

Daniele Zanghi

Il giovane Horkheimer e Kant.

La riflessione sulla causalità nella *Critica del Giudizio* alle radici del materialismo critico

Abstract

Il presente lavoro si propone di contestualizzare e commentare la tesi di laurea e lo scritto di abilitazione di Max Horkheimer, intitolati rispettivamente *Zur Antinomie der teleologischen Urteilskraft* (1922) e *Über Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Vernunft* (1925). La prima parte dell'articolo colloca questi scritti nel contesto biografico e culturale di Max Horkheimer, trattenendo di quest'ultimo aspetto l'influenza del kantismo antropologizzato del suo maestro Hans Cornelius e della *Gestalttheorie* (I). Il commento del testo del 1922 (II) e del 1925 (III) si occupa invece di mostrare come Horkheimer giunga a risultati materialistici attraverso degli interventi specifici su temi kantiani.

1. Il contesto biografico e culturale

La tesi di laurea e il lavoro di abilitazione all'insegnamento di Max Horkheimer, intitolati rispettivamente *Zur Antinomie der teleologischen Urteilskraft* (*L'antinomia del giudizio teleologico*, 1922)¹ e *Über Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Vernunft* (*La Critica del Giudizio di Kant come legame fra la filosofia teoretica e la filosofia pratica*, 1925)² sono testi essenziali per comprendere il passaggio *teorico* del fondatore della Scuola di Francoforte al materialismo critico. In effetti, come sottolinea Luigi Geninazzi³, il

¹ M. Horkheimer, *Zur Antinomie der teleologischen Urteilskraft*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. 2. *Philosophische Frühschriften 1922-1932*, Fischer, Frankfurt am Main 1987, pp. 13-72.

² M. Horkheimer, *Über Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Vernunft*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. 2. *Philosophische Frühschriften 1922-1932*, Fischer, Frankfurt am Main 1987, pp. 73-146.

³ L. Geninazzi, *Horkheimer & C. Gli intellettuali disorganici*, Jaca Book, Milano 1977, p. 138.

giovane Horkheimer ha già scelto in quegli anni di aderire da un punto di vista umano e morale al socialismo⁴: ciò che ancora gli manca è una giustificazione teorica di questa scelta, giustificazione che non può che avvenire attraverso l'intervento su precisi nodi filosofici che erano al centro del dibattito intellettuale del tempo. Prima di illustrare il contesto culturale dei lavori universitari di Horkheimer, può essere utile fornire qualche indicazione biografica al fine di collocare meglio le due tendenze filosofico-scientifiche sulle quali ci concentreremo, vale a dire la *Gestalttheorie* e il kantismo antropologizzato di Hans Cornelius.

Dopo aver ottenuto il diploma di maturità a Monaco insieme all'amico e futuro collaboratore dell'*Istituto per le ricerche sociali* Friedrich Pollock, Horkheimer frequenta all'inizio del 1919 nella stessa città e per un semestre l'università. A Monaco studia psicologia, filosofia ed economia politica. Agli occhi del padre di Horkheimer, ricco commerciante ebreo di cotone artificiale rispetto al quale il giovane studente cercava di conquistare la sua indipendenza, lo studio dell'economia, accanto a quello della psicologia e della filosofia, doveva sembrare un buon compromesso in vista del giorno in cui il figlio gli fosse succeduto nella direzione dell'azienda familiare. Ma la tensione di Horkheimer in direzione di un approfondimento filosofico appassionato della realtà, che lo muoveva sin dagli anni dai suoi primi scritti oggi noti e risalenti al 1914, lo stava conducendo sempre più lontano dalla disciplina economica tradizionale. Così, dopo

⁴ Helmut Gumnior e Rudolf Ringguth suggeriscono che l'occasione biografica decisiva del passaggio di Horkheimer al marxismo sarebbe stata la rivoluzione monachese del novembre 1918 e la conseguente instaurazione della Repubblica Bavarese dei Consigli, repressa nel sangue nel maggio 1919 dall'esercito governativo diretto dal social-democratico Gustav Noske con l'aiuto dei Freikorps nazionalisti. Cfr. H. Gumnior, R. Ringguth, *Horkheimer*, Rowohlt, Hamburg 1973, p. 20. Horkheimer si trovava allora a Monaco in una clinica: gli ultimi scritti del volume di novelle e pagine di diario giovanili curato dall'allievo Alfred Schimdt e intitolato *Aus der Pubertät* confermano questa ricostruzione. In un foglio di diario di pochi mesi precedente la fine della Prima Guerra Mondiale si avverte chiaramente un cambio di tono rispetto ad uno scritto ascetico e rinunciatario come lo scambio epistolare finzionale *Guerra* scritto nel 1914. Là dove in quest'ultimo veniva preconizzata la schopenhaueriana redenzione nel nulla, nel foglio in questione il sentimento dell'ingiustizia dell'ordine sociale si unisce alla volontà di impegnarsi in favore del cambiamento: "Voglio credere di nuovo al mio futuro, a valori per i quali posso combattere o che posso odiare. Se esiste un futuro, allora ogni cosa ha di nuovo un senso; di nuovo riconosco il significato dei rapporti, l'esistenza prende colore. Voglio di nuovo credere al mio futuro, al fatto di dover adempiere ad un compito, seguire la mia volontà, aiutare e poi vincere e punire [...]. Niente è necessario, niente rimane immutabile: tutto può essere cambiato. Riprende la lotta contro i nemici della libertà e dello spirito; contro tutti i severi custodi del vecchio ordinamento, che rimangono sottomesi nella loro 'dignità'" (M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften, Bd. 1. Aus der Pubertät. Novellen und Tagebuchblätter 1914-1918*, Fischer, Frankfurt am Main 1988, p. 353. La traduzione è ripresa da L. Geninazzi, *op. cit.*, p. 53. Salvo diversa indicazione, tutte le traduzioni dal tedesco sono di chi scrive).

essersi trasferito a Francoforte e aver cominciato a studiare sotto la guida del neokantiano Hans Cornelius, che lo invita nel 1921 a passare due semestri a Friburgo presso Edmund Husserl, il padre viene a sapere della scelta del figlio di studiare come materia principale la filosofia. Moritz Horkheimer (questo il nome del padre) decide allora di recarsi a Friburgo per parlare di persona con Husserl. L'esito del colloquio si rivela essere positivo: è un primo passo importante verso l'autonomia e la libertà per Horkheimer, anche se nel frattempo continua a persistere il conflitto con i suoi genitori riguardo alla sua volontà di sposare Rose Riekehr, ex segretaria di Moritz Horkheimer, malvista dalla famiglia di Max perché, oltre che cristiana, anche figlia di un albergatore avente fatto bancarotta. Di fronte all'opposizione ferma dei genitori al matrimonio con Rose, Horkheimer si decide una volta per tutte a laurearsi, rinunciando al ritorno nell'impresa di famiglia. Va ad ogni modo riconosciuto il sostegno materiale fornito da Moritz a suo figlio durante gli anni di studio, reso concreto dall'acquisto di una villa nei pressi di Kronberg, sul versante sud del Taunus. Qui Horkheimer vive insieme a Pollock, ma ciò gli consente soprattutto di stare vicino a Rose Riekehr, anche se all'insaputa dei genitori.

