

Quaderni di Teoria Sociale

MONOGRAFIA

Ambrogio Santambrogio, *Illuminismo della dialettica. La razionalità nascosta nella Dialettica dell'illuminismo* | Lucio Cortella, *Salvare l'individuo. Compito e oggetto della teoria critica in Adorno* | Stefan Müller-Doochum, *Habermas e la teoria comunicativa della società. Una mappa semantica* | Virgilio Marzocchi, *La pragmatica trascendentale di K.-O. Apel. Critica immanente e trascendente del sociale* | Matteo Bianchin, *Ragioni, potere, dominio. Rainer Forst e la teoria critica del potere* | Lorenzo Bruni, *Riconoscimento e normatività in Axel Honneth. Variazioni normative del legame sociale* | Eleonora Pironelli, *La teoria critica di Rabel Jaeggi. A partire da Che cos'è la critica dell'ideologia?* | Giorgio Fazio, *Se l'accelerazione è il problema, la risonanza è la soluzione? Una lettura ricostruttiva del nuovo programma di teoria critica di Hartmut Rosa* | Franco Crespi, *Tornare ad Adorno al di là di Habermas. Teoria critica e agire sociale* | Marina Calloni, *Le divergenti unità della "cosiddetta" Scuola di Francoforte* | Jürgen Habermas, *Tre tesi sulla storia della recezione della Scuola di Francoforte* | Jürgen Habermas, *La Teoria critica e l'Università di Francoforte* | Jürgen Habermas, *Postfazione alla Dialettica dell'illuminismo* | Jürgen Habermas, *Una generazione separata da Adorno* | Roman Yos, *Il giovane Habermas e la genesi del concetto di sfera pubblica* | William Outhwaite, *La sfera pubblica nella teoria dell'evoluzione sociale* | Bernhard Peters, *La semantica del termine "sfera pubblica"* | Antonio Floridia, *Habermas e la democrazia deliberativa* | Olimpia Afluso, *Le sfere pubbliche alternative. Critica di un ideal-tipo* | Luca Corchia, *Roberta Bracciale, La sfera pubblica e i mass media. Una ricostruzione del modello habermasiano nella communication research* | Stefan Müller-Doochum, *L'Europa di fronte al capitalismo globale* | Massimo Pendenza, *Cosmopolitismi e cosmopoliti. Ripensare sociologicamente il cosmopolitismo* | Leonardo Ceppa, *La rinascita delle religioni all'interno della democrazia* | Paolo Jedlowski, *Società e sfera pubblica. Tipi di conversazione nei "luoghi terzi"* | Walter Privitera, *Ragione e comunicazione. La teoria di Habermas tra filosofia e scienze sociali* | Andrea Borghini, *Norbert Elias e Jürgen Habermas. Un confronto* | Barbara Henry, *Habermas e Arendt a confronto con il paradigma olativo del potere in Marco (Mc 10,41-45)* | Vincenzo Romanio, *Lohenswelt, motivi e normatività in Habermas e Wright Mills* | Pier Luigi Iccia, *Le aporie del paradigma epistemico fra Apel e Habermas. Fallibilismo, consenso, verità* | Laura Leonardi, *Daherndorf, Habermas, Giddens e il dibattito sulla "Terza via". La diagnosi del mutamento e il controverso rapporto tra teoria e prassi* | Roberta Iannone, *Il dibattito tra Foucault e Habermas. Illuminismo, critica, modernità* | Massimo Cerullo, *Sfera pubblica e opinione pubblica. Habermas e Bourdieu. Una comparazione* | Paolo Costa, *Un romanticismo critico. Charles Taylor e i disegni della modernità* | Alessandro Ferrara, *Habermas e Rawls. Ciò che la controversia intorno al "ragionevole" rivela* | Antonio De Simone, *Oltre il "Grand Hotel Abissos". Soggettività, politica, dominio. Passaggi attraverso Hegel, Habermas e Abenavur* | Mauro Piras, *Sui fondamenti morali della democrazia. Da Habermas a Larmore e oltre (con Rawls)*.

CORRISPONDENZE

Franco Crespi, Lucio Cortella, *Sull'ultimo libro di Jürgen Habermas.*

LIBRI IN DISCUSSIONE

Enrico Caniglia, *Alan Ehrenberg. La meccanica delle passioni. Cervello, comportamento, società. Einaudi, Torino, 2019, 342 pp.* | Ruggero D'Alessandro, *Edmond Goblot, La barriera e il livello. Studio sociologico sulla borghesia francese moderna, a cura di Francesco Pironi, Mimesis, Milano, 2019, 170 pp.* | Angela Perulli, *Sonia Floriani, Paola Rebaghini (a cura di), Sociologia e vita quotidiana. Sulla costruzione della contemporaneità, Orihotes, Napoli-Salerno, 2018, 172 pp.* | Corrado Proddi, *Matteo Santarelli, La vita interessata. Una proposta teorica a partire da John Dewey, Quodlibet, Macerata, 2019, 222 pp.*

Sommario

AMBROGIO SANTAMBROGIO <i>Editoriale</i>	11
MONOGRAFICO	
<i>Forme e spazi della Teoria critica</i> a cura di LUCA CORCHIA, WALTER PRIVITERA e AMBROGIO SANTAMBROGIO	
LUCA CORCHIA, WALTER PRIVITERA E AMBROGIO SANTAMBROGIO <i>Presentazione</i>	17
Sezione prima FORME DELLA TEORIA CRITICA	
AMBROGIO SANTAMBROGIO <i>Illuminismo della dialettica. La nazionalità nascosta nella Dialettica dell'illuminismo</i>	29
LUIGIO CORVELLA <i>Schwarz Individuum. Compito e oggetto della teoria critica in Adorno</i>	49
STEFAN MÜLLER-DOOHM <i>Habermas e la teoria comunicativa della società. Una mappa tematica</i>	67
VIRGINIO MARZOCCHI <i>La pragmatica trascendente di K.-O. Apel. Critica immanente e trascendente del sociale</i>	91
MATTEO BIANCHIN <i>Ragioni, potere, dominio. Rainer Forst e la teoria critica del potere</i>	109

LARENZO BRUNI			
<i>Ritrovamento e normatività in Axel Honneth. Variazioni normative del legame sociale</i>	129		
ELEONORA PIROMALLI			
<i>La teoria critica di Rabel Jaeggi. A partire da Che cos'è la critica dell'ideologia?</i>	151		
GIORGIO FAZIO			
<i>Se l'accelerazione è il problema, la risonanza è la soluzione? Una lettura ricostruttiva del nuovo programma di teoria critica di Hartmut Rosa</i>	169		
FRANCO CRESPI			
<i>Tornare ad Adorno al di là di Habermas. Teoria critica e agire sociale</i>	191		
		Sezione seconda	
		HABERMAS E LA "SCUOLA DI FRANCOFORTE"	
MARINA CALLONI			
<i>La divergente unità della "cosiddetta" Scuola di Francoforte</i>	209		
JÜRGEN HABERMAS			
<i>Tre tesi sulla storia della ricezione della Scuola di Francoforte</i>	229		
JÜRGEN HABERMAS			
<i>La Teoria critica e l'Università di Francoforte</i>	237		
JÜRGEN HABERMAS			
<i>Postfazione alla Dialettica dell'Illuminismo</i>	247		
JÜRGEN HABERMAS			
<i>Una generazione separata da Adorno</i>	269		
		Sezione terza	
		SFERA PUBBLICA E TEORIA SOCIALE IN HABERMAS	
ROMAN YOS			
<i>Il giovane Habermas e la genesi del concetto di sfera pubblica</i>	281		
WILLIAM OUTHWAITE			
<i>La sfera pubblica nella teoria dell'evoluzione sociale</i>	303		
BERNHARD PETERS			
<i>La venanica del termine "sfera pubblica"</i>	323		
ANTONIO FLORIDIA			
<i>Habermas e la democrazia deliberativa</i>	341		
OLIMPIA AFRUSO			
<i>Le sfere pubbliche alternative. Critica di un ideal-tipo</i>	367		
LUCA CORCHIA, ROBERTA BRACCIALE			
<i>La sfera pubblica e i mass media. Una ricostruzione del modello habermasiano nella communication research</i>	391		
STEVAN MÜLLER-DOOHM			
<i>L'Europa di fronte al capitalismo globale</i>	423		
MASSIMO PENDENZA			
<i>Cosmopolitismi e cosmopoliti. Ripensare sociologicamente il cosmopolitismo</i>	441		
LEONARDO CEPPA			
<i>La rinascita delle religioni all'interno della democrazia</i>	463		
PAOLO JEDLOWSKI			
<i>Societalezza e sfera pubblica. Tipi di conversazione nei "luoghi terzi"</i>	481		
WALTER PRIVITERA			
<i>Regioni e comunicazione. La teoria di Habermas tra filosofia e scienze sociali</i>	501		

