



DAVIDE RUGGIERI

Il problema della secolarizzazione in Max Horkheimer: la dimensione della trascendenza nella Teoria critica¹

Abstract: This essay aims to analyze the question of religion in Max Horkheimer's sociological and philosophical thought; more particularly, it focuses on the issue of "secularization", which, although not explicitly or systematically addressed by Horkheimer, seems to be transversal in many of his essays dedicated to the relationship between modernity and theology. The progressive rationalisation in the western world and society leads to an inevitable "disenchantment of the world" (to say it with Weber's words): this means on the one hand an ever-increasing explicability, controllability and predictability of reality in rational (i.e. scientific) terms, but on the other hand a loss of value of the theological and religious dimension which is intended as an inner disposal for humans *tuning to* a transcendent dimension. Compared to his colleague Adorno, and mostly to the first-generation Frankfurt School theorists, this essay shows how for Horkheimer – especially in the last period of his intellectual production – there is a constant focus on the theme of the "transcendent". In addition, it could be argued that the specific feature of Critical Theory advanced by Horkheimer posits precisely the openness to the transcendent dimension as an essential condition for a very authentic Critical Theory. Interweaving themes ranging from sociology to social philosophy, intersecting analyses of the crisis of theology with a fundamentally pessimistic theoretical orientation, this essay sheds light on an aspect of Horkheimer's work that fits coherently within a still topical debate on the sociology of religion and the role of religion in the civil sphere.

Keywords: Horkheimer, secularization, transcendence.

1. Mi permetto di esprimere un sentito ringraziamento al Dipartimento di Scienze Politiche, Giuridiche e Studi Internazionali dell'Università degli studi di Padova, che ha permesso il soggiorno di ricerca a Francoforte nell'ottobre 2024 (programma *Outgoing*), i cui risultati scientifici sono parzialmente presentati in questa sede. Un particolare ringraziamento va al Dr. Mathias Jehn, responsabile della sezione "Curatela, informazione specializzata e mediazione" (Kuratieren, Fachinformation und Vermittlung, KFV) dell'Archivzentrum dell'Universitätsbibliothek – Goethe Universität Frankfurt am Main, e a tutto il personale dell'archivio Max Horkheimer (in particolare a Oliver Kleppel e Stephen Roeper) per la cortese disponibilità della consultazione del materiale inedito dell'Archivio di Max Horkheimer. Un sentito ringraziamento per l'elaborazione del tema di questo saggio va al Prof. Andrea Maccarini (Università di Padova), al Prof. Ferdinand Sutterlüty (Goethe Universität Frankfurt) e alla prof.ssa Vera King (Goethe Universität Frankfurt). Ringrazio anche i referee che hanno offerto preziosi spunti di miglioramento della bozza di questo lavoro.

Introduzione

In un passaggio di un saggio emblematico dal titolo *Religion und Philosophie* (1967), Max Horkheimer accostava in questo modo la filosofia schopenhaueriana alla teologia di Paul Tillich:

La metafisica di Schopenhauer, distante dall'incrollabile fede di Tillich, offre una teoria esplicitamente formulata del rapporto tra l'aldilà e il mondo, la transitorietà e l'eternità, il condizionato e l'incondizionato. In modo determinato, non più distanziato dalla scienza, dà espressione a ciò che Tillich, e prima di lui Kant, ritenevano indicibile. Che il mondo, come lo conoscono gli uomini, i prodotti del loro apparato intellettuivo, capace di percepire e comprendere, sia un fenomeno mediato da funzioni transitorie, Kant lo aveva già chiarito. [...] La civiltà cristiana è, come si è detto, inseparabile dal quadro teologico-cristiano del mondo, anche quando questo è stato contrastato in ogni momento. Quando gli impulsi morali sono stati trasmessi ai giovani, anche quando questi, liberi da impegni confessionali, si accompagnano a un ateismo consapevole, diventano, non appena si elimina il riferimento a un trascendente, una questione di gusto e di umore, uguale al suo contrario. L'impegno morale, non meno di quello erotico, appare oggi come qualcosa di lasciato alle spalle. Per questo motivo, l'aiuto filosofico appare più che mai necessario, mentre diventa contemporaneamente più superfluo, poiché la morale perde ogni significato sociale [Horkheimer 1985, 191; 194]².

Horkheimer pone in questo saggio, come in molti scritti di questa fase intellettuale, il rapporto problematico tra configurazione del mondo e dimensione trascendente, articolandolo in tale modo: la filosofia schopenhaueriana ha in comune con il cuore del Cristianesimo un fondamento essenziale (oltre che l'appello all'amore per il prossimo, che si traduce in una forma di compassione e solidarietà in termini etico-sociali), ossia che la profonda comprensione del mondo si fonda su una costitutiva ammissione

2. C'è un prolifico rapporto biografico e intellettuale tra Max Horkheimer e il teologo Paul Tillich che non può essere adeguatamente trattato in questa sede (mi permetto di rinviare a Ruggieri, 2025). Nel terzo capitolo "Indebted freedom: Paul Tillich" nel suo recente volume *Under the Spell of Freedom*, Hans Joas sviluppa importanti riflessioni sulle idee di Tillich che ci aiutano ulteriormente a comprendere il tema del rapporto tra sfera religiosa, trascendenza e libertà. Le articola sostanzialmente in quattro temi principali: "(1) la sua concezione del tempo e della storia; (2) la sua teoria dei segni o simboli; (3) le sue riflessioni sul rapporto tra le tradizioni religiose, in primo luogo il cristianesimo protestante e quello cattolico; e (4) la sua concezione delle condizioni costitutive della libertà umana" [Joas 2024, 127].

ne di una sua trascendentalità. Per comprendere a fondo il mondo occorre negarlo. Tradotto nei termini della sua filosofia sociale: la condizione essenziale della possibile trasformazione o trasfigurazione del reale è da rintracciare nell'appello ad una dimensione trascendente, ovvero la pensabilità di un'altra società, di rapporti etico-sociali *altri*. Per riprendere la citazione horkheimeriana appena menzionata, è solo sulla base dell'*incondizionato* che è possibile condurre una critica del reale: è solo attraverso una negazione delle relazioni sociali *condizionate* dalla cornice storico-sociale concreta (totalità) che si può articolare una dimensione essenzialmente critica. Nella Teoria critica di Horkheimer la sovrapposizione di analisi sociologica e dimensione teologico-religiosa è in tale senso funzionale all'assunto appena evidenziato, tant'è che nella fase matura del suo pensiero l'anelito verso una giustizia sociale si mescola a profonde suggestioni messianiche³.

La letteratura scientifica sull'interpretazione della religione nella Teoria critica e nel pensiero di Max Horkheimer è molto vasta e sarebbe davvero complesso definirne i contorni [Siebert 1985; Kim 1996; Ott 1998, 2007; Eitler 2005; Siebert 2005; Brittain 2005; Sutterlüty 2014]: soprattutto a partire dagli ultimi scritti, Horkheimer aveva infatti dato a intendere una certa apertura verso il mondo della teologia e della religione, tematizzando la famosa formula della *nostalgia del Totalmente Altro* [Horkheimer 2019]. Molti reputarono questa scelta come una debolezza sistematica o come una forma di conservatorismo (lo stesso Horkheimer in alcune interviste si definì provocatoriamente un “rivoluzionario conservatore”, sostenendo che la Teoria critica aveva da sempre avuto il compito di denunciare le contraddizioni sociali, e suggerirne la rimozione, ma al contempo doveva indicare anche ciò che va mantenuto). Spesso nei suoi lavori

3. In una delle interviste controverse (in relazione al tema del rapporto tra teoria critica e religione) che Horkheimer rilasciò negli ultimi anni della sua vita, troviamo la seguente affermazione che rende abbastanza bene l'ambiguità della sua posizione in relazione al suo impianto teorico: “Malgrado il mio tentativo di salvare la presenza dei cosiddetti valori spirituali all'interno dello sviluppo tecnico dell'uomo io non ho mai attribuito allo spirito una sostanzialità indipendente, un'«essenza». Per quanto riguarda la religione, e in particolare la religione cristiana, ho notato spesso che i suoi protagonisti più eminenti sono stati in gran parte, nel loro modo di agire, dei veri anticristiani e nemici dello spirito [...]. Malgrado tutto ciò, la conseguenza pratica dell'analisi della società prevede, accanto a tendenze rivoluzionarie, anche la difesa di elementi culturali di origine teologica” [Horkheimer 2022a, 105-106].

Horkheimer ricorre alla spiegazione della Teoria critica come una forma di analisi del reale che mostra quale sia il “prezzo da pagare” per i molti vantaggi della razionalizzazione e del progresso scientifico-tecnologico, indicando così gli esiti paradossali della modernità. Uno di questi è proprio la rimozione del religioso, del teologico e del trascendentale dalla vita sociale e culturale contemporanea.

Christopher Brittain ha ampiamente esaminato la questione valutando gli esiti della riflessione horkheimeriana sulla religione. Egli tenta di mostrare la costante presenza e attrazione su questioni religiose in risposta ai limiti che percepiva nella teoria e nella pratica marxista. Criticando infatti il dogmatismo radicale che vedeva nel marxismo della sua epoca e soprattutto quello che emergeva nel mondo scientifico-tecnologico, Horkheimer considera la religione come un luogo in cui è possibile rilevare un concetto negativo di verità che si esplica poi come anelito verso una vera giustizia [Brittain 2005]. C’è anche una parte della letteratura scientifica che ha sviluppato alcune intuizioni horkheimeriane, e più in generale provenienti dalla comunità intellettuale della Scuola di Francoforte, per articolare una vera e propria Teoria critica della religione [Brittain 2012; Mendieta 2004].