Durante il semestre invernale 1921/1922, Horkheimer si impegna nella scrittura di tre lavori seminariali così come in quella della sua tesi. In un primo momento sceglie come direttore di tesi l'ordinario di psicologia e direttore dell'Istituto di Psicologia Friedrich Schumann, il cui pensiero si iscrive nella corrente della psicologia della *Gestalt*. Il tema progettato della tesi di Horkheimer è "Gestaltveränderungen in der farbenblinden Zone des blinden Flecks im Auge" ("Cambiamenti di forma nella zona buia della macchia cieca dell'occhio"), un tema dunque incentrato sullo studio di processi percettivi e conoscitivi a partire dai dati forniti dai casi di disturbi della percezione sensoriale. Il progetto, tuttavia, fallisce poco prima del suo completamento perché Schumann informa Horkheimer che nel frattempo è stata pubblicata a Copenhagen una ricerca sullo stesso argomento e dai risultati pressoché identici. Hans Cornelius propone allora a Horkheimer di riprendere e ampliare un lavoro seminariale su Kant, lavoro con il quale si laurea nel gennaio 1923 con menzione *summa cum laude*. Certamente questo periodo di studio insieme ai primi lavori sono decisivi per comprendere il passaggio di Horkheimer al marxismo a partire da un contesto neokantiano e permeato dalle ricerche psicologiche della *Gestalt*: tuttavia, cosa pensasse Horkheimer dell'ambiente francofortese del tempo ci è noto da una lettera a Rose Riekehr del 30 novembre 1921. Qui Horkheimer scrive a Rose:

Ieri ho tenuto un discorso sui compiti della filosofia a un giovane filosofo. Era molto entusiasta. Purtroppo ho appreso solo oggi che Cornelius si trova-

va nella stanza adiacente e che ha dovuto udire le mie osservazioni che erano rivolte completamente contro di lui. Questo è solo un esempio. Quanto più la filosofia mi cattura, tanto più mi allontano da ciò che viene compreso sotto questo nome in quest'università. Dobbiamo cercare non leggi formali della conoscenza, che in sostanza sono estremamente poco importanti, ma affermazioni materiali sulla nostra vita e il suo senso.⁵

Malgrado questa divergenza di fondo rispetto al suo ambiente accademico riguardo l'essenza ed i compiti della filosofia, Horkheimer rimane allievo di Cornelius, sotto la cui direzione svolge nel 1925 la sua tesi di abilitazione alla funzione di *Privatdozent*. La tesi, intitolata *La Critica del Giudizio di Kant come legame fra la filosofia teoretica e la filosofia pratica*, riprende e sviluppa la problematica della scientificità del concetto di totalità, già presente nello scritto del 1922. Come vedremo più avanti, è proprio dal ripensamento di questa categoria che proviene l'impulso teoretico più importante per il passaggio di Horkheimer al materialismo. Questo ripensamento avviene all'interno di una precisa simbiosi di due correnti di pensiero singolarmente intrecciate nel contesto dell'ambiente accademico francofortese di inizio secolo: la teoria della *Gestalt* e il neokantismo.

Dal punto vista del contesto scientifico-culturale generale, la *Gestaltpsychologie* e la *Gestalttheorie* a essa connessa si iscrivono nella cosiddetta "crisi dei fondamenti" delle scienze iniziata a fine Ottocento nell'ambito della matematica e della fisica. Ciò che si intende con questa espressione è la messa in dubbio dell'epistemologia moderna e più generalmente dell'immagine scientifica del mondo così come si era affermata nelle interpretazioni di Galileo, Keplero e Newton. Giacché non rientra nell'ambito di questo lavoro una ricostruzione del complesso dibattito scientifico all'interno del quale entra in crisi l'impostazione meccanicista tradizionale, ci limiteremo soltanto a fornire qualche indicazione in grado di illuminare lo spirito nel quale si colloca la nascita della teoria della *Gestalt* e di conseguenza l'intervento giovanile di Horkheimer. Si considerino le seguenti considerazioni del fisico Max Planck, citate per esteso da Horkheimer ne *L'antinomia del giudizio teleologico*:

Nella fisica noi siamo abituati a ricercare la spiegazione di un processo naturale attraverso la scomposizione del processo nei suoi elementi. Noi trattiamo ogni processo complesso come composto di processi elementari semplici e tentiamo di analizzarlo partendo dal presupposto che il tutto sia la somma delle parti. Questo metodo ha però per presupposto che attraverso questa di-

⁵ M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Bd. 15. *Briefwechsel 1913-1936*, Fischer, Frankfurt am Main 1995, p. 77.

visione il carattere del tutto non venga alterato; pressappoco analogamente a come ogni misurazione di un processo fisico ha come presupposto che lo svolgimento del processo non venga influenzato attraverso l'introduzione dello strumento di misura. Qui noi abbiamo però un caso in cui quel presupposto non si realizza e una conclusione diretta dalle parti al tutto conduce a risultati completamente falsi. Se noi infatti scomponiamo un processo irreversibile nelle sue parti costitutive elementari, allora scompare per così dire tra le nostre mani il disordine (in fisica questo termine è sinonimo dell'indipendenza degli elementi tra loro) e con esso l'irreversibilità; un processo irreversibile deve dunque restare incomprensibile a chiunque parta dal principio che tutte le proprietà del tutto devono essere provate anche nelle parti. A me sembra che un'analogia difficoltà sia presente nella maggior parte dei problemi della vita spirituale.⁶

Andando oltre il contesto specialistico in cui è situato questo passaggio di Planck, vale a dire la polemica contro Ernst Mach e i cosiddetti energetisti, sostenitori di una visione cosmologica secondo cui l'energia sarebbe la sostanza del mondo fisico, è interessante rilevare il senso teorico generale delle affermazioni di Planck. Qui il fisico tedesco prende le distanze da una concezione puramente empirico-descrittiva dei procedimenti scientifici, insistendo sul fatto che proprio la prassi scientifica più recente ha portato a una rivalutazione del ruolo della teoria, a cui bisogna ormai riconoscere un ruolo formativo e costituente nella determinazione degli oggetti dell'indagine. Il rapporto tra teoria e fatti non si risolve più, contrariamente al passato, in una visione secondo cui la prima sarebbe un'astrazione il cui scopo è inquadrare i dati ottenuti empiricamente, ma, con le parole di Geninazzi, "La conoscenza scientifica è piuttosto un processo estremamente complesso nel quale l'attività teoretica formula ipotesi e costruisce modelli secondo i quali è possibile costituire l'esperienza in un orizzonte scientifico, in sé strutturato unitariamente"⁷.

Così come in fisica la concezione meccanicista fallisce nello spiegare i processi irreversibili (affermati dalla seconda legge della termodinamica), così essa viene ormai battuta anche in tutte le altre discipline. Nel caso che ci interessa, vale a dire quello della psicologia, la nuova corrente scientifica della *Gestaltpsychologie* condivide la preoccupazione planckiana di costruire un'immagine scientifica unitaria, in contrapposizione alla dispersione specialistica del sapere. Prima di mutare e realizzarsi dunque in quanto teoria scientifica generale, la *Gestaltpsychologie* si forma, come indica il nome stesso, nel quadro della rivendicazione da parte di alcu-

⁶ Id., *Zur Antinomie der teleologischen Urteilskraft*, cit. p. 61. Traduzione ripresa e integrata da L. Geninazzi, *op. cit.*, p. 116.