Sezione quarta

DIALOGHI SULLO SPIRITO DEL TEMPO

- ANDREA BORGHINI
Norbert Elias e Jürgen Habermas. Un confronto critico 521
- BARBARA HENRY
Habermas e Arendt a confronto con il paradigma obliativo del potere in Marco (Mc. 10,41-45) 543
- VINCENZO ROMANIA
Lebenswelt, motivi e normatività in Habermas e Wright Mills 559
- PIER LUIGI LECIS
Le aporie del paradigma epistemico fra Apel e Habermas. Fallibilismo, consenso, verità 577
- LAURA LEONARDI
Dahrendorf, Habermas, Giddens e il dibattito sulla "Terza via". La diagnosi del mutamento e il controverso rapporto tra teoria e prassi 597
- ROBERTA IANNONE, ILARIA IANNUZZI
La tirannia dell'intimità. Mondi di vita e privatizzazione in Sennett e Habermas 623
- LIDIA LO SCHIANO
Il dibattito tra Foucault e Habermas. Illuminismo, critica, modernità 647
- MASSIMO CERULO
Sfera pubblica e opinione pubblica. Habermas e Bourdieu. Una comparazione 669
- PAOLO COSTA
Un romanticismo critico. Charles Taylor e i disagi della modernità 681
- ALESSANDRO FERRARA
Habermas e Rawls. Ciò che la controversia intorno al "ragionevole" rivela 699

ANTONIO DE SIMONE

Oltre il "Grand Hotel Abisso". Soggettività, politica, dominio. Passaggi attraverso Hegel, Habermas e Abensour 713

MAURO PIRAS

Sui fondamenti morali della democrazia. Da Habermas a Larmore e oltre (con Rawls) 735

CORRISPONDENZE

FRANCO CRESPI, LUCIO CORTELLA
Sull'ultimo libro di Jürgen Habermas 759

LIBRI IN DISCUSSIONE

ENRICO CANIGLIA

Alain Ehrenberg. La meccanica delle passioni. Cervello, comportamento, società. Einaudi, Torino, 2019, 342 pp. 771

RUGGERO D'ALESSANDRO

Edmond Goblat, La barriera e il livello. Studio sociologico sulla borghesia francese moderna, a cura di Francesco Piras, Mimesis, Milano, 2019, 170 pp. 777

ANGELA PERULLI

Sonia Fioriani, Paola Rebughini (a cura di). Sociologia e vita quotidiana. Sulla costituzione della contemporaneità. Ortoles, Napoli-Salerno, 2018, 172 pp. 781

CORRADO PIRODDI

Matteo Santarelli, La vita interessata. Una proposta teorica a partire da John Dewey, Quodlibet, Macerata, 2019, 222 pp. 787

*Elenco dei revisori permanenti
Avvertenze per Curatori e Autori*

789
793

AMBROGIO SANTAMBROGIO

Illuminismo della dialettica. La razionalità nascosta nella *Dialettica dell'illuminismo*

*Gli uomini spesso, gli uni gli altri
cercandosi, il mare sulle navi traversano*¹.

Odissea, IX, 128-129

1. Non solo astuzia

“Narrai, o Musa, dell'eroe *multiforme*, che tanto vagò, dopo che distrusse la rocca sacra di Troia: di molti uomini vide le città e conobbe i pensieri” [I, 1-3, *corsi miei*]². Sono i primi versi dell'Odissea: Odisseo, dopo aver distrutto Troia, durante il suo lungo viaggio conosce molti uomini, le loro città, i loro “pensieri”. Ed è questa conoscenza che si chiede alla Musa di raccontare. Gran parte del fascino dell'avventura sta nel venire a sapere come vivono genti lontane e misteriose: l'Odissea è un libro che racconta la scoperta degli altri.

Voglio qui sviluppare l'analisi delle avventure di Odisseo, e più in generale del processo di razionalizzazione, presenti in *Dialettica dell'illuminismo* mettendo in luce due aspetti: 1. la conoscenza cui aspira il protagonista – archetipo dell'uomo occidentale – non è riducibile alla dimensione della tecnica e non può essere ridotta all'astuzia; 2. il rapporto dialettico tra mito e illuminismo è tale per cui il rapporto

1. Uso qui la traduzione di Rosa Calzecchi Onesti, che trovo particolarmente poetica ed efficace [2014]. Ringrazio gli amici Lorenzo Bruni, Massimo Cerullo, Luigi Cimmino, Luca Corechia, Franco Crespi, Domenico Delfino, Alessandro Ferrara, Donato Loscalzo, Massimo Pendenza, Walter Privitera che mi hanno dato utilissimi suggerimenti per la stesura del testo. Naturalmente ogni errore o incompletezza presente è mia responsabilità.

2. Da qui in poi, uso il testo nella traduzione di G. Aurelio Privitera [1983], indicando il libro e di seguito il numero dei versi citati.

to tra emancipazione e regressione è ambivalente: entrambi, mito e illuminismo, possono essere emancipativi e repressivi. Sviluppando questi due aspetti, ritengo possano emergere prospettive nascoste nel testo francofortese. Nella mia analisi mi soffermo soprattutto sul personaggio di Odisseo poiché, come sostengono Adorno e Horkheimer, "non c'è opera che testimoni in modo più eloquente dell'"intreccio di mito e illuminismo di quella omerica, testo originale della civiltà europea" [1947, tr. it. 2010, 53]. Non si tratta ovviamente di sindacare su chi fosse davvero Odisseo, né di una interpretazione più o meno autentica dell'Odissea: lo scopo è mostrare che ridurre la dialettica della razionalizzazione alla critica della razionalità strumentale nasconde aspetti della ragione, e della conoscenza, la cui messa in luce può evidenziare altri aspetti del rapporto tra mito e illuminismo.

Come è noto, la dialettica dell'Illuminismo coincide con quella del soggetto e della ragione. Si snoda come meta-narrazione dell'Occidente, dal mito attraverso l'illuminismo storico sino all'"industria culturale" contemporanea. Essa è la storia del dare significato all'oggetto da parte di un soggetto che, così facendo, diventa signore delle cose. Da questo punto di vista, non c'è differenza tra mito, religione e scienza. Il passaggio dal primo all'ultima coincide con la progressiva presa di consapevolezza di un potere che inizialmente è ancora solo implicito, nascosto dentro la bellezza della narrazione, e non ancora oggettivato nella rigidità inappellabile delle formule matematiche: "ogni rituale implica una *concezione* dell'accadere [...]". Questo elemento teoretico del rituale si è reso indipendente nelle prime epoche dei popoli [...]. Una sola differenza, quella tra il proprio essere e la realtà, assorbe tutte le altre. Senza riguardo alle differenze, il mondo viene sottomesso all'uomo" [ivi, 16, corsivo mio].