Il tema della “secolarizzazione” in Horkheimer è stato trattato da alcuni autori [Boultong 2004; Raulet 2004; Nagl-Docekal e Zacharasiewicz 2023], evidenziando taluni elementi che saranno ripresi certamente nelle pagine che seguono. L’intento di questo saggio è tuttavia quello di articolare la questione della “secolarizzazione” nella Teoria critica di Horkheimer, riconducendo le sue trattazioni ad una inequivocabile necessità di salvare la dimensione del trascendente come elemento ineludibile della stessa Teoria critica. In altri termini, si tratta di mostrare come alla lucida analisi di una società radicalmente “secolarizzata” si affianchi una necessità essenziale, una vocazione etica che mira a salvare alcuni elementi essenziali dell’uomo e dell’umano. Questo perché Horkheimer è convinto che la progressiva “razionalizzazione” del mondo (e il suo “disincantamento”, per dirla in termini weberiani) possa condurre ad una disumanizzazione profonda della società: la crisi della religione e della teologia sono allora qualcosa di molto più radicale e vanno tematizzate in un orizzonte più ampio. D’altra parte, il dialogo che la Teoria critica horkheimeriana si sviluppa soprattutto nell’ultima sua produzione intellettuale, testimonia non solo una peculiare interpretazione del fenomeno religioso (guardando in particolare all’ebraismo e alla tradizione cri-

stiana), ma anche la necessità di recuperarne un messaggio salvifico e redentivo, perfettamente funzionale a quella vocazione pratica e emancipativa della Teoria critica stessa. Queste riflessioni si intersecano con una originale interpretazione del pensiero schopenhaueriano, in realtà da sempre presente nella formazione filosofica di Horkheimer. In *Kritische Theorie gestern und heute* (1972) Horkheimer affermava: “I due filosofi che hanno influenzato in modo decisivo gli inizi della teoria critica sono stati Schopenhauer e Marx” [Horkheimer 2005, 370], al punto che c’è chi come Rolf Wiggershaus ha salutato il pensiero horkheimeriano come una forma di *Schopenhauer-Marxismus* [Wiggershaus 1998]⁴.

In una intervista molto interessante con Dagobert Lindlau, rilasciata in un momento storico molto delicato (1968), Horkheimer sosteneva a proposito della convergenza di alcuni temi del Cristianesimo (su tutti, l’amore per il prossimo, ma anche la richiesta di un agire “vero e autentico”) con la contestazione studentesca che si allargava a macchia d’olio in Occidente:

Pensate alle loro richieste, come la richiesta di verità, di porre fine a tutto ciò che è disonesto, cattivo e malvagio. Ricordate che nelle università si chiede di non fare solo scienza, che è utile, ma anche di servire la conoscenza, la verità e la comprensione profonda [*Einsicht*], in modo che le persone possano svilupparsi e non solo costruire macchine migliori. Credo che in questo senso la religione si confermi oggi nella sua negazione. Ed è per questo che penso che le idee in pericolo siano in mani migliori in questa protesta dei giovani che nella convenzione che la religione minaccia di diventare nel mondo di oggi [Horkheimer 1985, 299; *traduzione nostra*].

Horkheimer sembra voler dire che le idee religiose hanno ancora un vigore e una forza, portate sulle gambe e nella voce degli studenti che protestano per riconoscimento di diritti e della loro stessa identità. Tutto ciò in direzione esattamen-

4. Di recente John Abromeit ha rimarcato la macroscopica presenza di Schopenhauer nell’opera di Horkheimer in questi termini: “[...] il pessimismo di Schopenhauer catturò sempre più l’immaginazione di Horkheimer durante la Prima Guerra mondiale. Il tema del mondo come inferno vivente si ripresentava sempre di nuovo negli scritti di Horkheimer di questo periodo. Eppure il pessimismo di Horkheimer non porterà alla rassegnazione. [...] In altre parole, Horkheimer ha trasformato il rifiuto filosoficamente fondato del mondo, che ha scoperto negli scritti di Schopenhauer, in una critica del mondo così com’è. Non ha mai disperato del tutto della possibilità di cambiamento” [Abromeit 2011: 47; *traduzione nostra*].

te contraria a ciò che le religioni istituzionalizzate apparentemente producono (ovvero sottomissione, ubbidienza e conservazione dell'ordine esistente)⁵.

Il pessimismo della Teoria critica come forma di “ascesi intramondana”

Nel saggio *Schopenhauer e la società* (1955) Horkheimer sostiene che la società civile è nata sostanzialmente al tempo di Schopenhauer, quando cioè il processo culturale dell'Illuminismo si era definitivamente compiuto e aveva reso familiare il concetto di “essere sociale” o “società”: ciò che precede tale epoca è la collocazione dell’individuo in forme più o meno conflittuali (o inclusive) con l’apparato dello Stato (nelle varie declinazioni che ha assunto in età moderna, per lo più monarchica e repubblicana) [Horkheimer 2011a, 104]. È stato Rousseau che per primo ha riconosciuto questa “seconda natura” dell’uomo, riconoscendo nella società il “nerbo” della sua filosofia. Saint-Simon e Hegel dapprima, Marx e Comte successivamente, hanno poi definitivamente separato la sfera della società dallo Stato, facendone un oggetto specifico di indagine [su questo aspetto si veda Honneth 2010; Jaeggi 2018].

Schopenhauer parla di *vita sociale* intendendo il “fatto mondano di trovarsi insieme (*la compagnie, le monde*)” [Horkheimer 2011a, 105], e lo fa, secondo Horkheimer, adottando una prospettiva che potremmo definire in questa sede come una sorta di “meccanicismo psico-sociale”: i meccanismi psicologici dell’angoscia, dell’aggressione e della prudenza tengono sostanzialmente insieme la società, ma dato il presupposto ontologico della immodificabilità del carattere (da cui Schopenhauer desume la conseguente visione negativa dell’educazione) ne consegue una visione radicalmente “repressiva” della società. Con una battuta Horkheimer sembra dare ragione alla visione schopenhaueriana che è confermata nei fatti anche più vicini ai tempi in cui è redatto il saggio: “[...] l’apologia della repressione fa parte del mondo che rende necessaria la repressione” (*ibidem*). Questa logica repressiva è stata inglobata dalla forza dello Stato che ne ha fatto un dispositivo per sedare e

5. Su questi aspetti si veda Bocci 2017; 2020; Belardinelli 2019; molto interessante a tal fine è anche la ricostruzione del ruolo sociale della Chiesa in Sutterlüty 2014.

reprimere movimenti di contestazione e di rivendicazione radicale (Schopenhauer guardava in particolare alla *canaille* della massa insorta nel 1848).

Tra il 1850 e il 1914 si verifica una particolare congiuntura che a detta di Horkheimer segna una svolta epocale: il trionfo della tecnica e lo sviluppo dell'industria registrano un cambio di passo inesorabile per la comunità occidentale (quella guglielmina in particolare); Schopenhauer vive nel periodo gestazionale di questo mutamento epocale e la sua filosofia diventa in qualche modo la cifra del tempo - questo perché, continua Horkheimer, "lo slancio verso il progresso" alimentato da questa nuova epoca conduce ad una "laboriosa insicurezza". Ecco allora che la filosofia pessimistica di Schopenhauer diventa paradossalmente "[...] la razionalizzazione della condizione inquietante della realtà [Horkheimer 2011a, 106; 2011b]". La metafisica che aveva di fatto declassato il ruolo dell'intelletto e della ragione (posti al servizio della Volontà cieca, vera essenza del mondo) si autolegittima come manifesto del tempo: Schopenhauer è ad un tempo la massima espressione dell'Illuminismo e al contempo la sua negazione; su questa ambivalenza di fondo è possibile leggere anche il pensiero che Adorno e Horkheimer nutrivano verso il movimento culturale dell'Illuminismo [Adorno e Horkheimer 2010]. Dell'Illuminismo Schopenhauer aveva salvato una immagine "atomistica" della società, considerando sostanzialmente gli individui come ultima realtà analitica delle dinamiche sociali:

Nell'intransigente nominalismo di Schopenhauer nei confronti della società si trova però, al tempo stesso, la radice della sua grandezza. Come nella natura i *genera* sono mere astrazioni, egli afferma "nello stesso modo nel genere umano sono reali solo gli individui e la loro esistenza, mentre i popoli e la loro vita sono pure astrazioni" [Horkheimer 2011a, 107]

Schopenhauer aveva invece completamente respinto dell'Illuminismo qualsiasi fiducia nel progresso (storico), nella ragione e nella "perfettibilità" della natura umana, proclamando quindi l'assurdità di qualsiasi "sforzo storico": Schopenhauer reclama quindi la quiete e l'ordine, segno distintivo anche della sua filosofia morale, il *quietismo* [Lütkehaus 2006]. In realtà la posizione schopenhaueriana non si traduce per Horkheimer come la giustificazione dell'ordine esistente: non è in altri termini quell'"apologetica indiretta dell'ordine sociale capitalistico" che avrebbe energeticamente denunciato Lukács ne *La distruzione della ragione* [Lukács 2011, 248].

Per Horkheimer la filosofia di Schopenhauer trova la sua funzione critica nella lucida constatazione della presenza del *malum physicum* e del *malum metaphysicum* [Schmidt 2023] nel mondo e ad un atteggiamento sostanzialmente disilluso che va assunto dinanzi al cieco ottimismo razionalistico-illuminista. Scrive Horkheimer:

La filosofia deve presentare i conti, e poiché il bilancio è negativo, alla fine ha ragione il santo. Chi punta sul mondo, è truffato. La diffidenza di Schopenhauer nei confronti delle riforme e della rivoluzione non glorifica l'ordine esistente [Horkheimer 2011a, 108].