⁷ L. Geninazzi, *op. cit.*, p. 115.

ni psicologi dell'“aspetto originario della percezione”⁸. Se l'origine della psicologia della forma viene solitamente rinvenuta nell'opera del 1890 di Christian von Ehrenfels *Sulla qualità della forma*, in cui l'autore afferma l'esistenza, per l'appunto, di una sensazione della qualità della forma di un oggetto prioritaria e irriducibile rispetto alla percezione degli elementi che lo compongono (l'esempio più celebre è quello del quadrato, la cui sensazione “non è data dalla somma delle sensazioni corrispondenti ai lati presi in sé”⁹, ma si produce in quanto sensazione della totalità in quanto tale), l'atto di nascita della scuola vera e propria della *Gestalt* viene invece solitamente datato a partire dalla pubblicazione degli studi del 1912 di Max Wertheimer sul movimento apparente, studi intitolati *Experimentellen Studien über das Sehen von Bewegung*. Tuttavia, l'allargamento d'orizzonte della psicologia della forma in direzione di una teoria scientifica globale è dovuto principalmente a Wolfgang Köhler, che, concordando con la nozione di “campo” teorizzata nella fisica da Michael Faraday e sviluppata da James Clerk Maxwell, pone il concetto di *Gestalt* alla base della ricerca scientifica in generale. Nell'ambito della psicologia della forma, la teoria del campo nasce con lo studio di Wertheimer del 1912, ma è con il saggio del 1920 di Köhler, intitolato *Die physischen Gestalten in Ruhe und im stationären Zustand: eine naturphilosophische Untersuchung*, che essa assume la sua pregnanza specifica:

Nei suoi termini essenziali, il modello di campo si basa sui seguenti presupposti: il sistema percettivo è un sistema fisico, che come tutti i sistemi fisici tende verso uno stato d'equilibrio, sulla base di quello che è stato variamente chiamato principio di minimo, principio di economia, ecc [...]. Uno dei modi per descrivere un sistema fisico di questo genere consiste nell'utilizzo del concetto di campo: il sistema, cioè, appare come un campo totale, un sistema di forze interagenti, in cui ogni oggetto che viene introdotto modifica l'equilibrio delle forze presenti, e agisce quindi su ogni altro oggetto presente nel campo.¹⁰

Secondo Köhler, la conoscenza del campo in quanto totalità precede quella degli elementi presenti al suo interno. Accostando questo concetto a quello di *Gestalt*, appare di conseguenza che la percezione soggettiva non va concepita associazionisticamente come una sorta di mosaico risultante dalla somma degli stimoli, bensì in modo prioritario a partire dalla percezione di totalità organizzate. Tuttavia, malgrado la chiara influenza della teoria dell'appercezione trascendentale kantiana, queste totalità

⁸ Ivi, p. 118.

⁹ Ivi, p. 119.

¹⁰ R. Luccio, *Storia della psicologia. Un'introduzione*, Laterza, Bari 2013, p. 124.

non sono identificabili puramente e semplicemente con essa o in generale con l'*a priori*. In effetti, come intende dimostrare Köhler con l'ipotesi dell'isomorfismo psicofisico, bisogna parlare piuttosto di una identità tra processi fisici e mentali, di modo che la categoria della *Gestalt* viene a caratterizzare le stesse realtà naturali in un rapporto di costante rimando tra interiorità e exteriorità. Andando ancora oltre, la *Gestalttheorie* finisce con l'abbracciare l'insieme degli ambiti scientifici e filosofici, definendosi in questo modo come una teoria dalle pretese universalistiche:

Tramite l'isomorfismo Köhler teorizzò anzitutto che i principi gestaltici non valessero solo per i fenomeni psichici complessi, ma anche in ambito fisico (per esempio nei fenomeni elettrici, nei flussi idraulici e nei suoni vocalici). In psicologia ipotizzò dunque che le strutture fisiologiche sottostanti e i processi psichici superiori fossero isomorfi. Nel corso della sua produzione, tuttavia, lo psicologo estese notevolmente l'uso del concetto di *Gestalt*, traponendolo in numerosi altri ambiti dello scibile, dove fu impiegato come chiave di lettura della personalità, delle figure, della composizione di parole e frasi, come pure della società.¹¹

Tale estensione del concetto di *Gestalt* alla totalità del reale ha, nel quadro di un lavoro di collocamento della formazione del giovane Max Horkheimer, un significato decisivo. In effetti, come sottolinea giustamente Elena Corsi¹², la *Gestalttheorie* non si presenta come un indirizzo di pensiero tra gli altri nel dibattito intellettuale degli anni 20 del Novecento: essa ha pretese totalizzanti non solo da un punto di vista teoretico ma forse innanzitutto etico-culturale. Il significato storico della teoria della Gestalt consiste in questo senso da un lato in una reazione alle tendenze disgreganti e distruttive della *ratio* tecnica, d'altro lato nella proposizione di una visione della realtà che sappia conciliare il momento soggettivo della conoscenza con quello oggettivo, proponendo un'immagine unitaria dell'essere umano e della natura in generale:

Nelle concezioni della *Gestalttheorie* riecheggiavano le preoccupazioni attorno al carattere formale della burocrazia amministrativa, la contrapposizione alla modernità uniformante e massificata, la critica dell'alienazione del discorso scientifico dall'esperienza degli uomini reali e viventi, come pure l'opposizione allo svuotamento di senso del progresso, i cui effetti più lampanti si erano prodotti nella strumentalizzazione delle persone e dei cittadini nelle logiche di un'insensata guerra dei materiali. Nello spirito di un'epoca che faticava a tenere il passo della tecnica meccanizzata e si aggrappava

¹¹ E. Corsi, *Il maestro negletto. La formazione accademica del giovane Theodor Wiesengrund-Adorno*, Università degli Studi di Urbino Carlo Bo, Urbino 2016, p. 307, nota 117.

¹² Ivi, pp. 303-313.

disperatamente a ogni risposta potesse promettere di salvare l'uomo dalla dissoluzione a cui pareva condannarlo l'intelletto – quindi in un contesto in cui, verso il medesimo fine, convergevano i discorsi più disparati, spesso declinati in forma conservatrice, reazionaria o ciecamente nazionalista –, la teoria della Gestalt richiamava l'attenzione sulla percezione, sul momento di unità estetica fra intellegibile e sensibile, che aveva caratterizzato la stagione classica dell'idealismo tedesco: in essa, fu propriamente la stessa esperienza umana, non intesa come una somma di fisiologia e psicologia, ma come articolazione vivente della duplicità della natura umana stessa, a essere rivalutata nel suo valore.¹³

Proprio il maestro di Horkheimer, il neokantiano Hans Cornelius, recepì lo "spirito" della Gestalttheorie in un senso umanistico, reso manifesto nelle sue pubblicazioni di natura estetico-morale-politica¹⁴. Il suo riferimento alla filosofia di Kant, oltre a essere iscritto nel contesto tedesco di fine Ottocento-inizio Novecento di un ritorno al criticismo, vuole anche significare l'opposizione a qualsiasi forma di metafisica dogmatica, tanto dal punto di vista teoretico del superamento del dualismo tra le leggi a priori della conoscenza e l'esperienza (superamento che come suggerisce Geninazzi, pone il problema del superamento di Kant stesso¹⁵), quanto dal punto di vista etico di un richiamo alla ragione critica, evidentemente minacciata dal diffondersi di ideologie intolleranti. Prima di vedere come il giovane Horkheimer accenni nei suoi scritti a un passaggio alla dialettica che intende lasciarsi alle spalle gli esiti utopico-umanistici del pensiero liberal-borghese posto di fronte al proprio rovesciamento nella barbarie, esamineremo dunque i tratti salienti del ripensamento della filosofia trascendentale kantiana da parte di Hans Cornelius.

In un breve omaggio scritto per il sessantesimo compleanno del maestro, Horkheimer riassume in questo modo quella che considera essere una delle affermazioni filosofiche fondamentali di Cornelius: "la nuova interpretazione dell'essenza della coscienza attraverso l'innalzamento del concetto di qualità formale [*Gestaltqualität*] a categoria filosofica fondamentale"¹⁶. Secondo Horkheimer, sarebbe stato Descartes a mettere al centro della moderna teoria della conoscenza le esperienze [*Erlebnisse*] della coscienza, e ciò a partire dalla considerazione che l'intero

¹³ Ivi, pp. 311-312.