Il destino da cui l'illuminismo può ribellarsi è quello della trasformazione del calore del racconto nella freddezza della tecnica. Questa ribellione sta nel riconoscimento della qualità e della differenza; nella possibilità di sottrarre l'oggetto dalla condizione di mera oggettività; nella messa in discussione della pura separazione tra soggetto e oggetto, che si produce attraverso il potere con cui il primo attribuisce un significato al secondo: "l'emergere del soggetto è pagato con il riconoscimento del potere come principio di tutti i rapporti [...]". Il mito trapassa nell'illuminismo e la natura in pura oggettività. Gli uomini pagano l'accrescimento del loro potere con l'estraneazione da ciò su cui la esercitano. *L'illu-*

minismo si rapporta alle cose come il dittatore agli uomini: che conosce in quanto è in grado di manipolarli. Lo scienziato conosce le cose in quanto è in grado di farle. Così il loro in-sé diventa per-lui" [ivi, 17, il primo corsivo è mio].

La natura di questo potere che estranea non deriva perciò dalla struttura materiale (dai rapporti di produzione, come predicava il marxismo ortodosso), quanto piuttosto dalla sfera sovra-strutturale: la dialettica dell'Illuminismo come dialettica del potere e del dominio passa attraverso l'attribuzione di senso alle cose (e agli uomini) da parte di un soggetto che si stacca dalla natura e la assoggetta a sé, inserendola in una "concezione", sia essa rituale, religiosa o scientifica. Se il dominio è sin dall'inizio dominio borghese, se Odisseo è il "gran borghese", è perché egli esprime questa dimensione dell'assoggettamento nella forma dell'astuzia. La ragione si sottrae astutamente dalle insidie della natura dominante con l'artificio: l'essenza di quest'ultimo sta nel dare un significato all'oggetto, nel trasformare quest'ultimo da un "in-sé" a un "per-lui". Questo dominio si costituisce trasformando in oggetti anche gli altri uomini e, alla fine, nel rendere anche il soggetto stesso da signore delle cose un mero schiavo del significato che egli stesso ha prodotto.

Ci sono "resistenze" dentro questo processo? C'è il modo di far emergere la contraddizione dentro la dialettica di un illuminismo che volendo rendere libero l'uomo dalla natura lo rende schiavo anche di sé stesso? C'è la possibilità che la dialettica sia internamente illuminista, capace di porsi la questione dell'emancipazione? Può davvero l'illuminismo "togliere agli uomini la paura" senza "renderli padroni" [ivi, 11]? In sintesi, esiste un "illuminismo della dialettica"? La storia di Odisseo, questa la mia ipotesi, non è solo la storia di un assoggettamento: c'è qualcosa che resiste e non può essere assoggettato, sia nella natura che negli uomini. Solo riconoscendo queste resistenze la contraddizione dialettica (la "negazione determinata") interna alla produzione del senso, interna alla "concezione" del mondo, può pensare di innescare dei processi di emancipazione e, alla fine, manifestare il proprio carattere dialettico, aperto e non irrimediabilmente chiuso. Soprattutto, può evitare alla dialettica dell'Illuminismo di trasformarsi in nichilismo, in una prospettiva senza uscita³. Si tratta di identificare quelle resistenze e

3. Come ha scritto Habermas, "Horkheimer e Adorno si trovano nella stessa posizione di Nietzsche: se non vogliono rinunciare all'effetto di un ultimo svelamento e vogliono pro-

mettere in luce la loro natura. Una prospettiva possibile è quella di vedere nella ragione – di Odisseo – non solo astuzia, cioè non solo potere e manipolazione, ma anche altro.

Prendiamo per prima cosa in esame la ragione come potere, l'aspetto che nel libro dei francofortesi viene messo in luce. La dinamica con cui si produce il dominio è semplice: l'astuzia che assoggetta la natura vince su quest'ultima attraverso l'assoggettamento degli uomini, con la creazione del sistema delle diseguaglianze. Al principio, troviamo l'astuzia nel sacrificio. Si tratta di un vero e proprio inganno della ragione nei confronti del dio: "l'astuzia ha origine nel culto" e "Odisseo non fa che elevare ad autocoscienza il momento dell'inganno nel sacrificio, che è forse la natura più intima del carattere illusorio del mito" [ivi, 58]⁴. Astuzia come inganno, quindi, che si esercita sulla natura, sugli dei, sugli uomini stessi: il Sé (borghese) è il risultato di un processo di costruzione che passa attraverso il riconoscimento di una debolezza costitutiva capace di sublimarsi senza usare la forza. Già nell'Iliade, Achille (l'eroe mitico) sconfessa Odisseo (l'eroe "borghese"), che si fa "piccolo piccolo" [ivi, 66], poiché quest'ultimo vuole vincere in battaglia non con la forza, ma con l'astuzia⁵. L'astuzia del Sé razionale parte dal riconoscimento di una debolezza, nei confronti della natura e degli dei, contro i quali nulla può, sublimando la quale produce rapporti di potere di un tipo nuovo: il potere dell'escamotage, della trovata, dell'inganno, un potere diverso e opposto alla forza.

L'episodio delle Sirene è emblematico: "proprio in quanto – tecnicamente illuminato – si fa legare, Odisseo riconosce la strapotenza arcaica del canto. Egli

segue la critica, per la loro spiegazione della corruzione di tutti i criteri razionali essi devono pure tenerne per sé ancora uno intatto. Davanti a questo paradosso la critica che si rovescia su sé stessa perde la direzione" [1982, tr. it. 1994, 289].

4. Occorre sottolineare che anche la dimensione del rito non è riducibile all'astuzia, e neppure alla manipolazione: c'è anche una componente di relazione (tra l'altro pensata come fonte dell'obbligo morale) messa in luce da moltissima letteratura, non solo antropologica. Ricordo solo l'opera di Durkheim [1912, tr. it. 2005] e la recente ripresa che ne fa Habermas [2012, tr. it. 2015].

5. Secondo Simone Weil, l'Iliade è tipicamente il poema della forza [2014, 31 ss.]. L'Odissea raramente mette in campo la mera forza. Non solo, l'Iliade è il poema della guerra; l'Odissea della pace. Infine, i Feaci, la civiltà superiore incontrata da Odisseo, non sono un popolo guerriero, ma del tutto pacifico.

si china al canto del piacere, e lo sventa, così come la morte. L'ascoltatore legato è attirato dalle Sirene come nessun altro. Solo ha disposto le cose in modo che, pur caduto, non cada in loro potere. Con tutta la violenza del suo desiderio, che riflette quella delle creature semidivine, egli non può raggiungerle, poiché i compagni che rimano, con la cera nelle orecchie, non sono sordi solo alle Sirene, ma anche al grido disperato del loro capitano" [Ibidem]. L'astuzia è la soluzione davanti a una forza invincibile: facendosi piccolo piccolo, il Sé costruisce un'alternativa al mondo delle forze naturali e divine, condannando i compagni all'estraneazione dalla natura e sé stesso alla rinuncia al proprio desiderio. La tecnica razionale è una astuzia che esclude: l'uomo dalla natura; l'uomo dai suoi simili; l'uomo da sé stesso. La sua logica è l'estraneazione: "la socializzazione radicale è una radicale estraneazione. Odisseo e Robinson hanno entrambi a che fare con la totalità: l'uno la percorre, l'altro la crea. L'uno e l'altro ci riescono solo in una soluta separazione da tutti gli altri uomini. Che si presentano loro solo in forma estraniata, come nemici o come sostegni, *sempre come strumenti, come cose*" [ivi, 69, corsivo mio].