In modo un po' utopistico Schopenhauer aveva intravisto nell'impiego sempre maggiore di elementi tecnologici la possibilità di immaginare una umanità più pacifica, più giusta e magari priva di guerre: il corso degli eventi nel Novecento ha purtroppo, continua Horkheimer, dato torto a questa visione per così dire utopistica, e la vita, nonostante l'aumento delle forze produttive non è migliorata neanche nel Secondo Dopoguerra; la ricaduta nella miseria è sempre in atto⁶. Il progresso tecnologico [*Zivilisation*], pur essendo il presupposto di quello culturale [*Kultur*], non segna per Horkheimer necessariamente un "miglioramento". Si tratta di una trasformazione dell'ordine sociale che implica elementi incoraggianti ma anche contraddittori: elettrodomestici, automobili e altri apparati tecnologici avevano facilitato alcune mansioni e ridotto i tempi - aumentando le possibilità lavorative, favorendo anche l'integrazione femminile in contesti altrimenti inaccessibili. In teoria tutto ciò ha consentito per Horkheimer un apparente risparmio di tempo ed energie, se non fosse che "le energie psichiche" dell'individuo restano ancorate alla gestione e al controllo della totalità di queste sempre nuove e insorgenti attività, provocando di fatto un dispendio di energie, piuttosto che un guadagno, anche in

6. È nota la constatazione horkheimeriana dell'errata profezia marxiana, che da questo punto di vista è molto vicina a quella schopenhaueriana: il progresso tecnico-scientifico (*Zivilisation*) non coincide con un avanzamento culturale (*Kultur*), politico e sociale. Per Horkheimer, dal punto di vista della filosofia della storia, Marx non avrebbe colto l'idea che libertà e giustizia in realtà sono due concetti dialettici – così più giustizia (sociale) implica meno libertà (egli probabilmente alludeva ai regimi comunisti allineati all'Unione sovietica), e d'altra parte più libertà comporta meno giustizia (sociale) (alludendo invece al modello delle democrazie liberali sotto la guida statunitense).

senso “ozioso”: come ha sostenuto di recente Hartmut Rosa, il tempo risparmiato con la società dell’*accelerazione* in realtà è “tempo perso” [Rosa 2020].

Se Schopenhauer avesse potuto vivere cento anni dopo, continua Horkheimer, avrebbe con forza e coerenza criticato la società di massa e la sua cultura, evidenziando i suoi caratteri contraddittori: l’epoca moderna “provoca il progresso della tecnica e l’elevazione della durata media della vita, la produzione necessaria di macchine e di beni di consumo insieme alla sua irrazionale violenza” [Horkheimer 2011a, 116]. Il progresso è sempre compensato da nuovi dolori: è da questa prospettiva pessimistica (e da una specie di *patodicea*) che Horkheimer, ai tempi in cui scrisse questo saggio, vedeva con preoccupazione e terrore quello che proveniva dall’Oriente (i regimi totalitari comunisti, quello sovietico e cinese). Ciò che non ha colto nel profondo Schopenhauer, secondo Horkheimer, è il fatto che in realtà “la totalità delle relazioni sociali si costituisce di volta in volta come una realtà dotata di una propria legge”, e questo perché non potrebbe esistere in fondo l’individuo senza la società. Il nominalismo di fondo che Horkheimer trova nella filosofia sociale schopenhaueriana è poi respinto dal punto di vista teorico e pratico nella Teoria critica: resta il grande merito di Schopenhauer di aver fornito la necessità di uno sguardo disincantato e lucido sull’esistente che permetta di vedere l’orrore del presente e del passato con l’impegno per un futuro differente.

La denuncia della “miseria del mondo” è un tratto caratteristico della filosofia schopenhaueriana, ma anche di quella marxiana che nella Teoria critica di Horkheimer si intersecano e sovrappongono in modo molto equilibrato. Questa denuncia però si manifesta come risultato di un confronto con un modello ideale “smarrito” (il tema del peccato originale) o “non ancora raggiunto” (il mondo ultraterreno come ideale regolativo). Relativamente a questo aspetto è evidente come Horkheimer si sia spesso richiamato, soprattutto a partire da *Eclipse of reason* (1947) – il cui leitmotiv è ripreso nel saggio *Sul concetto di ragione* (1952) – alla perdita di una condizione ideale, nella misura in cui la prevalenza di una “razionalità soggettiva” (strumentale e utilitaristica), associata alla scienza moderna e alla tecnologia avanzata, sia il segno del tramonto di quella “razionalità oggettiva” che guardava e spiegava il mondo secondo verità eterne e valori saldi [Horkheimer 2000].

La liberalizzazione della religione: il problema del rapporto tra fede e ragione

In un saggio del 1969 dal titolo *Sul dubbio* Horkheimer affronta la questione del dubbio per dipanare il difficile rapporto tra fede e ragione. Se la fede rappresenta canonicamente una indubitabile certezza su una verità rivelata (custodita dalle religioni positive), la ragione al contrario si esplica come modalità di raggiungimento della verità attraverso una spiegazione che non ricorre a dogmi ma a argomentazione logica. Sebbene esistano diverse forme di dubbio di carattere logico, psicologico o oggettivo (ipotesi scientifiche, incertezza, indecisione, difficoltà mnemoniche), quello che intende sviluppare Horkheimer è l'indagine sulla crisi della teologia e della religione, crisi che si compie pienamente con la modernità con la frattura divenuta insanabile appunto tra verità di ragione e verità di fede. Nel corso della storia del pensiero lo scetticismo non ha svolto necessariamente un ruolo oppositore o decostruttivo nei confronti della religione e della fede: la scepse in realtà svolge una funzione dialettica e diventa un elemento metodico come accade da Agostino a Descartes (fino a Kant in realtà) in cui il dubbio stesso funge da elemento propedeutico per il raggiungimento dell'evidenza dell'anima o del *cogito*. La pura obbedienza al dovere (più in generale la sfera normativa) che caratterizza la *ragion pratica* – l'imperativo categorico – è una chiara forma di un elemento teologico secolarizzato. C'è in altri termini secondo Horkheimer una “necessità pragmatica” [Horkheimer 2011b, 175] della religione e della teologia nella vita associata degli uomini: mi sembra molto chiaro il riferimento al discorso che fa Durkheim sul rapporto tra religione e società in *Forme elementari della vita religiosa* (il sociologo francese tuttavia non è menzionato da Horkheimer).

Il punto discusso da Horkheimer è che il dubbio ha una funzione cognitiva fondamentale non solo nell'indagine razionale della verità ma anche nella stessa religione: anzi è proprio la rimozione del dubbio all'interno di sistemi religiosi che porta alla creazione di fanatismi e intolleranze. L'esito a cui è giunta la cultura moderna è proprio questo tuttavia: la presunta possibilità di *conoscere tutto razionalmente* (e quindi di dominare il mondo) erode quella sfera scettica che invece è necessaria per lo spirito umano giacché senza di essa scompare anche la “cifra della trascendenza” che rappresenta per Horkheimer un elemento generativo e creativo del sapere umano, oltre che essere un fattore fondamentale di carattere riflessivo nella costruzione

dell'identità. “L'aspirazione all'assoluto, accompagnata da una buona dose di dubbio, è un elemento ineludibile dello spirito umano: se la religione si è rivelata «indispensabile» [Horkheimer 2011b, 175] nella articolazione del rapporto tra scienza e fede (conoscenza scientifica-mondana da un lato e rivelazione dall'altro), secondo appunto un processo produttivo di verità, il rischio a cui va incontro l'umanità è la perdita di una dimensione trascendente che è pur necessaria per evincere il carattere normativo del vivere associati. Scrive Horkheimer a riguardo:

La necessità pragmatica della teologia verrà meno solo se, un giorno, l'amministrazione diventerà totale e capillare al punto di dover rendere socialmente irrilevanti la morale, le decisioni umane degli individui [Horkheimer 2011b, 175]⁷.

La cultura stessa trova le sue radici come prodotto di una “tradizione spirituale” che sta venendo meno, proprio perché la religione in quanto tale sta cessando di essere determinante nella vita del singolo: l'onnipotenza divina, la creazione del mondo, il peccato originale, l'immortalità dell'anima, la giustizia eterna sono stati per Horkheimer “reali” per tutta la storia dell'uomo fino all'età moderna; ora hanno perso la loro forza e, per così dire, la loro “consistenza ontologica” come forze valoriali (“non sono state meno reali del mondo tridimensionale e delle cose del mondo”, scrive Horkheimer) diventando elementi abitudinari o conformistici all'interno di un mondo consumistico che ne ha cancellato la valenza simbolica e fondante della comunità. “La religione diventa superflua”, liquida lapidariamente il francofortese.

Sulla scorta di quello che è capitato ai più grandi promotori della Rivoluzione scientifica in età moderna (Copernico, Galilei, Keplero, Newton), Horkheimer

7. Questa “immanentizzazione” (e immunizzazione) della vita comunitaria che si realizza nell'epoca dell'amministrazione totale, ovvero in quel paradigma formulato da Horkheimer come *mondo totalmente amministrato*, produce effetti evidenti in tutti gli istituti sociali e culturali: “La disillusione spirituale, la rivoluzione sociale, politica e intellettuale causata necessariamente dalla tecnica, dal dominio crescente sulla natura, colpisce la coscienza degli uomini e la loro sostanza psichica in genere. Il regresso delle convinzioni religiose costituisce un aspetto dei cambiamenti che hanno luogo nella famiglia, nell'educazione, nei tempi e nei modi in cui l'uomo passa dall'infanzia alla giovinezza, e infine alla cosiddetta maturità” [Horkheimer 2011b, 177]. Ancora una volta viene sottolineato il venir meno di elementi rituali di passaggio che fanno parte della società e che sono indissolubilmente legati, per dirla ancora con Durkheim, alla “vita religiosa”.

è convinto che la “verità non si esaurisce nella scienza”: la ragione ha bisogno di aspirare a qualcosa di eccedente la realtà e ciò che può razionalmente comprendere (e spiegare) di essa. La scomparsa della sfera religiosa (e della dimensione trascendentale) è tuttavia solo il preludio di una sostituzione già in atto: per Horkheimer infatti il “mondo totalmente amministrato” ha preso il posto della religione e della teologia. La secolarizzazione è compiuta.