¹⁴ Si vedano ad esempio H. Cornelius, *Völkerbund und Dauerfriede*, Müller, München 1919; Id., *Kunstpädagogik. Leitsätze für die Organisation der künstlerischen Erziehung*, Erlenbach, Zürich, 1920; tr. it. di G. Rensi, *Pedagogia dell'arte*, Paravia, Torino 1924; H. Cornelius, *Die Aufgabe der Erziehung, bergeleitet aus den ethischen und politischen Pflichten des Menschen*, Beyer, Langensalza 1928.

¹⁵ L. Geninazzi, *op. cit.*, pp. 129-131.

¹⁶ M. Horkheimer, *Hans Cornelius. Zu seinem 60. Geburtstag*, in *Gesammelte Schriften, Bd. 2. Philosophische Frühschriften 1922-1932*, Fischer, Frankfurt am Main 1987, p. 150.

mondo oggettivo ci è dato solamente in riferimento ai contenuti della nostra coscienza. Gli *Erlebnisse* costituiscono l'immediatamente dato e quindi l'immediatamente certo, cosicché le *Einzelwissenschaften* non possono che partire da essi nella formazione dei propri concetti. Queste considerazioni indicano allo stesso tempo alle singole discipline scientifiche quello che deve essere il loro compito: in effetti, è solamente attraverso la chiarificazione dei principi primi della coscienza che esse devono cercare il proprio progresso. Dopo un momento di arresto avvenuto con la *scepsi humiana*, che nega il valore teoretico di concetti quali sostanza, causalità e personalità, riconoscendone solamente la funzione di illusioni praticamente necessarie, la riformulazione del problema da parte di Kant permette di superare le aporie di una considerazione puramente meccanico-additiva degli *Erlebnisse*. In effetti, questi ultimi si danno già da sempre in una connessione sintetica, che altro non è che l'unità dell'appercezione.

È su questo punto che s'innesta la riflessione di Cornelius, che si avvale di risultati già dimostratisi teoricamente fruttuosi in psicologia. Horkheimer espone brevemente il nocciolo delle teorie del suo maestro nel modo seguente:

Non è vero infatti che le cosiddette singole esperienze costituiscono in quanto esperienze parziali per così dire degli elementi della coscienza, ma quando parliamo di "una" esperienza, questa è in generale possibile solamente attraverso un distacco dalla connessione [*Zusammenhang*] vivente in cui si presentava. Da ciò ne consegue che una qualsiasi totalità data nella coscienza non deve essere derivata a partire da elementi, in modo che si contino le qualità delle parti. Le qualità di qualsiasi componente, ottenute attraverso l'isolamento da una totalità, non sono identiche a questa stessa totalità. Ciò significa che esistono delle qualità immediatamente date, le cosiddette qualità formali (l'espressione proviene da Chr. v. Ehrenfels), che vanno perdute, vale a dire che non vengono viste, quando consideriamo e giudichiamo le singole esperienze per sé.¹⁷

Questi risultati esprimono una posizione che è possibile definire "kantismo antropologizzato"¹⁸, espressione impiegata da L. Geninazzi per descrivere il particolare neo-kantismo di Cornelius e distinguerlo da altre riformulazioni coeve del pensiero kantiano. La posizione di Cornelius può essere infatti inquadrata grosso modo a metà strada tra la materializzazione dell'apparato trascendentale in senso prettamente fisiologico (un riduzionismo sostenuto da autori coinvolti nel *Materialismusstreit* del

¹⁷ Ivi, p. 152.

¹⁸ L. Geninazzi, *op. cit.*, p. 128.

secondo e tardo Ottocento come Friedrich Albert Lange, Hermann von Helmholtz, Ernst Mach e soprattutto Gustav Theodor Fechner) e il rifiuto dell'equiparazione del criticismo con la psicologia empirica, rifiuto accompagnantesi di una difesa dell'io trascendentale (Eduard Zeller, Otto Liebmann e la scuola di Marburgo rappresentata da Hermann Cohen, Paul Natorp e Ernst Cassirer). Benché queste due ultime tendenze del neo-kantismo partissero da una stessa necessità, vale a dire quella di integrare la teoria della conoscenza di Kant con i risultati più recenti delle scienze, il loro vicendevole confronto finiva con il trasformarsi in un circolo vizioso, come giustamente evidenzia E. Corsi:

Possiamo dunque osservare due motivi fondamentali – e, in parte, contraddittori – al neokantismo del tardo Ottocento. In primo luogo esso coltivava l'aspirazione a elaborare una riflessione critica distinta da quella del “maestro” e, accordandosi con lo sviluppo delle scienze naturali – chimiche e fisiologica, ma anche le teorie darwiniane – mirava a negare l'assolutezza del sapere filosofico e della stessa ragione umana. Secondariamente, però, facendo proprio il materialismo positivista con i suoi tentativi di “misurare l'anima”, il neokantismo comprometteva le stesse possibilità di volgere i risultati della psicologia scientifica contro le interpretazioni metafisico-speculative del pensiero di Kant. Il movimento di ritorno all'epistemologia kantiana, caratteristico dell'epoca, veniva in tal modo a imbattersi in un'effettiva impasse, per il quale il rifiuto della metafisica – rivolto contro il tardo-idealismo – e il conseguente avvicinamento alla psicologia empirica – che allora faceva parte delle scienze naturali – aveva imboccato un percorso circolare, dove la via d'uscita dall'auto-dissolvimento tornava a essere proprio la metafisica. Altrimenti detto, si assistette a un processo di ridistanziamento fra i neokantiani e gli psicologi.¹⁹

Di contro, lo sforzo di Hans Cornelius è teso a togliere da una parte la differenza tra le leggi formali del conoscere e la materia della conoscenza, facendo della coscienza trascendentale la connessione immediata dei dati dell'esperienza, ma senza ricadere d'altra parte nel fenomenalismo. La nuova ricerca trascendentale corneliana è dunque rigidamente immanentistica in quanto supera il dualismo tra legge formale ed esperienza materiale, ma in un senso gestaltico conservante il concetto di totalità e che dunque non va confuso con la dispersione empiricista dell'unità della coscienza nelle leggi psicologiche particolari.

A partire da questi brevi cenni, risulta evidente come il principio-guida della ricerca scientifico-filosofica non possa più essere secondo Cornelius quello della causalità meccanica. Se il procedimento che vuole spiegare l'emergere di una totalità a partire dalla relazione causale tra le parti

¹⁹ E. Corsi, *op. cit.*, pp. 288-89.

è destinato a fallire nel restituire adeguatamente questa stessa totalità, occorre invertire la direzione dell'indagine concentrandosi sulla connessione [*Zusammenhang*] originaria in cui si trovano gli *Erlebnisse*. I lavori universitari di Horkheimer sono precisamente rivolti alla ricerca del principio conoscitivo adatto a cogliere il rapporto tra le parti e il tutto in modo che non vada perduta la loro unità essenziale. È sul terreno della filosofia kantiana, e specificamente della trattazione di Kant del concetto di totalità nella *Critica del Giudizio*, che Horkheimer si impegna a ricercare un principio di spiegazione della totalità di tipo non meccanicista. I risultati a cui perviene il giovane studioso non dovranno essere considerati puramente astratti e fini a sé stessi, in quanto ci consentono piuttosto di comprendere come la sua formazione neokantiana-gestaltista sia poi sfociata nell'adesione a una forma critica di materialismo.