In quest'ultimo passaggio, appare la chiave della lettura francofortese: la totalità della socializzazione radicale nazista, dentro la quale gli altri diventano cose, viene proiettata a ritroso sino al viaggio di Odisseo. Il quale è, al contrario, realmente e non strumentalmente interessato alla conoscenza delle città e dei pensieri altrui. "Pensieri" e "città" non sono oggetto di una sottomissione prodotta dall'astuzia e dall'inganno, hanno piuttosto una loro autonomia, che viene riconosciuta e con la quale il protagonista anela confrontarsi. Nell'Odissea, oltre alla "tecnica", è in gioco l'"interazione": la bellezza del libro sta nel gioco continuo con cui la ragione si dispiega, da un lato, come astuzia capace di inganni; dall'altro, come semplice curiosità, come aspirazione alla conoscenza, quella dimensione enfatizzata nei celebri versi danteschi⁶: "Curiosità" e "astuzia", insieme, costituiscono l'intelligenza

6. "Considerate la vostra scienza: fatti non foste a viver come bruti, ma per seguire virtute e caroscenza. Li miei compagni fec'io sì aguti, con questa orazione picciola, al cammino, che a pena poscia li avrei ritenuti; e volta nostra poppa nel mattino, de' remi facemmo ali al folle volo" [Inferno, XXVI, 118-125]. Tre brevi osservazioni: 1. il mondo al di là delle colonne d'Ercole è un mondo "sanza gente" [ivi, 117], quindi disumano (non a caso, compare ad un certo punto, dopo cinque mesi di navigazione, la montagna del Purgatorio); 2. Ulisse non domina i suoi compagni, non c'è inganno nella sua "orazione picciola": li fa "aguti", cioè desiderosi, ardenti del

del protagonista, il suo carattere, la sua *forma mentis*, in sostanza, come sostengono Adorno e Horkheimer, la struttura della razionalità occidentale. L'astuzia⁷ in quanto *escamotage*, cioè tecnica, produce dominio, sulla natura e sugli uomini; la curiosità produce conoscenza, che non si traduce automaticamente in alcun modo, perché è sapere a disposizione della pratica. La dimensione della curiosità è riconosciuta anche da Adorno e Horkheimer: "Le avventure sostenute da Odisseo sono tutte pericolose lusinghe che tendono a sviare il Sé dall'orbita della sua logica. Egli

suo stesso desiderio; 3. il "folle volo", folle perché temerario, porterà alla rovina: la salvezza sarà raggiunta solo nel Paradiso, dove la ragione non è più mera curiosità e sfida, ma conciliazione con il divino [cf. Paradiso, II, 1-15]. In conclusione, la colpa di Ulisse non sta nella sua astuzia, ma nella sete di conoscenza, nell'"ardore" che lo ha spinto "a divenir del mondo esperto e de li vizi umani e del valore" [Inferno, XXVI, 97-99], cioè della realtà fisica (il mondo) e umana (vizi e valore). Per Dante il limite della ragione è Dio, e solo la fede può riconoscere tale limite; per i francofortesi, occorre una critica razionale della ragione.

7. Il termine greco è *μῦθος*; si tratta di quella facoltà che consente di superare gli ostacoli che la natura ci sottopone senza affrontarli direttamente, sullo stesso piano, poiché se così fosse emergerebbe l'intrinseca debolezza umana nei confronti del cosmo. Per fare due esempi, con il cavallo di legno gli Achei entrano direttamente nella città, aggirando il fatto che le mura sono impenetrabili perché costruite dagli dei; accettare, e poi non uccidere, Polifemo serve per evitare di rimanere intrappolati nella grotta, chiusa da un masso inamovibile. La sera prima della strage dei Proci, tenendo a freno la sua rabbia nel vedere le ancelle che vanno a corticarsi con i pretendenti, così Odisseo dice tra sé e sé: "Cuore, sopportati! Sopportati ben altra vergogna, quando il Ciclope mangiava, con furia implacabile, i forti compagni; e tu sopportasti, finché l'astuzia (*μῦθος*) ti trasse dall'antra, quando credevi già di morire" [XX, 18-21]. Ecco come viene interpretato il passo nella *Dialettica dell'Illuminismo*: "Il soggetto, ancora diviso, e costretto ad usare violenza alla natura dentro di sé come alla natura esterna, punisce⁸ il cuore costringendolo alla pazienza e vietandogli, in vista del futuro, l'immediato presentente. Battersi il petto è divenuto in seguito un gesto di trionfo: con cui il vincitore dice che la sua vittoria è sempre ottenuta sulla propria natura" [Horkheimer, Adorno 1947, tr. it. 2010, 55, nota 2]. Compare l'idea borghese della dilazione della felicità: l'uomo si nega il piacere presente in vista di uno più grande futuro, facendo torto a sé stesso e, al tempo stesso, costruendo così il proprio Sé, la propria personalità. Mi sembra di poter dire che il tuono suona artificioso: qui, più semplicemente, Odisseo sa che al momento con c'è alternativa alla pazienza, che di per sé non è virtù "borghese". Non solo: sa anche che il giorno dopo non basterà l'astuzia, occorreranno anche forza, fortuna e coraggio. D'altronde, le virtù di Odisseo sono molteplici e non riducibili alla mera astuzia: parlando ai compagni prima di incontrare le Sirene, egli stesso dice di aver vinto il Ciclope con "il valore, il consiglio e la mente" [XII, 211]; Atena lo definisce "docile, sagace e prudente" [XIII, 332]; nel primo verso del poema, viene definito "eroe multifforme" [I, 1].

Illuminismo della dialettica. La razionalità nascosta nella *Dialettica dell'Illuminismo* [35

si abbandona sempre di nuovo ad esse, provando e riprovando, incorreggibile nella sua voglia di imparare, e a volte persino stoltamente curioso" [ivi, 54, corsivi miei]. Essa ha carattere di gratuità: dal punto di vista dell'*homo economicus*, dell'uomo borghese, è una curiosità "incorreggibile" e "stolta" perché inutile, improduttiva, rischiosa. Odisseo rimane "incorreggibile nella sua voglia di imparare": il Sé quindi non coincide con la logica di dominio tipica della tecnica che sostanzia il Sé borghese. Si tratta ora di capire meglio in cosa consista l'oggetto della curiosità, le "città" e i "pensieri" altrui che Odisseo cerca di conoscere, e perché lo faccia.

2. Conoscere gli altri

Ovunque arriva, Odisseo è per prima cosa curioso di sapere chi abita lì, in particolare se il posto è abitato da "uomini". I passi sono talmente tanti e vari che è impossibile riassumerli. Colpito dalla palla di una ancella di Nausicaa, Odisseo si chiede: "Povero me! Nella terra di quali mortali mi trovo? Forse prepotenti e selvaggi e non giusti, oppure ospitali e che temono nella mente gli dei? Un tenero grido, come di fanciulle, m'ha avvolto; di ninfe, che abitano le cime scoscese dei monti, le sorgenti dei fiumi e i pascoli erbosi. O sono tra uomini che hanno un linguaggio? Ma voglio tentare e vedere io stesso" [VI, 119-126, corsivi miei]. Nella terra dei mangiatori di loto, Odisseo racconta di aver mandato "dei compagni a indagare chi fossero gli uomini che in quella terra mangiavano pane" [IX, 88-89]. Arrivato alla terra dei Ciclopi, dice ai compagni: "voialtri ora aspettate [...] mentre io con la mia nave e i miei compagni vado a vedere che uomini sono costoro, se prepotenti e selvaggi e non giusti, oppure ospitali e che temono nella mente gli dei" [IX, 172-176]. Arrivati ad Eolia, così racconta: "presi con me un araldo e un compagno, mi avviai alle celebri case di Eolo: lo trovai a banchetto, accanto a sua moglie e ai suoi figli" [X, 59-61]. Nella terra dei Lestrigoni, ci dice che "non si vedevano lì lavori di buoi o di uomini, ma vedevamo soltanto del fumo levarsi da terra. Allora io mandai dei compagni ad indagare chi fossero gli uomini che in quella terra mangiavano pane" [X, 98-101]. Arrivato da Circe, "dalla nave salii svelatamente su un luogo con ampia vista, semmai vedessi lavori di uomini e sentissi una voce. Salii su un'altura scoscesa e stetti in vedetta: e un fumo dalla

campagna spaziosa mi apparve, nella casa di Circe, tra la fitra macchia e la selva. Allora pensai nella mente e nell'animo di andare ad indagare, quando vidi lo scuro fumo" [X, 146-152]. Arrivato ad Itaca, chiede ad Atena, trasformatasi in un giovane pastore: "O caro, poiché ti incontro per primo in questo paese, salute! E non accostarti a me con animo ostile [...]. E dimmi sinceramente anche questo, che io sappia bene: che terra è, che contrada, che uomini l'abitano?" [XIII, 228-229, 232-233]. Si noti l'uso di formule ripetitive, molto presenti nel poema, utilizzate per riproporre situazioni comuni e ricorrenti⁸.