I fattori sociali che determinano in misura crescente la vita umana – la manipolazione attraverso i mass media, l’organizzazione del tempo libero, l’amministrazione in generale – vengono perfezionati, rendono omogeneo il comportamento dei diversi individui, sostituiscono la religione e la morale che ne consegue nella funzione di dirigere il comportamento [Horkheimer 2011b, 180].

Nel corso della seconda metà del Novecento l’unico dogma morale, sociale e politico che guida i movimenti di contestazione è legato ad un concetto vuoto di libertà: si rivendica una libertà che è la cifra del tempo che stiamo vivendo, sostiene Horkheimer. In linea con quanto sostenuto dal materialismo storico di Marx, quello che viviamo in Occidente è lo schema di una rivendicazione della libertà come cifra del capitalismo avanzato: essendosi smarcato dalla necessità della schiavitù (trovando nelle macchine un nuovo alleato produttivo e organizzatore del lavoro), il nuovo ordine politico-sociale estende la nozione di libertà come propulsore di emancipazione, cosa che Horkheimer rintraccia già nei movimenti artistici avanguardisti del Primo Novecento e che si riverbera nelle nuove forme di rivendicazione di “libertà”. D’altra parte, il marxismo stesso (pur nella sua forte vocazione antireligiosa e laica) ha finito per diventare esso stesso una “religione nuova, antireligiosa”: nei paesi in cui il comunismo totalitario ha prevalso, il marxismo è diventato “razionalizzazione del dominio, strumento della politica interna e estera” [Horkheimer 2011b, 181]. Paradossalmente l’esito della modernità ha portato a smascherare tutte le “grandi narrazioni”, ivi compreso il marxismo, portando però ad un esito paralizzante e nefasto:

Sono sconfessati tutti i sistemi dogmatici, i sistemi religiosi e le filosofie idealistiche come i sistemi materialistici, in fondo affini gli uni agli altri. La gioventù comincia a sospettarli. Il grido rabbioso che invoca la libertà, segretamente consapevole della propria astrat-

tezza, esprime la disperazione di coloro che hanno perso il senso della vita proprio e altrui, un senso che è accusato di “romanticismo” [Horkheimer 2011b, 181].

Nella conclusione del saggio Horkheimer auspica una profonda trasfigurazione di alcuni dogmi religiosi (giustizia e bontà divina) in un senso, per così dire, “intramondano”: la religione per sopravvivere dovrà “comprendere in sé il dubbio”, in un senso che non è esplicitato da Horkheimer, ma che si può solo evincere indirettamente. A partire dalla constatazione scientifica della condizione di finitezza, fragilità e vulnerabilità della vita umana, può sopravvivere un *sentimento religioso* associabile a quella nozione di “Sehnsucht” (anelito, desiderio) che è una costante nel pensiero horkheimeriano. La solidarietà, che è un tema centrale nel pensiero di Marx (ma anche dell’etica schopenhaueriana), può essere pensata dunque come una categoria fondativa di una nuova morale che punta ad una società umana pacifica ed equa. Horkheimer pensa alla solidarietà come ad una forma di “amore per il prossimo in un senso adeguato per il tempo presente”, e continua:

Se gli uomini considerassero davvero se stessi come esseri finiti, accomunati dalla paura del dolore e della morte, uniti nella lotta per migliorare e prolungare la vita di tutti, si verrebbe a creare una vera solidarietà, che comprende il momento della religione e la grande filosofia” [Horkheimer 2011b, 183].

Nel saggio del 1971 *Osservazioni sulla liberalizzazione della religione* (testo ospitato in un volume collettaneo a cura di Oskar Schatz dal titolo paradigmatico *Hat die Religion zukunft?*, “La religione ha un futuro?”) l’analisi horkheimeriana assume i contorni di una indagine più a largo spettro sugli effetti della secolarizzazione soprattutto in Occidente. La domanda di Horkheimer è, cioè, se le religioni possano sopravvivere “senza contenere esplicitamente la fede in Dio” [Horkheimer 2011b, 185]. Quella che sembra essere una posizione provocatoria, vuole invece assumere i contorni di una problematizzazione radicale del tema della secolarizzazione a partire dalla constatazione che la ricerca di una spiegazione scientifica e razionale del mondo ha talmente pervaso l’anima degli individui moderni da svuotarne quella dimensione intima che è appunto la fede. La profezia nietzschiana della “morte di Dio” appare in questi termini potentissima, nell’accezione più profonda della

sua originaria formulazione: non solo i supremi valori si svalutano (la curvatura nichilistica della indagine nietzsiana), ma innanzitutto lo scacco matto alla fede in Dio come valore fondante dell'etica e della società – si direbbe di qualsiasi ordine costituito che intenda darsi come “fondato” saldamente.

La religione a cui guarda Horkheimer è specificamente quella che si è costituita a partire dall'esperienza della Scolastica medievale: in quella fase storica la fede e la ragione diventano “complici”⁸ di una visione del mondo sostanzialmente coerente. Come spiega Horkheimer, il miscredente non era solo un peccatore (fuori dalla comunità di “fede”) ma anche un pazzo, un uomo incapace di pensare (fuori dalla comunità della “ragione”). Al di là di una certa prassi religiosa che ha macchiato per così dire la storia del Cristianesimo, Horkheimer delinea una frattura fondamentale portata con la Rivoluzione scientifica (XVI secolo) che mette in crisi quella “segreta alleanza” tra fede e ragione, tra dimensione religiosa e dimensione scientifico-razionale. Le scoperte di Galilei, Copernico e Newton metteranno definitivamente in discussione l'idea che il mondo possa essere spiegato *razionalmente* dalla religione: subentra allora un terzo paradigma (rispetto all'opposizione divenuta insanabile tra fede e ragione) che è rappresentato dall'esperienza della Riforma protestante. L’“autonomia della fede”, sostiene Horkheimer, che giunge con il Protestantismo, se da un lato “salva” per così dire il contenuto della fede dal dissidio con la sfera della ragione, dall'altro di fatto la *privatizza*: la fede viene relegata ad un affare privato dell'uomo, anzi dell'individuo, tanto che come sostiene Horkheimer “la fede diventa uno scompartimento della vita dell'uomo” [Horkheimer 2011b, 187]. Un secondo elemento che ha provato a riparare a questa frattura dirompente della modernità rappresentata dalla Rivoluzione scientifica è fornita dal panteismo (inaugurato da Giordano Bruno) che tentava di tenere insieme l'ordine razionale teologico e quello naturale in quell'*eroico furore* rappresentato dalla sua filosofia. Horkheimer si lascia poi ad una considerazione squisitamente sociologica (e materialistica) quando prova a spiegare che la preferenza di una religione monoteista a una politeista è dettata

8. È proprio in questi termini (“una segreta complicità”) che di recente Habermas ha rilanciato, all'interno della cornice post-secolare, il dialogo tra sfera pubblica (laico-scientifica) e sfera religiosa, più dettagliatamente tra “una rappresentazione naturalistica del mondo” e “una inattesa rivitalizzazione e politicizzazione delle comunità e tradizioni religiose” (Habermas 2008b).

da un fatto puramente funzionale (di ordine sociale e politico) “[...] a una società con molti padroni e schiavi corrisponde piuttosto una concezione politeistica, a una società con forte concentrazione e centralizzazione dell'autorità una concezione monoteistica. Che l'unità sia preferita alla molteplicità è un fatto che non ha una spiegazione di ordine teorico, ma realistico” [Horkheimer 2011b, 187].

Horkheimer sostiene in modo perentorio che nella modernità “la religione è diventato un problema” [Horkheimer 2011b, 188]. L'impossibilità di essere perno e nerbo della vita sociale, politica, morale ecc. della vita degli individui costituisce una questione ancora aperta che le religioni hanno tentato di risolvere “modernizzandosi”: il tentativo di recuperare ancora sostanza e funzione all'interno della società moderna è rappresentato secondo Horkheimer dalla possibilità di “liberalizzarsi”. “La teologia – scrive il francofortese – cerca di adeguarsi ai bisogni sociali e alle idee del tempo, per non dover più pretendere dagli uomini cose che appaiono oggi soltanto comiche o bizzarre” (ibidem). In altri termini, per salvare la propria sopravvivenza la teologia deve *snaturarsi*, ovvero *de-tradizionalizzarsi e de-normativizzarsi*.

Il futuro della religione si gioca però anche su un altro piano, sostiene Horkheimer - molto più sottile. Dal momento che la tendenza della società di massa è quella di disfarsi della consistenza ontologica e morale della religione, “[...] l'accentuazione del carattere unico e irripetibile di ogni individuo diventa un puro ricordo” [Horkheimer 2011b, 189]. Liberalizzazione della religione significa allora per Horkheimer che la religione da un lato “viene incontro” ai cambiamenti della società diventando un oggetto flessibile, una “opzione” [Taylor 2004; Joas 2013], il frutto di una scelta in un mondo sempre più contingente - si pensi a Luhmann [Luhmann 1991; 2023; Belardinelli 2023], dall'altro però segna la rinuncia a quel rapporto intimo dell'uomo (umanità) con Dio che fa sicuramente della persona un essere unico e irripetibile, ma che rimandava a quella dimensione intersoggettiva che lega gli uomini al divino.

Oltre a questo aspetto per così dire “snaturante” e decostruttivo della religione in età moderna, Horkheimer pensa ad una modalità molto interessante con la quale la religione, liberalizzandosi, può anche preservare sé stessa. Dal momento che il contenuto della fede è diventato razionalmente inaccessibile, inconciliabile e inconcepibile, resta la possibilità di pensare la tensione a Dio come qualcos'altro.