2. L'antinomia del giudizio teleologico

La citazione di Cornelius che Horkheimer premette alla sua tesi di laurea del 1922 può servire a comprendere il modo in cui il giovane studente stesso situa il suo lavoro: “Dato che le spiegazioni dogmatiche non possono offrirci alcuna spiegazione duratura, allora il pensiero filosofico non può arrestarsi definitivamente con esse. Finché le nostre spiegazioni contengono dei presupposti dogmatici, esse si devono sempre più trascinare dietro ulteriori problemi, che hanno come oggetto proprio questi presupposti”²⁰.

Le spiegazioni dogmatiche che vanno indagate attraverso la ragione critica sono quelle che, proprio negli anni in cui Horkheimer effettua la sua formazione, subiscono in ogni ambito del sapere degli attacchi da parte delle nuove concezioni filosofiche e scientifiche. In particolare, è il primato del meccanicismo come principio di spiegazione che viene rimesso in discussione. Non è un caso che Horkheimer scelga di discutere Kant dal punto di vista di uno specifico “problema di teoria della conoscenza”²¹: in effetti, il problema in questione, vale a dire l'insufficienza del principio meccanicista di causalità, è stato avvertito da Kant stesso all'interno della *Critica del Giudizio*. Ma la soluzione data da Kant all'antinomia del giudizio teleologico, oggetto della trattazione di Horkheimer, è anch'essa da considerarsi insufficiente a detta sua. Come indicato dal giovane laureando, la nuova soluzione dovrà essere ricercata in direzione dei risultati del suo maestro Cornelius e dei teorici della *Gestalt*. Ciò avviene tuttavia attraverso una disamina interna del modo

²⁰ M. Horkheimer, *Zur Antinomie der teleologischen Urteilskraft*, cit., p. 19.

²¹ Ivi, p. 20.

in cui si presenta l'antinomia in questione in Kant. Questa antinomia consiste in un conflitto tra un modo di spiegazione meccanicista e uno non meccanicista nella trattazione del rapporto delle parti al tutto "nel mondo oggettivo, nella natura, ma anche nell'ambito della coscienza"²².

Prima di addentrarci nell'esposizione dell'antinomia stessa, ricordiamo la distinzione kantiana tra i due principi della scienza naturale sui quali si fonda questo conflitto:

Il Giudizio in genere è la facoltà di pensare il particolare come contenuto nell'universale. Se è dato l'universale (la regola, il principio, la legge), il Giudizio che opera la sussunzione del particolare (anche se esso, in quanto Giudizio trascendentale, fornisce a priori le condizioni secondo le quali soltanto può avvenire la sussunzione a quell'universale), è determinante. Se è dato invece soltanto il particolare, e il Giudizio deve trovare l'universale, esso è semplicemente riflettente.²³

Se da un lato il compito del giudizio riflettente è innanzitutto quello di trovare le leggi empiriche della natura, differenti dalle leggi universali della fisica pura proprie dell'intelletto puro (leggi trattate nella *Critica della ragion pura*), d'altro canto bisogna presupporre a fondamento di questa ricerca un principio che le orienta in direzione di una totalità sistematica senza la cui idea non vi sarebbe guida per l'esperienza. Kant definisce questo principio come principio della *finalità formale*: stando a esso, "le leggi particolari empiriche [...] debbono essere considerate secondo un'unità, quale avrebbe potuto stabilire un intelletto (quand'anche non il nostro) a vantaggio della nostra facoltà di conoscere, per rendere possibile un sistema dell'esperienza secondo particolari leggi di natura"²⁴.

Ciò che importa sottolineare riguardo a questo principio è che esso serve al giudizio riflettente nell'ambito delle scienze naturali a ordinare le leggi empiriche secondo un'unità, leggi che sono da concepire come modificazioni dei concetti trascendentali universali della natura. Ma qui si chiede Horkheimer: "Ma quale legge stabilisce il tipo di modificazione? Come noi riusciamo a riconoscere che necessariamente le leggi più generali si specificano in questo modo e non in un altro?"²⁵. Nel caso che ci interessa, come si specificherà il principio di causalità, se enti differenti possono essere cause in modi differenti? La risposta di Kant è chiara: stando alla seconda analogia dell'esperienza, esposta nella prima *Critica*, ogni cambiamento avviene in seguito a un cambiamento precedente, che

²² Ivi, p. 23.

²³ I. Kant, *Critica del Giudizio*; tr. it. di Alfredo Gargiulo, Laterza, Bari 1997, pp. 27-29.

²⁴ Ivi, pp. 29-31.

²⁵ M. Horkheimer, *Zur Antinomie der teleologischen Urteilskraft*, cit., p. 26; tr. it. di L. Geninazzi, *op. cit.*, p. 142.

è sua causa. Ciò vale anche nell'ambito della biologia, in cui, di conseguenza, ogni organismo dovrà essere concepito nel modo seguente: "Nella misura in cui ogni totalità materiale è da pensare come un composto, le sue parti sono sempre da considerare come il precedente cronologico, perché esistevano già in qualche forma nella natura prima di unirsi per comporre il tutto"²⁶. In linea generale, la spiegazione di tipo meccanicista sembra dunque essere l'unica legittima anche per quanto riguarda la natura animata.

Tuttavia, è Kant stesso a sollevare un dubbio riguardo l'adeguatezza delle cause efficienti nella spiegazione dei fenomeni organici. In effetti, i corpi viventi non sono meri aggregati di sostanze, da concepire in modo puramente additivo. Essi sembrano essere piuttosto dotati di una "finalità materiale interna" secondo la quale "lo sviluppo complessivo di un corpo vivente fino ai più remoti risultati finali sembra governare già le prime fasi"²⁷. Tale finalità si distingue da quella formale sopra ricordata in quanto non concerne il sistema della natura in generale bensì solamente gli organismi; inoltre, essa non si situa *a priori* ma è data dalla mera osservazione empirica. Nella misura in cui essa insegna che nell'organismo ogni parte produce le altre parti ed è reciprocamente prodotta da esse, in un modo non riconducibile ad alcun artificio [*Kunst*] e dunque in perfetta autonomia, Kant afferma che l'organismo può anche essere chiamato un fine naturale [*Naturzweck*]²⁸. Forte di questi risultati, Horkheimer ricapitola nella conclusione del primo capitolo l'antinomia del giudizio teleologico: da una parte, la ragion pura prescrive che ogni cambiamento debba avvenire secondo leggi meccaniche, ma dall'altra parte alcuni prodotti naturali non possono essere esaurientemente giudicati secondo queste sole leggi.

La seconda sezione si apre con l'esposizione della soluzione data da Kant all'antinomia. L'unica *spiegazione* scientifica in senso proprio dei fenomeni organici è quella meccanicista: l'antinomia si deve risolvere a favore della tesi, o meglio, bisogna affermare che il conflitto è soltanto apparente perché costituito da massime del giudizio riflettente e non di quello determinante. Là dove il primo è l'organo della ricerca, il secondo è il solo ad avere una natura compiutamente conoscitiva. In effetti, il concetto di totalità ha solamente un valore euristico, vale a dire che può essere usato con profitto nella ricerca in biologia come una sorta di filo conduttore per l'indagine sugli organismi: ma soltanto sussumendo i dati empirici sotto le categorie dell'intelletto è possibile parlare in senso

²⁶ Ivi, p. 28.

²⁷ Ivi, p. 30.

²⁸ Ivi, pp. 31-32.

stretto di conoscenza scientifica. Tuttavia, Horkheimer critica il modo in cui Kant concepisce la finalità nella natura organica. In effetti, egli non specifica abbastanza la propria distinzione tra finalità formale e finalità materiale, finendo col pensare quest'ultima sul modello dello scopo in generale. La massima di Rudolf Eisler: "chi dice scopo dice volontà"²⁹ sintetizza l'errore kantiano. Secondo Horkheimer, nel caso della finalità materiale non è necessario postulare a fondamento di essa un essere razionale superiore, perché essa non indica un'introduzione soggettiva della finalità nella natura in generale (come nel caso della finalità formale), ma "esprime piuttosto l'esistenza di una finalità interna all'oggetto preso in esame, ed essa non è scindibile da una spiegazione corretta ed adeguata dell'oggetto stesso"³⁰.