La curiosità per le altre genti non è del solo Odisseo. Alcino è altrettanto curioso. Ecco come si rivolge al suo ospite Odisseo: "Ma dimmi una cosa e dillo con tutta franchezza, come fosti sviato e in quali terre abitate da uomini sei arrivato: racconta di essi e delle popolose città, di quanti sono ostili e selvaggi e non giusti e di quelli ospitali e che temono nella mente gli dei" [VIII, 572-576]. Pure Menelao racconta con passione e meraviglia i suoi viaggi a Telemaco: "dopo aver errato fino a Cipro, la Fenicia e gli Egizi; arrivai tra gli Etiopi e i Sidoni e gli Erembi e in Libia, dove gli agnelli mettono presto le corna. Tre volte le greggi figliano nel giro di un anno: mai padrone o pastore è privo là di formaggio e di carni, o di dolce latte" [IV, 83-88]. Anch'egli dice: "di molti eroi ho ormai conosciuto il consiglio e il pensiero, e molta terra ho percorso" [IV, 267-268]. Si tratta di una curiosità che non ha fini espliciti evidenti: a volte sembra appunto "stolta", foriera di seri pericoli, di incognite, di sorprese. Di sicuro non è mossa da fini tecnici di controllo né da fini utilitaristici. Qui è in scena un uomo che non ha nulla da spartire con l'*homo oeconomicus*. L'Odissea è il viaggio alla scoperta dell'umano, attraverso la conoscenza delle varietà che assume. Queste diversità, che sono il modo stesso della realizzazione dell'uomo, si concretizzano in alcuni caratteri distintivi: i "pensieri" degli uomini e le "città" ne sono la manifestazione evidente, strutturale e sovra-strutturale.

Vediamo da vicino questi elementi. Nel racconto, si tratta per prima cosa di capire se chi si incontra è umano. L'intreccio tra divino e mortale, e all'interno di quest'ultimo tra selvaggio e civile, è ancora difficile da sciogliere. Nel mondo dell'*epos*, e a maggior ragione in quello del mito, uomini, dee e dei, ninfe e sirene,

defunti, esseri mostruosi e selvaggi stanno vicini, gli uni accanto agli altri. La civiltà umana non si è ancora nettamente separata da questa commissione. Perciò è importante il processo di riconoscimento. Il primo elemento tipicamente umano è il nome proprio, seguito da quello del popolo. Quando ci si deve presentare, la domanda cui dare risposta è sempre la stessa: "chi sei, di che stirpe? dove hai città e genitori?" [I, 170]. Che nella sostanza significa: sei uomo o altro? Nausicaa così dice a Odisseo: "ti indicherò la rocca, ti dirò il nome del popolo: abitano la città e questa terra i Feaci, io sono la figlia del magnanimo Alcino; da lui dipende il potere dei Feaci e la forza" [VI, 194-197]. E così si rivolge Alcino a Odisseo: "di il nome col quale ti chiamano la madre, il padre, gli altri in città e quelli che abitano nei luoghi vicini, perché nessun uomo è privo di un nome [...]. Dimmi la terra e la gente e la tua città" [VIII, 550-552, 555]. Il nome dell'individuo non ha senso senza il nome del popolo cui si appartiene.

Appare quindi il tema della città, uno dei più interessanti e ricorrenti in tutto il libro. Gli uomini, a differenza di altri "esseri", vivono in città. La descrizione delle città esprime sempre l'interesse e la curiosità del visitatore. Nausitoo, il mitico eroe fondatore della città dei Feaci, "cintò la città con un muro, e costruì le dimore, e fece i templi agli dei, e i campi spartì" [VI, 9-10], così che Nausicaa può dire ad Odisseo: "Ma appena prossimi alla città, con intorno alte mura, ecco ai due lati di essa un bel porto c, stretta, un'entrata: navi veloci a virare son tratte lungo la via, perché tutti hanno lì il loro posto. Lì, intorno al bel Posidèo⁹, c'è la piazza serrata da massi trascinati e confitti nel suolo" [VI, 262-267]. In pochi versi, c'è la descrizione di una intera civiltà, i cui elementi fondamentali, dal punto di vista strutturale, sono ben riconoscibili: la città, le mura, il porto, la piazza, il tempio. Dal canto suo, "con strupore Odisseo guardava i porti e le navi librate, le piazze di quegli eroi e le grandi mura, alte, munite di pali, una meraviglia a vedersi" [VII, 43-45]. Il riconoscimento del mondo civile ricchezza anche nei mo-

9. Con Posidèo (aggettivo sostantivato di Poseidone) si intende il luogo di culto del dio Nausitoo, fondando la nuova città, costruisce le mura, le case, il tempio e distribuisce la terra coltivabile. Quest'ultimo elemento è importante perché ha a che vedere con la pratica dell'agricoltura. Come scrive Vidal-Naquet, "il segno che denota la 'realità' del mondo è il fatto che gli uomini coltivano la terra, e che questa produce grano per fare il pane" [2000, tr. it. 2001, 21]: infatti, "la cultura del grano è un criterio assoluto [...] la vigna e l'ulivo possono essere rappresentate nel mondo selvaggio, ma il grano non può" [ivi, 22].

8. I cosiddetti "formulaic patterns", tipici della poesia orale eroica, identificati da Parry: vedi Heubeck 1981, XVI ss.

menti della vita quotidiana. Iniziando il suo racconto ad Alcino, Odisseo dice: “penso non v'è godimento più bello, di quando la gioia pervade tutta la gente, i convitati ascoltano nella sala il cantore seduti con ordine, le tavole accanto son piene di pane e di carni, dal cratere attinge vino il coppiere e lo versa: questa mi sembra nell'animo una cosa bellissima” [IX, 5-11]¹⁰.

Altri elementi di riconoscimento degli umani sono la presenza del pane, il rispetto dei numi, il rispetto per l'ospite. La presenza del pane (si rileggano i brani sopra citati) è importante perché segna la distinzione tra raccoglitori e allevatori, da un lato, e coltivatori, dall'altro. In aggiunta, il pane si cuoce: qui l'Odissea sembra anticipare Levi-Strauss, e la sua distinzione tra il crudo e il cotto. L'incontro con Polifemo è emblematico. I Ciclopi non sono del tutto umani perché “fidando negli dei immortali con le mani non piantano piante, né arano: ma tutto spunta senza seme né aratro, il grano, l'orzo, le viti che producono vino di ottimi grappoli, e la pioggia di Zeus glielo fa crescere. Costoro non hanno assemblee di consiglio, né leggi, ma abitano le cime di alte montagne in cave spelonche, e ciascuno comanda sui figli e le mogli, incuranti gli uni degli altri” [IX, 108-115, *corsivi miei*]. Tra i Ciclopi non c'è legame sociale, al contrario della situazione sopra descritta, quando Odisseo gode del cibo e del vino nel palazzo di Alcino. La socialità, la curiosità per gli altri e per le altrui forme di socialità sembrano essere caratteristiche dell'umano: “gli uomini vanno spesso con le navi sul mare gli uni dagli altri” [IX, 128-129]. Al contrario, Polifemo è “selvaggio, ignaro di giustizia e di leggi”, al punto da non aver neppure rispetto per l'ospite. Infatti, rifiuta l'amicizia che Odisseo gli offre: “noi, qui venuti, ci gettiamo alle tue ginocchia, semmai ci ospitassi o ci dessi anche un diverso regalo, quale è norma tra gli ospiti” [IX, 266-268]¹¹.