Dal momento che Kant prima e Schopenhauer dopo hanno insegnato che il contenuto del mondo non è razionalmente accessibile (noi possiamo solo costituire fenomenicamente il mondo, ma il suo nocciolo ci resta precluso), il nostro cervello elabora una conoscenza del mondo che è sostanzialmente funzionale a fini pratici e utili alla vita. Questo significa che il linguaggio umano lascia irrisolta (e aperta) la questione della fede, nel momento in cui non è possibile tradurre nel linguaggio della razionalità scientifica l'essenza vera e intima del reale. Ma questo non significa negarla. Provando a percorrere una strada che è a metà tra la mistica e la teologia negativa, Horkheimer sostiene che proprio perché costitutivamente non è dato all'uomo dire l'*ultima parola* sul mondo dal punto di vista scientifico, allora diventa necessario pensare a Dio non come ad una entità positiva (che per Horkheimer di fatto implicherebbe sempre una separazione e una divisione rispetto a *questo* mondo), quanto piuttosto come ad una tensione, un *anelito* (*Sehnsucht*) verso una unità (impossibile), ad una giustizia compiuta e al rispetto umano. “Una fede così intesa appartiene irrinunciabilmente a quella che chiamiamo cultura umana [...] Gli usi religiosi potrebbero anche continuare; poiché si può ben capire che le persone che hanno in comune questo anelito, la stessa convinzione profondissima che la condizione attuale abbia qualcosa di falso (e le religioni condividono questa convinzione con Marx), abbiano anche in comune usi che mirano a mantenere viva questa aspirazione” [Horkheimer 2011b, 190-191].

Mi pare che in questa formula conclusiva del suo articolo Horkheimer stia prendendo una strada ben diversa da quei tentativi di Comte e poi di Durkheim di identificare (e salutare) il nuovo corso della società come l'avvento di una “religione dell'umanità”. Nel caso dei due sociologi francesi mi pare, infatti, che tale possibilità fosse concepita secondo una visione piuttosto immanentista del sociale – sebbene poi soprattutto in Durkheim si articoli una logica complessa che in realtà presuppone sempre la intima compresenza di elementi immanenti (integrazione sociale) e trascendenti (simbolizzazione) che rendono possibile il sociale (su questo aspetto si veda Marcucci 2023; Pendenza 2024). Horkheimer invece ritiene necessaria la conservazione dell'elemento produttivo e propulsivo della trascendenza semplicemente perché ritiene necessario (anche da un punto di vista propriamente epistemologico nella Teoria critica) ritenere insoddisfacente il dato reale-attuale (il *factum*): la realtà non si consuma mai nel presente o nell'essere-percepita; uno

scarto spazio-temporale dice che non tutto è *qui e ora*. La totalità come donazione di senso del mondo e delle cose è allora da concepire come quella cifra “altra” rispetto all’ordine delle cose concrete alla quale è necessario anelare.

Zurück zu Schopenhauer: teoria critica, pessimismo e il recupero della sfera trascendentale

La figura di Schopenhauer è sempre stata molto presente nella Teoria critica di Horkheimer svolgendo un ruolo di ispirazione teoretica fin dall’esperienza giovanile [Abromeit 2011, 28]: pur non ipostatizzando la negatività del mondo, l’approccio schopenhaueriano serve a Horkheimer per concettualizzare la missione teorica della filosofia sociale che è una forma di articolazione nell’analisi critica del reale e del concreto, rinunciando alla prospettiva conciliante della dialettica hegeliana. La *contraddizione* è l’elemento-cardine che lega insieme (paradossalmente) Hegel e Schopenhauer – e poi anche Marx, che arriverà nella formazione horkheimeriana solo successivamente: il dolore nel mondo è l’espressione costante di una forma non-conciliata, contraddittoria dei processi storico-sociali del mondo e della vita stessa individuale. La proposta del giovane Horkheimer di trovare nell’amore e nella solidarietà una forma di emancipazione da questo giogo della contraddizione è per alcuni visto come un importante balzo in avanti rispetto a Schopenhauer [Fromm 1991].

La filosofia di Schopenhauer torna insistentemente negli ultimi anni di vita di Horkheimer (talvolta in modo contraddittorio e ambiguo, come sostengono alcuni: Michelis 2023), il quale si dedica all’analisi del pessimismo e del rapporto tra scienza e teologia alla luce di alcuni spunti del filosofo di Danzica. *Sul pessimismo oggi* (1971) e *Il pensiero di Schopenhauer in rapporto alla scienza e alla religione* (1971) sono i testi nei quali Horkheimer chiarisce la sua posizione. Il primo lavoro è il frutto dell’ennesima partecipazione di Horkheimer alle iniziative della “Schopenhauer-Gesellschaft”, diretta da Arthur Hübscher. In questo saggio Horkheimer mette in evidenza il rapporto problematico tra scienza e religione, già presente nel mondo antico occidentale (Epicureismo e Stoicismo, oltre che lo Scetticismo), ma soprattutto quello tra “pensiero secolare e religioso, particolarmente sviluppato a partire dal Rinascimento” [Horkheimer 2011c, 193]. C’è per Horkheimer una importante

cesura nel mondo moderno rappresentato dalla Riforma protestante: la fede nel mondo protestante pone l'individuo davanti a due strade: “[...] accanto all'esattezza e alla falsità dei fatti esiste un'esattezza di un altro tipo, non controllabile, la parola divina, la Bibbia tradotta dai riformatori [...] La religione divenne uno scompartimento dello spirito, la scienza un altro” [Horkheimer 2011c, 194]. La fede, grazie al luteranesimo e al calvinismo, diventa un fatto “privato”, ma mantiene una certa garanzia di certezza e verità, e quindi anche di incontrovertibilità (al pari della verità scientifica). Per certi versi è come se si fosse equiparato il grado di affidabilità del piano immanente del reale (in termini positivistico-scientifici) con quello trascendentale. In realtà la storia della filosofia moderna si è caratterizzata secondo Horkheimer da diversi tentativi di “riallineare” le due tipologie di certezza (quella scientifica e quella religiosa) e quindi i due tipi di piani sui quali si dipana tale dualismo (trascendenza e immanenza) [Horkheimer 2011c, 196]. Si tratta per Horkheimer dell’ultimo grande tentativo di conciliare la scienza e la razionalità con la sfera della religione – mi pare interessante il fatto che Horkheimer abbia completamente escluso da questa parabola la filosofia hegeliana nella quale in realtà una certa tensione tra speculazione razionale e verità dogmatico-teologica sia in essere. Con Kant si chiude la parabola poco sopra descritta di salvare una dialettica aperta (ed eventualmente conciliante) tra sfera immanente della spiegazione scientifica e sfera trascendente (legata al mondo metafisico-religioso).

La vittoria del positivismo è tacitamente riconosciuta. La liberalizzazione della religione, a mio giudizio, coincide con l’ammissione del fallimento della conciliazione teorica. Il senso della vita diventa un’allucinazione (*ibidem*).

Viene meno, aveva scritto Horkheimer poche righe sopra questa citazione, il “senso della vita fondato sulla trascendenza” e – in modo sibillino – “l’oggetto del desiderio di coloro che avevano riconosciuto e vissuto l’orrore di questo mondo già da millenni”: a cosa alluda Horkheimer in questo passaggio è solo possibile intuirlo, nel senso che probabilmente la “dissoluzione del senso teologico” riguarda la speranza in un ordine di giustizia ultraterreno che fosse da bilanciamento al non-senso della vita in termini esistenziali e socio-politici (la guerra e la devastazione che sono connaturate all’uomo). Il senso forse di questa formula è dato quando Horkheimer individua nella filosofia schopenhaueriana

la consapevole normalizzazione di questa condizione: in particolare è nella ri elaborazione che Schopenhauer fa del “peccato originale” (nella tradizione biblica) che Horkheimer trova un motivo interessante che rielabora in chiave di filosofia della storia. Egli secolarizza il tema del “peccato originale” per spiegare il fatto che paghiamo molto caro (in quanto società occidentale liberal-democratica) il benessere che viviamo proprio in relazione alla devastante condizione che ha reso possibile tutto ciò: conflitti, dominio, usurpazioni, lotte, rivolte sono ciò che precede l’acquisizione del diritto, la dimensione del riconoscimento, la situazione normata e disciplinata dal punto di vista istituzionale e socio-politico. Il tema del “peccato originale” a partire dalle riflessioni schopenhaueriane è una interessante incursione che Horkheimer compie nel campo d’analisi intrecciato tra cultura, società e politica: “una vita gradevole presuppone il male passato e presente”, scrive Horkheimer a latere di questa riflessione [Horkheimer 2011c, 197]. Quello che intende è che sia nella dimensione individuale che in quella sociale (come in quella politica) la connivenza con l’orrore della natura umana, con la brutalità presente e passata della guerra e del dominio, è un tratto distintivo di tutto ciò che muove la storia (e la politica) che appunto deve la sua posizione da un certo grado di compromesso strumentale con ciò che è devastazione, usurpazione, dominio, ecc.: in una parola, “peccato”. La metafora schopenhaueriana sta a indicare una condizione di *innocenza impossibile* dell’essere umano, sia a livello individuale che collettivo, e questa idea rimanda alla dimensione sostanzialmente trascendentale dell’utopico che di fatto mira a “redimere” e “liberare” l’uomo proprio da questa condizione peccaminosa secolarizzata. La filosofia di Schopenhauer viene quindi in ultima istanza interpretata in modo “religioso” nei seguenti termini:

Il suo pessimismo non è radicale: la sua opera contiene idee religiose, cristiane, buddiste. Ho già accennato alla prossimità di Schopenhauer al cristianesimo. Buddistica è la credenza che alla fine ogni essere vivente torni a fondersi in quella unità da cui deriva. [...] Queste attese metafisiche - che in ultima istanza non sono più pessimistiche, sono prossime alla religione – devono essere sostenute dalla riflessione filosofica [Horkheimer 2011c, 197-198].