Se il ragionamento per fini è caratteristico del pensiero religioso-metafisico, sorge allora la domanda circa quale utilità esso può avere all'interno della scienza. In effetti, se l'unica causalità accettabile nei procedimenti scientifici è quella meccanica, la teleologia finisce con l'apparire come poggiante su di una causalità senza legge [*gesetzlose Kausalität*]³¹, proprio perché non è dato conoscere l'ipotetico intelletto supremo che avrebbe creato e ordinato il mondo. In realtà, Horkheimer avvicina il rifiuto kantiano di riconoscere la teleologia come metodo scientifico legittimo alla seguente osservazione di Hermann Cohen: "La teleologia non andrebbe considerata come un metodo di ricerca scientifica, ma esclusivamente come un punto di vista per la posizione del problema e per la corretta indicazione della ricerca. Il procedimento stesso della ricerca, invece, l'osservazione, il calcolo, l'esperimento, sono esclusivamente momenti della spiegazione meccanicistica, la sola che può valere come metodo"³².

Dall'esclusione kantiana della scientificità della teleologia e dalla sua riconduzione alla spiegazione per cause efficienti derivano secondo Horkheimer le conseguenze seguenti. 1) "I giudizi sugli organismi in quanto tali non sono giudizi d'esperienza"³³, e ciò perché, come è stato mostrato, le sensazioni corrispondenti non possono essere sussunte sotto i concetti universali dell'intelletto. 2) Il concetto di organismo non ha validità reale, si tratta solamente di un'idea, una finzione che non potrà mai essere dimostrata in quanto non ha nessun referente reale nell'esperienza. Perciò la ragione umana non potrà mai comprendere compiutamente l'accadere organico. 3) In effetti, contrariamente alla sintesi intellettuale,

²⁹ Ivi, p. 36.

³⁰ L. Geninazzi, *op. cit.*, p. 147.

³¹ M. Horkheimer, *Zur Antinomie der teleologischen Urteilskraft*, cit., p. 40.

³² Ivi, p. 41. Traduzione ripresa da L. Geninazzi, *op. cit.*, p. 146.

³³ M. Horkheimer, *Zur Antinomie der teleologischen Urteilskraft*, cit., p. 42.

la sintesi della facoltà di giudizio non produce degli oggetti reali, ma solamente degli enti di ragione. L'unità di tali esseri organizzati è un'unità finalistica che riguarda il legame dei concetti tra loro e non la natura degli esseri stessi. 4) La conclusione finale è che in biologia l'unico principio di spiegazione propriamente scientifico è quello della causalità meccanica, allo stesso modo che per la natura inorganica.

Dopo aver esposto nella seconda sezione il metodo meccanicista, consistente nella derivazione del tutto dalle parti nell'ambito della conoscenza empirica, Horkheimer volge la sua attenzione nella sezione successiva verso l'idea secondo cui questo metodo starebbe a fondamento dell'intera teoria della conoscenza kantiana. Se nella prefazione alla seconda edizione della *Critica della Ragione pura* viene detto che la ragione, "riguardo ai principi conoscitivi, è un'unità del tutto autonoma, sussistente per sé, in cui ogni membro, come in un corpo organico, esiste in vista degli altri e tutti esistono in vista di ciascuno"³⁴, e più avanti che essa "risulta fornita di una vera e propria articolazione unitaria, in cui tutto è organo, cioè rimanda a ciascun membro, come ciascun membro al tutto"³⁵, tuttavia la spiegazione del suo funzionamento deve avvenire anche in questo caso secondo il principio meccanicista. Kant distingue dunque, tra gli elementi che compongono la conoscenza umana, degli elementi a priori e degli elementi empirici: ma allo stesso modo in cui gli organismi che costituiscono l'oggetto di studio della biologia devono essere spiegati in modo additivo, così anche per quanto concerne la teoria della conoscenza gli elementi di quest'ultima devono essere posti in una connessione meccanica. Horkheimer insiste sull'arbitrarietà di quest'operazione, che si rende evidente soprattutto nel caso della teoria della rappresentazione kantiana. I tre elementi che compongono la *Vorstellungstheorie* di Kant sono: la sensibilità, l'intelletto e il materiale empirico.

Le sensazioni empiriche esistono innanzitutto in modo del tutto indipendente dalle forme della sensibilità, anche se noi le riceviamo già elaborate da queste ultime. Il materiale empirico è dunque da concepire come una molteplicità caotica, che viene organizzata solamente in seguito all'azione della funzione sintetica. Ciò significa distinguere tra un lato oggettivo e un lato soggettivo della conoscenza, che entrano in contatto solamente al momento della sintesi. Ma qui si chiede Horkheimer: chi assicura che proprio questi momenti costituiscano il tutto della conoscenza? E come si può parlare di una molteplicità disordinata in senso assoluto? E infine: come si può separare ciò che viene unito da ciò che unisce e avere in questo modo davanti agli occhi ancora un oggetto reale? La soluzione data da Kant circa l'unione degli elementi in un tutto è ad-

³⁴ I. Kant, *Critica della Ragione pura*, tr. it. di Piero Chiodi, UTET, Novara 2013, p. 48.

³⁵ Ivi, p. 56.

dirittura peggiore nel caso della teoria generale della conoscenza rispetto all'investigazione nel campo della biologia: perché se in quest'ultimo caso è almeno possibile appoggiarsi sull'esperienza procedendo in modo meccanicista, la tripartizione kantiana degli elementi della conoscenza non concede neanche questa possibilità. Anche ammesso che fosse possibile trattare la coscienza in modo così astratto, resterebbe comunque il problema di sapere se l'unità così raggiunta sia identica all'unità originaria, o se qualche elemento non sia andato perduto nella sua costruzione.

Queste difficoltà non sono sfuggite a Kant, il quale nella *Critica della Ragion pratica* avanza l'idea di un'unità diversa da quella meccanica, un'unità di natura architettonica:

Quando si ha che fare con la determinazione di una particolare facoltà dell'animo umano, secondo fonti, contenuti e confini, non si può, per la natura stessa della conoscenza umana, se non cominciare dalle sue parti, e da una loro precisa e (per quel che possibile, nell'attuale condizione degli elementi già acquisiti) completa esposizione. Ma, ancora, va posta una seconda attenzione più tipicamente filosofica e architettonica: ad afferrare, cioè, correttamente l'idea del tutto e, a partire da essa, a cogliere tutte le singole parti nel loro rapporto reciproco, per mezzo della loro deduzione dal concetto di quell'insieme in una pura facoltà razionale.³⁶

Tuttavia, questa unità di tipo diverso viene aggiunta dal soggetto soltanto a un secondo livello, secondo un modello concettuale che Kant stesso paragona all'architettura. Il soggetto non farebbe che assommare i dati sensibili, in sé caotici e rapsodici, al fine di ottenere un'unità meccanica che può essere considerata da un altro punto di vista come, per l'appunto, un "punto di vista", un'idea dal valore euristico che sorge dalla prima col solo scopo di completarla sistematicamente. Horkheimer dubita fortemente che la critica della conoscenza possa essere avvicinata a questo modello architettonico: in effetti "una pietra isolata senza relazione ad un edificio [è] sempre ancora una pietra, ma un frammento di *conoscenza* isolato non è più affatto un *frammento* di conoscenza"³⁷. Ciò che qui Horkheimer vuole dire è che il significato delle singole parti è fondamentalmente diverso a seconda dell'unità in cui sono poste: la teoria della conoscenza richiede cioè un tipo sistematico di unità qualitativamente diverso dal tipo meccanicista, in quanto in esso non è possibile separare le parti dal tutto senza che vada perduta la totalità stessa.