10. L'Odissea è piena di momenti che descrivono la vita quotidiana. Uno su tutti, la bellissima descrizione della fidata ancella che accompagna Telemaco a corificarsi: “Al suo fianco portava le fiacole accese: di tutte le serve lo amava di più, e l'aveva nutrito da piccolo. Aprì la porta del talamo costruito solidamente, sedette sul letto, si tolse la morbida tunica, e la gettò in mano alla vecchia assennata. Lei, piegata e disposta con cura la tunica, appesala a un piolo vicino alla spalliera coi fori, s'avviò per uscire dal talamo, tirò per l'anello d'argento la porta, trasse con la correggia il palerito. Lì egli tutta la notte, coperto di un vello di pecora, progredì nella mente il viaggio che Atena aveva ispirato” [I, 434-444].

11. Odisseo tra i Pesci, interpretando il sentire comune, afferma che “l'ospite e il supplice valgono quanto un congiunto per l'uomo che abbia anche solo un poco di senno” [VIII, 545-546], senno che, evidentemente, Polifemo non ha.

In Odisseo c'è come un interesse a riconoscere i diversi gradi di civiltà che incontra: al livello più basso stanno i Ciclopi; a quello più alto, i Pesci. Abbiamo sopra visto lo stupore che coglie Odisseo alla vista della loro città. Lo stupore aumenta quando Alcino gli confessa che “i Pesci non hanno piloti, le navi non hanno i timoni che hanno le altre, ma sanno da sole i pensieri e la mente degli uomini [...] e traversano celeri l'abisso del mare avvolte nella foschia e in una nube: esse non temono mai di soffrire alcun danno o d'andare in rovina” [VIII, 557-559, 561-563]. Si tratta di navi magiche o di tecnologie sconosciute ad Odisseo?

Durante il viaggio, è lo stesso Odisseo a cambiare profondamente: da pirata predone diviene navigatore curioso. La spedizione dei greci a Troia è, in fondo, una spedizione di pirati, e la pirateria era una pratica non condannata nel mondo descritto dai poemi omerici. Con i Ciclopi, il primo popolo con cui viene in contatto, Odisseo si comporta ancora in questo modo, è ancora l'eroe dell'Iliade: “li saccheggiasti la città, annientasti gli abitanti. Prendemmo le spose e molte ricchezze della città” [IX, 40-41]. Questo comportamento non si ripete più nel resto del viaggio. Non più pirata, ma neppure dio: non a caso, Odisseo rifiuta l'offerta che Calipso gli fa di cambiare la sua natura e diventare una divinità¹². All'interno di quella commissione di cui sopra si diceva, Odisseo è alla ricerca, se così si può dire, del suo essere autenticamente umano, che coincide con la distinzione, tra il mito e la civilizzazione, dalla natura degli altri esseri, siano essi dei o selvaggi.

Abbiamo sin qui visto alcuni elementi che caratterizzano l'umano, e il diverso grado di civiltà che ha raggiunto: il nome, la città con le sue strutture, l'agricoltura e il pane, la navigazione, l'essere sociali, il rispetto degli dei e dell'ospite. Soffermiamoci ora brevemente sugli ultimi aspetti citati, di tipo sovra-strutturale. Abbiamo visto che la Musa ci racconta le città e i “pensieri” degli uomini che Odisseo incontra. Deve esserci naturalmente un nesso tra città e pensieri: i “pensieri” sono di uomini

12. Odisseo racconta che “gentilmente ella mi accolse, si prese cura di me, mi nutrì, e diceva che mi avrebbe reso immortale e per sempre senza vecchiaia” [VII, 255-257]. Da Calipso, il tempo stesso non è più quello degli uomini. Odisseo “ogni mattina esce dalla porta di Calipso e lascia vagare il suo pensiero sul mare, in giorni tutti uguali tra loro, immaginando di essere là dove il tempo scorre davvero per gli uomini” [Guidorizzi 2017, 126]. All'immortalità senza tempo degli dei, Odisseo preferisce il tempo che scorre degli uomini, all'indistinzione la distinzione. Secondo Vidal-Naquet, Odisseo “sceglie di ritrovare Penelope e di restare un uomo. È la scelta dell'umanità che dà al poema tutto il suo senso” [2000, tr. 2001, 22, *corsivi miei*].

che vivono in città, cioè di esseri civili. La parola greca per "pensieri" è *vóoc*; ciò con cui abbiamo a che fare è, più precisamente, la "mentalità", il "modo di pensare" degli uomini incontrati¹³. C'è sempre qualcosa in comune tra tutte le genti, ed è ciò che distingue gli uomini: la socialità, il rispetto degli dei e dell'ospite. A partire da questi elementi di base, ci sono poi altri elementi che distinguono le genti tra di loro. In un certo senso, finché si rimane allo stato selvaggio, tutti sono eguali. Le diversità, le diverse città e i diversi pensieri (cioè i diversi modi di pensare), emergono con il passaggio dal selvaggio al civile, come diverse articolazioni dell'essere umano.

In sintesi: l'Odissea è il racconto del passaggio dal mondo primitivo e selvaggio al mondo civile. Questo passaggio è segnato da un processo di razionalizzazione che avviene a tre livelli: nel rapporto tra l'uomo e la natura; tra l'uomo e gli esseri non umani; tra l'uomo e gli altri uomini. Tutti e tre i passaggi sono interpretabili come un processo di distinzione, che produce una conoscenza – cioè dei saperi, dei "pensieri" – prodotta anche attraverso la relazione. Non di sola astuzia si tratta, ma di un complesso processo di separazione che si concretizza come riconoscimento della propria specifica natura. Città e mentalità sono gli elementi strutturali e sovrastrut-

13. Rosa Calzecchi Onesti traduce *vóoc* con "mente". Privitera usa il plurale "pensieri", il singolare "pensiero" e, a volte, "mente". Il termine ricorre spesso nel testo. In alcuni casi, viene usato per esprimere ciò che il protagonista sta effettivamente pensando in una data circostanza, e l'interpretazione sembra essere maggiormente individuale. In altri, ciò che sembra interessare Odisseo, e in generale alla narrazione, non è la psicologia del personaggio in senso stretto, quanto piuttosto il suo modo di pensare, che è in stretta sintonia con quello della gente cui appartiene. Odisseo conosce molte città e il modo di pensare, la mentalità, di coloro che le abitano. Ciò è evidente laddove si tratta di capire dove si è capitati, o di conoscere qualcuno. Un esempio su tutti, già sopra riportato: "nella terra di quali mortali mi trovo? Forse prepotenti e selvaggi e non giusti, oppure ospitali e che temono nella mente gli dei?" [VI, 119-121]. Qui Privitera usa "mente": come sopra si diceva, l'alternativa è tra selvaggi e umani. Si ricordi inoltre che il sapere noetico, sia in Platone che in Aristotele, ha a che vedere con la concretezza pre-linguistica e immediata dell'oggetto, in ciò distinguendosi dal sapere dianotico, che ne è l'articolazione linguistica. Nell'Odissea il *vóoc* potrebbe indicare un sapere proprio di questo tipo, una specie di schiziano senso comune *ante-litaziano*. Altra cosa è il significato del termine *opéves*, che si distingue da *vóoc*: mentre quest'ultimo ha componenti culturali al suo interno, il primo esprime un'attività individuale del pensiero, un'intelligenza pratica dell'individuo, connessa con la sfera delle emozioni [cfr. Guidorizzi 2017, 42]. Anche *opéves* è variamente tradotto con "mente" e "pensiero", sia da Privitera che da Calzecchi Onesti.

turali che identificano questa separazione, ed innescano un processo di continua conoscenza e progressiva consapevolezza di cui Odisseo è il modello.