Horkheimer sostiene essere insufficiente la tesi sociologica per la quale la presunta unità alla quale anela la religione (costituendo poi un particolare ordine gerarchico ultraterreno e terreno, in modo pressoché omogeneo lungo la storia

dell'uomo) sia da ricondurre – in modo funzionale – ad una vocazione pratica al “dominio”. La religione resta in qualche modo qualcosa di “irriducibile” rispetto al suo oggetto autentico, essa subisce tuttavia il processo di “secolarizzazione” che si riverbera ad esempio in un progressivo logoramento del significato metafisico-religioso che assume l’*amore*. Da propulsore profondo del religioso (fino a rappresentarne un valore costitutivo, soprattutto in alcune religioni), l’*amore* cessa di essere elemento funzionale a qualsiasi forma di elevazione spirituale e di ascesi, per essere riconsiderato profondamente a fronte delle trasformazioni socio-culturali che esso subisce nel corso della storia: è l’esempio lampante del cambiamento del significato dell’*amore* (sessuale) nelle moderne società che è svincolato da qualsiasi dimensione spirituale e generativa per essere ricondotto alla pura dimensione edonistica e sensuale (quindi “strumentalizzandosi”).

La specializzazione del sapere razionale-scientifico (tratto tipico della modernità) configura le nostre esistenze individuali e collettive in modo nuovo senza offrire tuttavia “una rappresentazione complessiva, sintetica” [Horkheimer 2011c, 198], capace cioè di dare un senso intersoggettivo. Un secondo aspetto correlato a questa dimensione sempre più stringente della razionalizzazione di tutte le sfere dell’umano è legato infatti alla progressiva “collettivizzazione” della vita sociale e individuale al punto che il “destino del singolo” appare paradossalmente come qualcosa di privo di senso. “Quanto più la società funziona in modo razionale e corretto, tanto più ciascuno è permutabile, tanto meno differenziata è la sua individualità” [Horkheimer 2011c, 199]. Il problema della secolarizzazione e della razionalizzazione porta all’esito paradossale che, in forza dei principi equalitari e liberali che sottendono il processo della modernità, rende tutti gli individui sostanzialmente “indifferenti”, cancellando cioè il valore dell’unicità della persona. E questo esito è chiaramente diagnosticato da Horkheimer anche nei suoi effetti culturali (e in modo estremo, finanche ontologico-metafisici) quando sostiene che “[...] l’umanità diventerà una specie unitaria come le altre, e la fantasia, la religione, l’anelito ad ogni forma di pensiero autonomo appariranno come immaginazione illusoria e superata dalla specie. L’orrore del passato è seguito da un futuro deregolamentato” [Horkheimer 2011c, 200].

In questo passaggio Horkheimer sembra sostenere una tesi molto importante ai fini del nostro discorso. Con la razionalizzazione e la secolarizzazione si rischia di cancellare quella peculiarità dell’essere umano che consiste proprio in

quella *tensione alla trascendenza* (come esperienza fondativa e costitutiva) che si polarizza attorno a quegli elementi nevralgici che richiamava l'Autore poco sopra: “fantasia”, “religione” e “anelito al pensiero autonomo”, che significa in una parola *alterità*. La tensione fondativa tra dimensione immanente (che è da intendere come premessa metodologica della Teoria critica) e dimensione trascendente (che invece è molto peculiare in Horkheimer rispetto agli altri autori della prima generazione della Scuola di Francoforte) è chiaramente problematica, ma anche enormemente produttiva. La perdita di senso è strettamente connessa allo smarrimento di quel triplice asse di cultura, arte e religione, come Horkheimer ha modo di chiarire⁹. Pensare ad “una realtà diversa da quella effettivamente esistente” diventa allora il gesto critico realmente rivoluzionario, in un’epoca in cui prevale il dominio dell’oggettività, del reale, e dell’immanente.

Schopenhauer ha insegnato che la riconciliazione con la Volontà universale o un suo diniego nella forma della *noluntas* può essere concepito come una residuale forma di “redenzione” (Horkheimer coglie effettivamente nel programma pratico di Schopenhauer le tracce di un Cristianesimo mascherato). La diagnosi di Horkheimer in realtà è parzialmente fedele a quello che è accaduto nel corso della fine del XX secolo e gli inizi del XXI. Le profezie che sono state sostanzialmente condivise in un’ottica di progressiva secolarizzazione (soprattutto in Occidente) – si pensi su tutti alle analisi iniziali di Peter Berger [Berger 1987]¹⁰ – sono poi in realtà state smentite da una de-secolarizzazione in atto [Berger 1999; McLennan 2010] e da una riattivazione della religione nella dimensione pubblica [Habermas 2008a], che si traduce poi in una forma di “de-privatizzazione” [Casanova 2000] che smentisce le iniziali tesi sostenute dallo stesso Berger [Aa.Vv. 2018].

Il pessimismo può essere assunto come un atteggiamento teorico corretto e costruttivo anche per la situazione attuale, sostiene Horkheimer, a patto che esso non si

9. Continua nella sua argomentazione infatti “Ciò che un tempo si chiamò cultura e per molte ragioni non era separabile dall’ingiustizia, l’arte come espressione delle emozioni individuali, la religione come dedizione ad un essere supremo, diverso, presente solo nella forma della rappresentazione interiore, perde ogni significato, e per questa perdita non è possibile più alcun rimedio” (Horkheimer 2011c, 200).

10. Scrive testualmente Berger ne *L’imperativo eretico*: “La secolarizzazione, in tale prospettiva, è uno degli effetti della pluralizzazione culturale dovuta anche all’affermarsi di una nuova coscienza del soggetto” [Berger 1987].

traduca in un quietismo: la formula che riprende un po' il motto gramsciano è quella che vede il pessimismo teorico come metodologicamente corretto, ma che abbina anche una forma di ottimismo della prassi [Horkheimer 2011c, 201]. In una celebre intervista della sua produzione intellettuale matura, Horkheimer avrebbe infatti sostenuto lapidariamente: "attendersi il peggio, e annunciarlo francamente, ma nello stesso tempo contribuire alla realizzazione del meglio" [Aa.Vv. 2018, 80].

Nel testo *Il pensiero di Schopenhauer in rapporto alla scienza e alla religione* (1971), frutto, ancora una volta, della collaborazione scientifica con la «Schopenhauer-Gesellschaft», coordinata in quegli anni da Arthur Hübscher, con cui Horkheimer trovò una certa sintonia intellettuale (su questi aspetti rimando a Ruggieri 2015), l'autore richiama ancora l'attenzione ad una certa convergenza di temi schopenhaueriani, in particolare ricollegandosi al tema del dolore e della sua possibile redenzione:

Il cristianesimo – con cui Schopenhauer immagina di concordare in larga misura, poiché «nei Vangeli i termini *mondo* e *male* sono usati quasi come sinonimi» – almeno fino al secolo XVIII, e anzi ancora oggi, ha dato un contributo positivo, non da ultimo con la sua concezione del paradiso e dell'inferno, del destino individuale dell'aldilà [Horkheimer 2011d, 203].

L'idea di fondo è che la condizione umana, per il fatto stesso della sua esistenza, presuppone la presenza del dolore come elemento ineludibile, più precisamente essa contribuisce a fornire un certo senso alla vita stessa e ne condiziona profondamente la condotta. Fino al Rinascimento, sostiene Horkheimer, l'idea dell'esistenza di Dio come garante massimo dell'ordine del mondo (e del suo senso anche in relazione a dolore e alla morte) e come fonte suprema della normatività morale era un punto indiscutibile, al punto che chiunque contestava tale posizione era ritenuto uno stolto¹¹. Gli ultimi tentativi della filosofia di salvare (anche da un punto di vista sociale) la fede sono testimoniati da Descartes, Leibniz e in ultimo Kant (il quale cerca di salvare il contenuto della fede come un postulato della ragione). Un punto di reale convergenza tra Cristianesimo e filosofia schopenhaueriana (che a dire il vero,

11. Di recente Hans Joas ha dimostrato l'esatto ribaltamento di tale posizione in età moderna e contemporanea, di come cioè oggi siano i credenti a doversi giustificare (o quanto meno a giustificare la scelta pubblica della loro fede religiosa) davanti ad un mondo sostanzialmente ateo o indifferente alla questione religiosa: è un tema che sviluppa in particolar modo in *Glaube als Option* [Joas 2013].

come sottolinea Horkheimer, si dichiara esplicitamente come atea) è rappresentato da una certa idea di “giustizia” che è data dalla “sostanza morale dell’individuo”: è grazie a questa – e alla partecipazione al dolore o alla gioia altrui – che è promessa una certa idea regolativa di giustizia. Lo sdegno verso *questo* mondo, considerato da entrambe le prospettive (cristiana e schopenhaueriana) come una “valle di lacrime”, è compensato da una tensione essenziale verso la sfera trascendentale, sulla quale è opportuno soffermarsi per comprendere come tale posizione assuma una importanza essenziale nella Teoria critica horkheimeriana (che in tal senso prenderà una virata decisiva dalla posizione immanentista dell’amico-collega Adorno).

Con tutta la comprensione che merita la scienza – strumento dell’attività pratica e di quella intellettuale –, dobbiamo preservare qualcosa di trascendente e incondizionato – non già nella forma di un dogma, ma in quella di un movente spirituale che impegna gli uomini e li unisce. Si tratta di uno di quei momenti della cultura che sono gravemente minacciati, sebbene non siano interamente scomparsi. La dissoluzione della famiglia, il declino della vera autorità, anche e non da ultimo la mancata attuazione di riforme pedagogiche necessarie da tempo, nella scuola e nell’università, sono soltanto alcuni dei motivi che contrastano il libero dispiegamento delle migliori forze dell’individuo [Horkheimer 2011d, 205-206].

