lo sfondamento ontologico e la sua ricollocazione nella contingenza dell'attualità storica operato da Foucault sulla scia della genealogia nietzscheana di una volontà di potenza a sua volta trasfigurata dal Foucault stesso, gli consente di interpretare il movimento del pensiero come una strategia agonistica che contrasta a violenza epistemica che lega saperi e poteri con i soggetti, nel tentativo di sottrarli all'attrazione fatale. Il suo scetticismo di fondo lo salvaguarda dalle insidie di rinaturalizzazione sempre incombenti che pure colpiscono Kant allorché il suo coraggio illuminato si arresta davanti alla porta dell'autorità politica, senza per di più quell'ironia kafkiana che denuda la sua supposta sacralità e quindi la sua inamovibilità sostanziale. La parresia implica un posizionamento volontario e volitivo che emerge dalle pieghe di una attitudine etica, risalente certamente ai Lumi e debitrice altrettanto con certezza alla critica di Horkheimer e Adorno nel celeberrimo *Dialettica dell'illuminismo*; tale ethos in tempi di duplice eccedenza rispetto a ciò che si dà come orizzonte invalicabile dell'essere e dell'esserci al mondo attribuisce alla volontà non tanto una sovraforza in-umana, quindi non disponibile a ciascuno e a tutti, quanto la riemersione di una potenza da tempo trattenuta e sviata verso obiettivi insignificanti e terapeuticamente anestetizzanti nei confronti del soggetto e dell'oggetto, per ritornare ai termini adorniani. Il parlar-franco si colloca allora non come gesto squisitamente linguistico, ma affetta ogni senso per farlo convergere in una critica etho-politica che denuda il potere obbligandolo a fare ricorso al suo volto indicibile e annichilente: la violenza brutale. Un successo di corto respiro che ne sabotava il suo utilizzo perenne e la sua pervicacia di istituzionalizzazione sotto molteplici simulacri, non più attivabili quando il capitale simbolico viene giocato più volte sino al suo esaurimento. Proprio perché, ci ricorda Adorno stesso, «la società odierna non può mantenersi *contro* gli uomini, bensì solo per mezzo degli uomini» (*Il concetto di filosofia* 130).

Riferimenti bibliografici

- Theodor W. Adorno, *Minima moralia* (1954), trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino, 1974.
- Theodor W. Adorno, *Resignation*, in *Eingriffe. Kritische Modelle II* (1969), ora in *Kulturkritik und Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 2018, trad. ingl. di H. W. Pickford, *Critical Models. Interventions and Catchwords*, Columbia U. P., New York, 2005. Anche la frase in esergo è tratta da questa edizione in lingua inglese, alle pp. 292-3.
- Theodor W. Adorno, *Note marginali su teoria e prassi* (1969), trad. it. di M. Agrati in *Parole chiave. Modelli critici*, SugarCo, Milano, 1974.
- Theodor W. Adorno, *Il concetto di filosofia* (1993), trad. it. di P. Ciccarelli, a cura di Ch. Gödde, Manifestolibri, Roma, 1999.
- Michel Foucault, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II, Corso al Collège de France* (1984), trad. it. di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano, 2011.
- Max Horkheimer, *Teoria tradizionale e teoria critica* (1937), trad. it. di G. Backhaus, *Teoria critica, Scritti 1932-1941*, a cura di A. Schmidt, vol. II, Einaudi, Torino, 1974.
- Max Horkheimer, *La teoria critica ieri e oggi* (1969), trad. it. di G. Backhaus in *La società in transizione*, a cura di W. Brede, Einaudi, Torino, 1979.
- Immanuel Kant, *Risposta alla domanda: Cos'è illuminismo?* (1784), trad. it. in *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Bari, 2007.
- Salvo Vaccaro, *Foucault: dall'etopoiesi all'etopolitica*, materiali foucaultiani, IV, n. 7-8, 2015.