Astuzia e curiosità sono gli atteggiamenti caratteristici con cui ci si rapporta alla natura e agli altri: qual è invece l'atteggiamento nei confronti del mito, degli esseri divini? Sofferiamoci in breve sull'incontro tra Odisseo e le Sirene. Valgono anche qui astuzia e curiosità, ma c'è in gioco probabilmente qualcosa d'altro, di più profondo e radicale. Adorno e Horkheimer dimenticano, o ignorano, un elemento essenziale del racconto: lo stratagemma con cui Odisseo può sentire il canto e salvarsi stesso non è una sua invenzione, ma gli è stato suggerito da Circe. Ecco cosa esattamente dice Circe: "Tu arriverai, prima dalle Sirene, che tutti gli uomini incantano, chi arriva da loro. A colui che ignora s'accosta e ascolta la voce delle Sirene, mai più la moglie e i figli bambini gli sono vicini, felici che a casa è tornato, ma le Sirene lo incantano col limpido canto, adagiate sul prato: intorno è un gran mucchio di ossa di uomini putridi, con la pelle che si raggrinzisce. Passa perciò oltre: sulle orecchie ai compagni impasta e spalma dolcissima cera, che nessuno degli altri le senta. Tu ascolta pure, se vuoi: mani e piedi ti leghino alla nave veloce ritto sulla scassa dell'albero, ad esso sian strette le funi, perché possa udire la voce delle Sirene e goderne. Se tu scongiuri i compagni e comandi di scioglierti, allora dovranno legarti con funi più numerose" [XII, 39-54]. Odisseo fa esattamente ciò che gli è stato detto. Per vincere il mito occorre il mito, non bastano tecnica e curiosità. Le Sirene non sono "natura", che si può affrontare e vincere con la tecnica. Sono esseri infernali, metà donna e metà uccello, che tutto sanno. Ecco il bellissimo testo del loro canto, che anche noi possiamo ascoltare: "Qui, presto, vieni, o glorioso Odisseo, grande vanto degli Achei, ferma la nave, la nostra voce a sentire. Nessuno mai si allontana di qui con la sua nave nera, se prima non sente, suono di miele, dal labbro nostro la voce; poi pieno di gioia riparte, e *conoscendo più cose. Noi tutto sappiamo, quanto nell'ampia terra di Troia Argivi e Teucri patirono per volere dei numi; tutto sappiamo quello che avviene sulla terra nutrice*" [XII, 184-191, corsivi miei].

Si noti, per prima cosa, che le Sirene non mangiano gli sprovveduti marinai. Attorno a loro, ci sono uomini putridi con la pelle raggrinzita: sono stati ammaliati dal canto, al punto che nulla per loro ha più avuto valore, neppure nutrirsi, neppure la propria vita e si sono lasciati andare. Ma in cosa consiste questo fascino mortale? Lo dicono le Sirene stesse: esse sanno tutto, hanno la conoscenza di come

esattamente vanno le cose. Conoscono tutto quello che è successo a Troia, conoscono Odisseo, anzi, ad essere precisi, lo riconoscono. La loro è una conoscenza infinita, letteralmente senza fine. In questo, il loro canto è diverso dal canto della Musa, che è narrazione, e quindi ha un inizio e una fine¹⁴. La conoscenza delle Sirene non è "una conoscenza diretta dei fatti" poiché "deriva dall'essere in stretto contatto con il regno dei morti". Esse "promettono una conoscenza infinita, che soddisfi il bisogno di apprendere e di sapere, ma che è pericoloso per l'intera comunità", in quanto "conoscenza non filtrata, assoluta, che non tiene conto dei vincoli morali e politici" [Loscalzo 2017, 439, 440, 442, 443]. Le Sirene non hanno "pensieri", come li hanno gli umani. Il mito insegna una verità di cui l'Illuminismo può far tesoro: una conoscenza infinita è disumana e pericolosa per il vivere in comune.

3. *Illuminismo della dialettica*

Il mito, diversamente dal *logos*, "non è costretto nei suoi termini" [Grimal 1953, tr. it. 2008, 10], non coincide cioè con il significato, non è il nome con cui si dà senso alle cose. Fuoriesce dalla trappola della denominazione. Come liberarsi allora dal dominio del significato senza ricorrere di nuovo al mito? Una possibile lettura della dialettica dell'Illuminismo porta al nichilismo. Dentro la logica della ragione strumentale, non c'è scampo alla trappola del significato. Il paradosso del concetto sta nel fatto che è impossibile rappresentare l'alterità senza ridurla a semplice duplicato del concetto stesso, negando inesorabilmente la sua non-identità e difendendo l'identico [cfr. Adorno 1964, tr. it. 1988; 1966, tr. it. 1980]. Come scrive Petruccianni, "l'idea che la ragione si autodistrugge, e si muta in barbarie, in quanto ha da sempre avuto la tendenza a ridursi ad organo dell'autocostruzione" [2000, 17] costituisce il nucleo della *Dialettica dell'illuminismo*. La ragione si autodistrugge perché alla fine non fa che riprodurre quell'indistinzione che criticava nel mito, rivelandosi essa stessa un mito.

Adorno non si arrende a questa nuova e forse ancor più terribile forma di dominio, che al racconto sostituisce la tecnica, perché punta a sottolineare l'ambivalenza

interna alla ragione, sempre "sospesa tra emancipazione e mediazione, tra libertà e dominio" [Galli 2010, XI]. In questa volontà di resistenza sta la sua contrarietà al nichilismo. E la ragione non può che essere l'unico strumento possibile di resistenza. Soprattutto se si rappresenta come consapevolezza dei limiti della ragione strutturale. Questa consapevolezza è a sua volta una forma di conoscenza: "la società civilizzata, di cui Odisseo è l'alfiere, si distingue dalla preistoria mitica non perché abbia effettivamente superato la violenza della lotta per l'autoaffermazione, ma perché, come già il poema epico ci mostra, ne può prendere coscienza" [Petruccianni 2000, 30]. Come scrive Heubeck, "Odisseo è l'eroe che ha imparato" [1981, XXXIV].

L'*epos* è quindi, in quanto narrazione, una prima forma di superamento del mito, una prima forma di consapevolezza. E quest'ultima costituisce una forma di conoscenza che la ragione ci può regalare: al canto delle Sirene si è sostituito quello delle Muse, che ascoltiamo attraverso la voce dell'aedo [vedi Loscalzo 2017]¹⁵. Ora sappiamo delle avventure di Odisseo, conosciamo i pensieri e le citate degli uomini che ha incontrato¹⁶. Non solo estraneazione, dunque, e non solo dominio tecnico. C'è una conoscenza utile per la prassi, che si accumula dentro un processo di progressiva acquisizione delle caratteristiche dell'umano, nelle molteplici forme che esso assume, in *primis* quelle sociali. Da qui l'importanza che nella narrazione epica ha la curiosità: è un modo per acquisire, attraverso la conoscenza delle altrui città e pensieri, una consapevolezza intorno al limite della propria città e dei propri pensieri, per diventare da pirata uomo curioso.

La forza del non identico si rappresenta, seguendo Adorno, come resistenza dell'oggetto rispetto al concetto che lo nomina, come autocritica interna alla logica della razionalità tecnica. Ma anche come resistenza che gli altri, nella loro

15. Si ricordi che, presso i Feaci, Odisseo stesso "è un aedo che canta i suoi viaggi" [Vidal-Naquet 2000, tr. it. 2001, 9].