La crisi istituzionale di cui parla Horkheimer investe diversi ambiti della società (famiglia, scuola, università) e naturalmente indica una ristrutturazione profonda delle dinamiche sociali e culturali che caratterizzano la “società tecnologica avanzata”. In questa crisi evidentemente Horkheimer, pur senza parlare esplicitamente del tema dei valori, identifica nella “società secolarizzata” del XX secolo, che fa a meno della religione, una società in affanno proprio perché senza valori e senza orientamento. E questa condizione (che richiama appunto una visione “pessimistica”, in accordo con le diagnosi schopenhaueriane) è dettata proprio da un particolare connubio tra positivismo e “disincantamento”. Horkheimer, tra le righe di questo saggio, è particolarmente interessato a evidenziare il nesso tra pessimismo e positivismo (inteso come progressivo dominio della scienza nello spazio pubblico) nella filosofia di Schopenhauer. Quello di Schopenhauer è infatti il bilancio filosofico di una serie di convinzioni scientifiche, frutto del suo tempo, in cui c’è davvero poco spazio per metafisica e religione, che devono invece cedere il passo a prove empiriche di come *sia* il mondo. E questa consapevolezza porta ad un esito che è pessimis-

stico, se non tragico: “La conoscenza scientifica della natura come la sua filosofia si concludono con il riconoscimento della nullità umana” [Horkheimer 2011d, 207].

Una diagnosi, quella schopenhaueriana, perfettamente compatibile come alcuni elementi imprescindibili della Teoria critica di Horkheimer, legati in particolar modo al destino “tragico” dell’individuo. Si tratta di un tema che taglia trasversalmente molti degli scritti horkheimeriani della fase matura. L’esito inevitabile della “società totalmente amministrata” è la progressiva scomparsa dell’individuo, o meglio la sua trasformazione radicale all’interno di un sistema che ne limita profondamente il senso. Come Schopenhauer aveva argomentato a favore dell’illusorietà metafisica dell’individuo (il *principium individuationis* è ciò che consente alla volontà di realizzarsi e conoscersi, ma di fatto spiega solo l’aspetto della “rappresentazione”, ovvero la “perpetuazione indefinita di un errore”), così Horkheimer utilizza in modo metaforico l’insegnamento schopenhaueriano nelle sue analisi sulla società contemporanea:

Ciò accade nell’epoca attuale – il declino dell’importanza sociale dell’individuo, la sua fungibilità crescente – è perfettamente logico, secondo la filosofia di Schopenhauer; comunque è confermata la sua tesi dell’assurdità della paura della morte, della vanità dell’esistenza del soggetto umano. L’automatizzazione crescente – temuta e deplorata da coloro che hanno un legame positivo con la cultura – dimostra di essere non solo un fatto storico, ma anche un processo necessario; si diffonde l’organizzazione razionale – e anche, in misura modesta, l’uguaglianza [Horkheimer 2011d, 209].

Il pensiero di Schopenhauer è infine profondamente legato alla psicoanalisi di Freud, il quale aveva trovato in esso un valido appiglio e un grimaldello teorico fondamentale. La lucidità delle analisi schopenhaueriane conduce allo smascheramento di immagini divine, forze occulte, spiegazioni irrazionali: di fatto, il laceramento del velo di Maya – che è metaoricamente quello che compie chi si affida ad un procedimento psicoanalitico – è ciò che conduce inevitabilmente ad una forma di “disincantamento” (per dirla nuovamente con Weber), e che quindi conduce ad una forma di pessimismo. Che è tuttavia lo stesso pessimismo che prova chi nutre in sé una fede incondizionata nella scienza, ovvero il positivista, colui che cancella qualsiasi possibilità di spazio per tutto ciò che è religioso, sacro, irrazionale, e che ha a che fare con la sfera della fede¹².

12. “Se è vero che il corso attuale della società tende a sopprimere la fede religiosa, i pensieri di Schopenhauer non sono più pessimistici di quella conoscenza che si limita alla

Questa crisi del “dominio” del trascendente (che coinvolge non solo la religione, ma anche l’arte e la filosofia) è legata alla progressiva irrilevanza che assume l’individuo [Figal 1983; Kast 2021], in quanto non più espressione di un Io o dell’anima, ma come semplice epifenomeno della volontà di vita. L’equiparazione schopenhaueriana (ma che è in realtà poi coerente in tutta la visione scientifica moderna) degli uomini a tutti gli altri esseri viventi mette in seria discussione una serie di elementi legati alla peculiarità dell’essere umano. La dignità dell’uomo non trova più la sua ragion d’essere dalla natura eccentrica dell’essere umano, ma viene elaborata in seno al diritto internazionale e demandata ad un tecnicismo giuridico (senza quindi alcun fondamento etico, religioso o culturale)¹³. La società attuale ha sostanzialmente assimilato la lezione schopenhaueriana, al punto che il pessimismo è divenuta la condizione dominante, e soprattutto – proprio in riferimento al tema della dissoluzione dell’unicità dell’individuo – Horkheimer sostiene che “[...] l’anima umana è diventata una funzione automatica simile al computer. Non ci sono più quasi emozioni che vadano oltre la realtà accertabile con gli strumenti della scienza” [Horkheimer 2011d, 215]. Mi sembra superfluo sottolineare come queste parole fossero estremamente lungimiranti rispetto ad un dibattito che oggi infiamma le scienze umane, legato proprio al tema dell’intelligenza artificiale al “destino” dell’anima umana.

La chiusura del saggio horkheimeriano non lascia dubbi neanche su ciò che davvero del pensiero schopenhaueriano costituisce un elemento essenziale per la stessa Teoria critica: la compassione¹⁴ (*Mitleid*) è quella radice etica della giustizia sociale

ricerca esatta. Anzi, la negazione della volontà, la «pace più preziosa di tutti i tesori della ragione», la speranza di una redenzione che in Schopenhauer non si è ancora estinta del tutto, anche se il riscatto si identifica con il non essere, oggi si configurano come residui idealistici e romantici e rischiano di scomparire assieme alla teologia. Il mondo non è più il fenomeno che con tutti i suoi orrori lasciava almeno aperta la possibilità di una realtà diversa, trascendente; è esclusivamente una struttura di fatti, è l’unica realtà che il pensiero sano accetti per vera” [Horkheimer 2011d, 211].

13. Non è questa la sede in cui si può sviluppare questo discorso, ma mi limito a segnalare l’importante lavoro che ha svolto Hans Joas in tal senso, rivendicando la necessità di porre al centro del dibattito pubblico la specificità dell’essere umano proprio a partire dalla sua peculiare capacità di “auto-trascendenza”.

14. Il tema dell’amore solidale è peraltro un tema trasversale che corre lungo tutti gli scritti di Horkheimer dell’ultimo periodo, in cui cioè l’autore richiama la necessità di proteg-

che regge fin dall'inizio lo spirito di denuncia dell'ingiustizia del mondo e della miseria dell'esistenza in Horkheimer. Il vero pessimismo è quello che sorge quando la scienza finisce per cancellare lo iato trascendentale che occorre mantenere vivo perché si dia il pensiero (utopistico), e perché sopravviva l'uomo nella sua integrità e dignità:

Schopenhauer ha giustificato filosoficamente l'amore per il prossimo, anzi per la creatura, senza neanche sfiorare le problematiche affermazioni e prescrizioni delle confessioni religiose. Il suo pensiero non è interamente pessimistico; interamente pessimistica è l'asoluziizzazione della scienza [Horkheimer 2011d, 216].

Conclusioni

In questo saggio si è tentato di mostrare come la prospettiva horkheimeriana sul tema della secolarizzazione sia strettamente connessa alla necessità di considerare la dimensione della trascendenza come un fattore rilevante nella costruzione dei significati culturali della società (come cioè orizzonte semantico delle grammatiche sociali e intersoggettive¹⁵). Senza tale assunto non sarebbe possibile critica alcuna delle condizioni esistenti dei rapporti sociali. Questo perché non solo ogni soggettività necessita di trascendersi, in un'ottica che oggi si direbbe "riflessiva" [Archer 2012; Maccarini 2019, 77 e ss.], ma anche perché la stessa tessitura sociale, in quanto intersoggettiva, necessita di un orizzonte di senso condiviso. E questo è tanto vero se si pensa che l'obiettivo polemico dell'ultimo Horkheimer non è più il capitalismo in sé (e con esso la società liberal-democratica), né esclusivamente l'apparato tecnico-scientifico della società tecnologicamente avanzata, ma il tema del relativismo e del nichilismo divenuti inesorabili e che minano l'esistenza stessa dell'uomo [Horkheimer, 2022b]. È Axel Honneth di recente ad aver rilanciato l'idea centrale dell'*autodeterminazione* (Selbstbestimmung) (come pro-

gere alcuni valori dell'umanità e capisaldi della società come la famiglia o la stessa religione come "anelito al totalmente altro", pena la dissoluzione totale dell'uomo, schiacciato dalla totalità del dominio scientifico-razionale.

15. Una certa convergenza con queste tematiche mi pare sia ben presente peraltro nell'ultima fatica editoriale di Jürgen Habermas che articola il denso rapporto tra filosofia, scienza e religione [Habermas 2022].

messa e compito precipuo della modernità) come qualcosa di costitutivamente condizionato in un senso intersoggettivo (derivandolo dalla matrice Hegeliana): “l'autorealizzazione dell'individuo riesce solamente intrecciandone gli scopi, mediante principi o fini universalmente accettati, con quelli dell'autorealizzazione di tutti gli altri membri della società” [Honneth, 2012, 54]. Con queste pagine si è tentato pertanto di mostrare che esiste una dimensione contigua a quella della secolarizzazione che, oltre al riferimento a Schopenhauer, si appella al salvataggio di quella dimensione trascendente che rende possibile il piano normativo della Teoria critica: in altri termini, se davvero la secolarizzazione esaurisse la riserva di senso (idea di bene, “buona vita”, giustizia sociale, valori) da cui muove la critica, non sarebbe nemmeno possibile articolare una analisi di quelle che appunto emergono come forme di patologie sociali. La posizione quindi dell'ultimo Horkheimer, che appare aperta al dialogo con la teologia e la sfera del religioso (e più in generale con la dimensione di una “alterità indefinita”), dice molto di come nel corso dei decenni il programma originario della Teoria critica si sia trasformato ed evoluto, e di quali compiti ancora essa possa farsi carico.