³⁶ I. Kant, *Critica della Ragion pratica*, tr. it. di Vittorio Mathieu, Bompiani, Milano 2017, p. 49.

³⁷ M. Horkheimer, *Zur Antinomie der teleologischen Urteils kraft*, cit., p. 60.

Nella conclusione di questa terza sezione, Horkheimer si chiede ancora una volta se la spiegazione meccanicista delle più svariate totalità sia la sola possibile nell'ambito scientifico-filosofico. In effetti appare ormai in modo chiaro che l'ordine sistematico che viene aggiunto in un secondo momento non lascia immutato il significato delle parti. La soluzione kantiana del problema della totalità, consistente nell'aggiungere un'idea euristica e formativa posteriormente all'operazione meccanica di addizione dei dati, si rivela essere intimamente contraddittoria. Si tratta dunque di ricercare nell'ultima sezione un nuovo concetto di totalità, con la consapevolezza che con la sua introduzione viene modificata anche la determinazione dell'oggetto stesso.

Horkheimer apre la quarta e ultima sezione della sua ricerca con un richiamo ai risultati delle scienze del suo tempo circa il problema del metodo della ricerca. Essi contraddicono l'approccio kantiano, che, afferma Horkheimer, è stato senza dubbio molto condizionato dal procedimento meccanicista in voga nell'epoca classica della fisica. Dopo aver riportato per esteso il passo di Planck precedentemente citato riguardante l'insufficienza della spiegazione meccanicista nel caso dei processi irreversibili, Horkheimer si chiede se rimanga comunque qualcosa da salvare della trattazione kantiana dell'antinomia del giudizio teleologico, se vi sia cioè in essa un elemento non dogmatico. A questo proposito, la finalità materiale interna proposta da Kant per la spiegazione del divenire organico può essere considerata essa stessa dogmatica, se con essa si intende un'intenzionalità, una volontà, come il filosofo di Königsberg stesso sembra suggerirlo. E tuttavia, in altri luoghi della *Critica del Giudizio*, e particolarmente nel paragrafo 65, Horkheimer crede di rintracciare una considerazione legittima della categoria di totalità. In questo paragrafo, Kant effettua una distinzione tra il concetto di organismo e quelli di macchina e d'opera d'arte. Scrive Kant a proposito dell'organismo:

In un simile prodotto della natura ogni parte è pensata come esistente per mezzo delle altre, e per le altre e il tutto, vale a dire come uno strumento (organo); il che però non basta (perché potrebbe essere anche uno strumento dell'arte, e quindi essere rappresentata solo come uno scopo possibile in generale); dev'essere pensata come un organo che produce le altre parti (ed è reciprocamente prodotto da esse), mentre nessuno strumento dell'arte può essere così, ma solo quello della natura che fornisce tutta la materia agli strumenti (anche a quelli dell'arte); solo allora e solo per questo un tale prodotto, in quanto essere organizzato e che si organizza da sé, può esser chiamato un fine della natura.³⁸

³⁸ I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., p. 429.

Proprio perché nel caso dell'organismo naturale non va pensato un essere razionale fuori da esso che lo produca, ma il principio della produzione è interno all'organismo stesso, sarebbe meglio secondo Kant chiamarlo un "analogo della vita"³⁹ piuttosto che un "analogo dell'arte"⁴⁰. Tuttavia, Kant rifiuta immediatamente tale designazione, in quanto essa condurrebbe necessariamente all'ipotesi ilozoistica o all'attribuzione alla materia di un principio estraneo, come un'anima, che la governi. In generale, Kant sembra essere stato inquietato dall'idea di una considerazione non meccanicistica delle entità naturali: ma, come rimarca Horkheimer, egli associa tale possibile diversa considerazione all'idea di un essere razionale che stia a fondamento della possibilità degli organismi. Queste dissonanze e contraddizioni non alterano tuttavia la sostanza del suo pensiero biologico: come si è visto in precedenza, quest'ultimo dipende dall'accettazione esclusiva del meccanicismo come principio di spiegazione scientifica, accettazione radicata alla base del suo sistema.

A questo punto Horkheimer richiama l'attenzione su di una dottrina kantiana fondamentale: quella dell'intelletto ectipo. Secondo Kant, l'intelletto umano è un *intellectus ectypus* che ha la proprietà di "procedere dalle parti, come principii universalmente pensati, alle diverse forme possibili che si debbono sussumere, come conseguenze"⁴¹. Detto altrimenti, noi pensiamo sempre il tutto come dipendente dalle parti, e cadremo in contraddizioni qualora, invece di conoscere discorsivamente come solo possiamo farlo, cercassimo di rappresentarci un tutto che sia "il principio della possibilità del legame delle parti"⁴². Horkheimer obietta a Kant che, se tale teoria fosse vera, i composti che risultano dal movimento delle parti sarebbero del tutto casuali, perché non vi sarebbe nessuna legge di natura che determinasse precisamente "perché queste parti e nessun'altra sono unite e concorrono in un tutto determinato in questo modo e nessun altro"⁴³. Inoltre, "Ciò che ad ogni volta si unisce e come è articolata l'unione non potrebbe essere considerato come regolato dal tutto e sarebbe a tal riguardo arbitrario, poiché tutte le leggi avrebbero da riferirsi unicamente a dei cambiamenti delle parti e non affermerebbero mai la dipendenza di qualche fatto dal sistema"⁴⁴.

D'altra parte, è Kant stesso a parlare di una "contingenza della forma dell'oggetto"⁴⁵, così come di una "contingenza del legame delle parti"⁴⁶:

³⁹ Ivi, p. 431.

⁴⁰ Ivi, p. 429.

⁴¹ Ivi, p. 497.

⁴² Ivi, p. 499.

⁴³ M. Horkheimer, *Zur Antinomie der teleologischen Urteils kraft*, cit., p. 66.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., p. 475.

⁴⁶ Ivi, p. 497.

tutto ciò è, secondo Horkheimer, una conseguenza del dogma dell'*intellectus ectypus*. La categoria di totalità, che sola potrebbe ovviare alla contingenza dell'organismo dandogli una legge interna, è secondo Kant solamente una finzione, uno strumento euristico, che non ha corrispondenza nella realtà. Al fine di dargli un pieno valore conoscitivo, bisognerebbe quindi presupporre un altro tipo di intelletto: si tratta dell'*intellectus archetypus*. Kant lo descrive nei seguenti termini: Ma noi possiamo concepire anche un intelletto che, non essendo discorsivo come il nostro, ma intuitivo, vada dall'universale sintetico (dall'intuizione d'un tutto come tale) al particolare, vale a dire dal tutto alle parti; il quale perciò, e con esso la sua rappresentazione del tutto, non contenga la contingenza del legame delle parti per rendere possibile una forma determinata del tutto [...]”⁴⁷.