16. L'Odissea è un racconto di viaggio: concreto, sul mare; metaforico, della mente; sociale, attraverso la stratificazione sociale del tempo (Odisseo è, volta a volta, re, eroe, marinaio, artigiano, mercante). Tutti questi diversi viaggi *sull'ipponeo una progressiva consapevolezza di sé*. Non bisogna neppure dimenticare il viaggio di Telemaco, che, si noti, si mette in moto parallelamente ad Odisseo, quando costui lascia Calipso. Anche quello di Telemaco è il viaggio, concreto e metaforico, con cui un adolescente "fino ad allora immobile nella sua impotente rassegnazione e passività, acquista coscienza di sé e della sua vera identità" [Heubeck 1981, XXV]. Se quello di Odisseo è un viaggio verso la civiltà, quello di Telemaco lo è verso la maturità.

14. Prendo queste acute osservazioni da Loscalzo [2017].

autenticità, oppongono ad ogni forma di socializzazione esclusiva. L'uscita dalla barbarie implica il riconoscimento della diversità: solo la razionalità tecnica porta con sé quell'impulso mitico all'indistinzione che la sua negazione determinata può contenere. Tecnica ed interazione dunque sono le fonti della conoscenza razionale, che una dialettica illuminata può riconoscere come natura inconciliata della stessa ragione. Senza cadere in una nuova filosofia della storia, si tratta di capire se, dentro alla dialettica della razionalizzazione, accanto alla tecnica, è possibile pensare ad un processo di progressiva acquisizione di conoscenza che si fa consapevole.

Ha un limite questa conoscenza? O è anch'essa, come quella delle Sirene, anche se in modo diverso, infinita? Odisseo pone la questione a Tiresia. Ed ecco la risposta:

quando, nelle tue case, i pretendenti li hai sterminati [...] prendi allora il maneggio remo e va', finché arrivi da uomini che non sanno del mare, che non mangiano cibi conditi col sale, che non conoscono navi dalle gote purpuree né i maneggevoli remi che sono per le navi le ali. E ti dirò un segno chiarissimo: non potrai sfuggirti. Quando un altro viandante, incontrandoti, dirà che tu hai un ventilabro sull'illustre spalla, allora, confitto a terra il maneggevole remo e offerti bei sacrifici a Poseidone signore [...] torna a casa e sacrifica sacre ecatombi agli dei immortali che hanno il vasto cielo, e tutto con ordine. Per te la morte verrà fuori dal mare, così serenamente da coglierli consunto da splendente vecchiezza: intorno a te popoli beati saranno [XI, 119, 121-131, 132-137]¹⁷.

L'ultimo incontro, quello decisivo, è con popoli che non conoscono la navigazione, praticamente con dei marziani: solo allora Odisseo potrà pensare di aver conosciuto l'umano; potrà, soddisfatta la sua curiosità, conciliarsi con sé, con gli altri e con gli dei, e intorno a lui "popoli beati saranno". Il punto di arrivo dell'illuminismo non può ancora una volta che essere il mito. Per evitare questo destino, non rimane all'illuminismo che rinunciare al suo compimento.

17. Nel suo testo su *Tiresia*, Schütz mette in relazione la conoscenza non umana di Tiresia con la sua cecità. Il cieco non può agire, ma in compenso può "vedere" più lontano [cfr. Schütz 1964, tr. it. 2013].

Referimenti bibliografici

- ADORNO, TH. W.,
1964, *Il gergo dell'autenticità*, Bollati Boringhieri, Torino, 1988.
1966, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 1980.
- ALIGHIERI, D.,
1304/1321, *Commedia*, Arnoldo Mondadori, Milano, 1991.
- DURKHEIM, E.,
1912, *Le forme elementari della vita religiosa*, Meltemi, Milano, 2005.
- GALLI, C.,
2010, *Introduzione*, in M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino, pp. VII-XLVI.
- GRIMAL, P.,
1953, *La mitologia greca*, Newton Compton Editori, Roma, 2008.
- GUIDORIZZA, G.,
2017, *I colori dell'anima. I Greci e le passioni*, Raffaello Cortina, Milano.
- HABERMAS, J.,
1982, *L'urto di mito e illuminismo*, in Id., *Dialettica della razionalizzazione*, a cura di E. Agazzi, Unicopli, Milano, 1994, pp. 265-293.
2012, *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, Laterza, Roma-Bari, 2015.
- HEUBECK, A.,
1981, *Interpretazione dell'Odissea*, in *Odissea*, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano, vol. I, pp. IX-XXXVII.
- HORKHEIMER, M., ADORNO, TH. W.,
1947, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino, 2010.

- LOSALZO, D.,
2017, *Il canto delle Muse e il canto delle Sirene*, in R. Alaggio, A. Mancini, L. Scillitani (a cura di), *Antropologia e società*, Rubbettino, Soveria Mannelli, pp. 437-444.
- OMERO,
1981, *Odissea*, tr. di G. Aurelio Privitera, 6 voll., Mondadori Milano.
1963, *Odissea*, tr. di Rosa Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino.
- PETRUCCIANI, S.,
2000, *Introduzione*, in Th. W. Adorno, *Interpretazione dell'Odissea*, manifestolibri, Roma, pp. 7-30.
- SCHÜTZ, A.,
1964, *Tiresia, ovvero la nostra conoscenza degli eventi futuri*, ETS, Pisa, 2013.
- VIDAL-NAQUET, P.,
2000, *Il mondo di Omero*, Donzelli, Roma, 2001.
- WEIL, S.,
2014, *La rivelazione greca*, Adelphi, Milano.

Illuminismo della dialettica. La razionalità nascosta nella *Dialettica dell'Illuminismo* | 47

Ambrogio Santambrogio
Illuminismo della dialettica. La razionalità nascosta nella Dialettica dell'Illuminismo

Il saggio vuole sviluppare la tesi presente in *Dialettica dell'Illuminismo*, mostrando – attraverso un'analisi del rapporto tra mito e Illuminismo interno all'Odissea – che la razionalità occidentale, oltre alla dimensione della tecnica e del controllo, ha nelle sue corde originarie anche una dimensione di conoscenza reciproca fondata sull'interazione. Non solo tecnica, quindi, ma anche interazione, e quest'ultima non può fare a meno di una teoria della coscienza e del soggetto, imperniata paradigmaticamente nella figura dell'eroe Odisseo. Tale conoscenza può essere la base di un potenziale processo di progressiva chiarificazione riflessiva collettiva che, dentro la storia dell'Occidente, può costituire una alternativa al nichilismo e al relativismo, così da rendere possibile l'idea di un illuminismo capace di non farsi mito.

Parole chiave

Illuminismo, mito, razionalizzazione, dialettica

Ambrogio Santambrogio è professore ordinario di Sociologia presso il Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università di Perugia, di cui è stato Direttore dal 2014 al 2019. Dal 2014 al 2019 è stato Direttore scientifico della Scuola di Giornalismo Radiotelevisivo, Perugia. Nel 2008 fonda il gruppo di ricerca internazionale "RII.PS" (Ricerche sul legame sociale), che si occupa di solidarietà sociale, universalismo e cosmopolitismo. Nel 2017 istituisce il CRIS (Coordinamento delle riviste italiane di sociologia), di cui è coordinatore. Fa parte del comitato scientifico di numerose riviste sociologiche, nazionali e internazionali. In particolare, è stato co-direttore e socio fondatore della rivista "Studi perugini" (1996-2000) e nel 2001 fonda la rivista semestrale "Quaderni di Teoria Sociale". Fa parte del comitato scientifico di numerose collane di studi sociali. Si occupa di teoria sociale, in particolare di pensiero collettivo (senso comune, ideologie, immaginario collettivo, cultura politica, rappresentazioni sociali, memoria collettiva) e ha condotto ricerche sui giovani, sulla devianza minorile e sui processi di secolarizzazione.