Riferimenti bibliografici

Aa.Vv

2018, *Attendersi il peggio realizzare il meglio. Tre conversazioni con Max Horkheimer*, Medusa, Milano.

Abromeit, J.

2011, *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, Cambridge University Press, Cambridge-New York.

Adorno, T.W., Horkheimer, M.

2010, *Dialectica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino.

Archer, M.S.

2012, *The Reflexive Imperative in Late Modernity*, CUP, Cambridge.

Belardinelli, S.

2019, *La critica del Sessantotto nella cultura tedesca*, Le Sfide, 1, pp. 42 - 47.

2023, *Niklas Luhmann*, IBL Libri, Milano.

Berger, P.

1987, *L'imperativo eretico. Possibilità contemporanee di affermazione religiosa*, Elledici, Torino.

1999, *Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids.

Bocci, M.

2017, *Perché il Sessantotto nacque in Cattolica*, Vita e Pensiero, 5, pp. 5-10.

2020, *L'«anima cristiana» della contestazione. Gli studenti dell'Università Cattolica del Sacro Cuore*, Studium, Roma.

Boultong, N.E.

2004, *Between religion and secularism: Max Horkheimer's (1895-1973) conception of ultimate reality and meaning*, *Ultimate Reality and Meaning*, 27(3), pp. 188-218 <https://doi.org/10.3138/uram.27.3.188>

Brittain, C.

2005, *Social theory and the premise of all criticism: Max Horkheimer on religion*, *Critical Sociology*, 31 (1-2), pp. 153-168.

2012, *The Frankfurt School on Religion*, *Religion Compass*, 6 (3), pp. 204-212.

Casanova, J.

2000, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Il Mulino, Bologna.

Eitler, P.

2005, *Max Horkheimer's supposed "Religious Conversion": a semantic analysis*. M. Geuss, R. Kohlenbach (a cura di), *The Early Frankfurt School and Religion*, Palgrave, Basingstoke-New York, pp. 15-28.

Figal, G.

1983, *Selbsterhaltung und Selbstverzicht. Zur Kritik der neuzeitlichen Subjektivität bei Max Horkheimer und Walter Benjamin*, *Zeitschrift Für Philosophische Forschung*, 37 (2), pp. 161-179.

Fromm, E.

1991, *Schopenhauer: Vordenker des Pessimismus*, Dietz, Berlin.

Habermas, J.

2008a, *Perché siamo Post-secolari?*, Reset, pp. 23-32.

2008b, *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari.

2022, *Una storia della filosofia. I. Per una genealogia del pensiero post-metafisico*, Feltrinelli, Milano.

Honneth, A.

2010, *Capitalismo e riconoscimento*, Firenze University Press, Firenze.

2012, *Patologie della ragione. Storia e attualità della teoria critica*, PensaMultimedia, Lecce.

Horkheimer, M.

1985, *Gesammelte Schriften. Bd. 7. Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973*, Fischer, Frankfurt am Main.

2000, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, Einaudi, Torino.

2005, *Teoria critica ieri e oggi* [1972], in Aa.VV., *La Scuola di Francoforte. La storia e i testi*, a cura di E. Donaggio, Einaudi, Torino, pp. 370-386.

2011a, *Schopenhauer e la società*, M. Horkhemer, *Studi di filosofia della società. Saggi, discorsi, contributi 1930-1972*, Mimesis, Milano-Udine, pp. 103-114.

2011b, *Sul dubbio*, M. Horkhemer, *Studi di filosofia della società. Saggi, discorsi, contributi 1930-1972*, Mimesis, Milano-Udine, pp. 173-184.

2011c, *Sul pessimismo oggi*, M. Horkhemer, *Studi di filosofia della società. Saggi, discorsi, contributi 1930-1972*, Mimesis, Milano-Udine, pp. 193-201.

2011d, *Il pensiero di Schopenhauer in rapporto alla scienza e alla religione*, M. Horkhemer, *Studi di filosofia della società. Saggi, discorsi, contributi 1930-1972*, Mimesis, Milano-Udine, pp. 203-216.

2019, *Nostalgia del totalmente Altro*, Queriniana, Brescia.

2022a, *Rivoluzione o libertà? Conversazione con Otmar Hersche*, PGreco Edizioni, Milano.

2022b, *Il concetto di umanità*, Armando, Roma.

Jaeggi, R. - Celikates, R.

2018, *Filosofia sociale. Una introduzione*, Le Monnier Università, Firenze.

- Joas, H.
- 2013, *La fede come opzione. Possibilità di futuro per il Cristianesimo*, Queriniana, Brescia.
- 2014, *Valori Società Religione*, Rosenberg&Sellier, Torino.
- 2024, *Under the Spell of Freedom*, Oxford University Press, Oxford.
- Kast, C. (a cura di).
- 2021, *Pessimistischer Liberalismus. Arthur Schopenhauers Staat*, Nomos, Baden Baden.
- Kim, A. E.
- 1996, *Critical Theory and the Sociology of Religion: A Reassessment*, Social Compass, 43 (2), pp. 267-283.
- Lütkehaus, L.
- 2006, *Ist der Pessimismus ein Quietismus? Überlegungen zu einer Praxisphilosophie des Als-Ob*, in L. Hühn (a cura di), *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, Würzburg, pp. 223-238.
- Luhmann, N.
- 1991, *Funzione della religione*, Morcelliana, Brescia.
- 2023, *La religione della società*, FrancoAngeli, Milano.
- Lukács, G.
- 2011, *La distruzione della ragione*, 2 voll., Mimesis, Milano-Udine.
- Maccarini, A.
- 2019, *Deep Change and Emergent Structures in Global Society. Explorations in Social Morphogenesis*, Springer, Cham.
- Marcucci, N.
- 2023, *Il dominio dell'ideale. Durkheim e la critica sociologica*, Meltemi, Milano.
- McLennan, G.
- 2010, *The postsecular turn*, Theory, Culture & Society, 27 (4), pp. 3-20.
- Mendieta, E.
- 2004, *The Frankfurt School on Religion: Key Writings by the Major Thinkers*, Routledge, London-New York.

Michaelis, L.

2023, *Critical theory under the sign of Schopenhauer: a reconsideration of Horkheimer's interpretative debt*, *Constellations*, 30 (4), pp. 431-444.

Nagl-Docekal, H. - Zachariasiewicz, W. (a cura di)

2023, *Religion in the Secular Age: Perspectives from the Humanities*, De Gruyter, Berlin -Boston.

Ott, M.R.

1998, *Max Horkheimer's Critical Theory of Religion: The Meaning of Religion in the Struggle for Human Emancipation*, Dissertations 1579, Michigan, West Michigan University.

2007, *Max Horkheimer's Negative Theology and the Totally Other*, in M.Ott (a cura di), *The Future of Religion: toward a reconciled Society*, Brill, Leiden-Boston, pp. 167-186.

Pendenza, M.

2024, *Il governo della società. Durkheim e la critica della società neoliberale*, Castelvecchi, Roma.

Raulet, G.

2004, *Secularisation, myth, anti-semitism: Adorno and Horkheimer's Dialectic of Enlightenment and Cassirer's philosophy of symbolic forms*, in M.Kohlenbach-R. Geuss (a cura di), *The Early Frankfurt School and Religion*, Palgrave Macmillan, London, pp. 171-89.

Rosa, H.

2020, *Pedagogia della risonanza: conversazione con Wolfgang Endres*, Scholé, Brescia.

Ruggieri, D.

2015, *Schopenhauer's legacy and Critical Theory. Reflections on Max Horkheimer's unpublished Archive material*, Schopenhauer Jahrbuch, 96, pp. 93-108.

2025, *Società, religione e umanesimo: l'ascendenza schopenhaueriana nel rapporto intellettuale tra Max Horkheimer e Paul Tillich*, in D.M.Fazio, F.Ciracì (a cura di), *Schopenhauer, la Schopenhauer-Schule e l'Umanesimo notturno*, PensaMultimedia, Lecce (in corso di stampa).

- Schmidt, A.
2023, *La fisionomia spirituale di Max Horkheimer*, in M. Horkheimer, *Taccuini 1950-1969*, Marietti, Genova, pp. 1-56.
- Siebert, R. J.
1985, *The Critical Theory of Religion. The Frankfurt School*, Mouton, New York.
2005, *The Critical Theory of Society: The Longing for the Totally Other*, Critical Sociology, 31 (1-2), pp. 53-113.
- Sutterlüty, F.
2014, *Religiöse ideen und soziales Handeln. Kirchen zwischen Gesellschaftskritik und Legitimitätsglauben*, IfS Working Paper#5|Juli 2014, herausgegeben vom Institut für Sozialforschung, Frankfurt am Main (www.ifs.uni-frankfurt.de)
- Taylor, C.
2004, *La modernità della religione*, Meltemi, Roma.
- Wiggershaus, R.
1992, *La Scuola di Francoforte: storia, sviluppo teorico, significato politico*, Bollati Borighieri, Torino.
1998, *Max Horkheimer zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg.

Davide Ruggieri (PhD) è attualmente Ricercatore t.d. (lett. A) in Sociologia dei processi culturali e comunicativi presso il Dipartimento di Scienze politiche, giuridiche e Studi Internazionali dell'Università degli Studi di Padova. Ha condotto ricerche in campo internazionale su Georg Simmel, Teoria critica e Sociologia relazionale, i cui risultati scientifici sono stati presentati in convegni e riviste scientifiche e monografie di carattere nazionale e internazionale. I recenti campi di ricerca riguardano la sociologia dell'educazione, le identità socio-culturali e il tema del rapporto tra culture e religioni. È membro del consiglio direttivo della Georg Simmel Gesellschaft e collabora con diverse società scientifiche nel campo della sociologia.