Se per Kant questo tipo di intelletto è interamente estraneo a quello umano, qual è invece l'opinione di Horkheimer riguardo una tale possibilità di procedere dal tutto alle parti? Nei paragrafi finali della sua ricerca, Horkheimer accenna ad un modo di affrontare la questione del rapporto tra le parti e il tutto diverso da quello meccanicista. Senza entrare in una discussione specifica di questo altro tipo di spiegazione scientifica, il giovane autore si limita a enunciare i risultati conseguiti dalla rivoluzione epistemologica a cui si è accennato in precedenza. In particolare, egli si rifà alla dottrina delle qualità formali sostenuta fra gli altri dal suo maestro Hans Cornelius. In contrapposizione all'impostazione kantiana, questa dottrina “dice che un tutto, in quanto tale, possiede proprietà che vanno perse nella divisione delle parti, poiché si realizzano solo nell'unità che ci si presenta al livello più originario”⁴⁸. Horkheimer si appoggia dunque ai risultati più recenti della ricerca scientifica per confutare il dogma dell'intelletto ectipo. Citando Cornelius, egli afferma che le qualità formali sono una proprietà fondamentale della nostra coscienza, e addirittura l'immediatamente dato, di modo che “la conoscenza di queste proprietà [*Eigenschaften*] dei complessi nella nostra elaborazione [*Entwicklung*] precede ovunque la conoscenza delle proprietà delle singole parti”⁴⁹.

Equiparando il concetto di totalità a quello di forma, e facendo della forma il principio unificante delle parti (e non, come in Kant, un principio accessorio che sta accanto a quello del movimento delle parti in senso meccanicista, il solo che in realtà vale come principio di spiegazione), Horkheimer effettua dunque una modificazione della posizione del problema del rapporto tra le parti e il tutto. Potrebbe allora sembrare naturale pensare che il superamento del dogma dell'intelletto ectipo avvenga

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ M. Horkheimer, *Zur Antinomie der teleologischen Urteils kraft*, cit., p. 67; tr. It. di L. Geninazzi, *op. cit.*, p. 152.

⁴⁹ Ivi, p. 68.

in direzione di una piena adesione alla concezione dell'intelletto archetipo. Questo significherebbe una significativa vicinanza della posizione horkheimeriana a quella hegeliana, per cui "il legame tra i vari fenomeni è conoscibile [...] in quanto la realtà stessa non è altro che l'automovimento del soggetto in cui la sostanza giunge a coscienza"⁵⁰. Tuttavia Horkheimer è chiaro su questo punto: non vi è bisogno di ricorrere all'ipotesi di un intelletto divino (nei termini di Kant, Hegel parla invece di Spirito) per concepire non meccanicisticamente il concetto di totalità; in questo Horkheimer è distante anche dalle teorie vitalistiche a lui coeve. Come sottolinea invece con piena ragione Geninazzi, l'uso che Horkheimer fa del concetto di totalità è piuttosto di ordine *metodologico*:

Aderendo all'evoluzione scientifica sul problema dell'organismo e delle qualità formali Horkheimer pone in atto una rivalutazione metodologica del concetto di organismo, cioè un uso del principio della finalità che vale in connessione con oggetti determinati: il primato del tutto sulle parti acquista così una sua validità nell'ambito della scienza senza che per questo lo stesso concetto di totalità venga ipostatizzato metafisicamente come modello generale e universalmente valido della realtà.⁵¹

È l'evoluzione stessa delle scienze che conduce secondo Horkheimer a considerare come superata l'impostazione kantiana. I risultati della *Gestalttheorie* dimostrano che la categoria di totalità non deve essere considerata solo come mero principio euristico in certi ambiti del sapere, ma anche che essa è l'unico principio di spiegazione legittimo, là dove le cause efficienti si rivelano invece essere del tutto inappropriate. Questa particolare attenzione che Horkheimer riserva ai procedimenti scientifici più recenti rende chiaro che la sua adesione all'idea del primato del tutto sulle parti non si situa su di un piano dogmaticamente metafisico. La finalità materiale teorizzata da Kant ma da lui stesso non sufficientemente sviluppata viene ripresa in un'ottica che si oppone alle pretese totalizzanti dell'idealismo come del vitalismo. Essa conosce con Horkheimer una trasformazione propriamente materialistica, in quanto strumento metodologico adeguato alla comprensione di determinati oggetti. Geninazzi riassume questa trasformazione avvenuta nel corso di questo scritto nel modo seguente:

In conclusione il kantismo antropologizzato giunge con Horkheimer a riformulare la problematica posta da Kant trasformandola in un senso 'materialistico': il lato materiale della conoscenza, anziché essere pura molteplicità

⁵⁰ L. Geninazzi, *op. cit.*, p. 153.

⁵¹ Ivi, p. 154.

caotica e informale da inserire in uno schema di successione spazio-temporale sotto la categoria di causa ed effetto, si presenta come struttura scientificamente conoscibile nei suoi nessi, come totalità strutturata, che deve essere studiata in quanto tale, senza imporle uno svolgimento filosofico astratto che la debba inverare. Una simile linea interpretativa, che Horkheimer fa emergere a partire dalla rivalutazione di un uso metodologico e non metafisico di totalità e da una diversa valutazione dell'antinomia kantiana su meccanismo e finalità, laddove investe globalmente la considerazione del sistema kantiano e i tentativi filosofici ad esso connessi, tende inevitabilmente a rompere le rigide separazioni fra intelletto e ragione, fra scienza della natura e analisi della società.⁵²

3. La *Critica del Giudizio* di Kant come legame fra la filosofia teoretica e la filosofia pratica

Horkheimer introduce la problematica al centro del suo scritto di abilitazione del 1925, vale a dire l'unificazione delle due parti della filosofia critica kantiana in un unico principio, sottolineando la natura continuativa della preoccupazione del filosofo di Königsberg riguardo alla costruzione di un sistema unitario. Questa preoccupazione emerge già dall'introduzione alla prima edizione della *Critica della Ragion pura*, e trova il proprio completamento con la *Critica del Giudizio*. Anche se nell'*Opus postumum* Kant lascerà intendere di non essere pienamente soddisfatto dei risultati dell'ultima *Critica*, Horkheimer dichiara di interessarsi nel suo lavoro esclusivamente a quest'ultima, che nelle intenzioni di Kant doveva svolgere, come si legge nell'Introduzione, la funzione di “mezzo per riunire in un tutto le due parti della filosofia”⁵³. Queste due parti sono la filosofia teoretica, che si occupa dei principi a priori della conoscenza della natura, e la filosofia pratica, che si occupa invece dell'etica.

Horkheimer fa notare immediatamente che tale divisione della filosofia trascendentale in due parti riposa su di un presupposto fondamentale della filosofia kantiana, vale a dire la divisione delle facoltà dell'animo umano. Quest'ultima ha a sua volta come presupposto storico la psicologia razionale wolffiana così come la separazione della facoltà conoscitiva dalla facoltà di desiderio effettuata da Johannes Nikolaus Tetens. L'intento di Horkheimer è valutare le conseguenze di questa divisione riguardo a specifici problemi kantiani. In linea generale, essa comporta non solo la fratturazione della personalità in un essere conoscente ed un essere voli-

⁵² Ivi, pp. 154-55.

⁵³ I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., p. 21.

tivo, ma anche e soprattutto “la divisione tra un mondo nel senso di un oggetto della conoscenza e un mondo come oggetto della nostra attività sensata, tra un mondo naturale e un mondo della libertà”⁵⁴.

Un primo modo in cui Kant ha cercato di superare questa dicotomia è stato assegnare il primato alla ragion pratica. In effetti, anche l’interesse teoretico, in quanto interesse, è in fin dei conti pratico. Tuttavia Horkheimer ritiene che in questo modo non venga del tutto superata la dicotomia tra intelletto e ragione. Nell’espone le differenze tra queste due istanze, il giovane filosofo si concentra soprattutto sul tipo di concetto di unità che è in gioco nei due casi. Come già aveva fatto nel suo scritto di laurea, Horkheimer mette in evidenza la distinzione tra un tipo distributivo, discorsivo, sommativo di unità anche definibile come aggregato, ed un tipo collettivo, archetipo, formato [*gestaltet*] altrimenti chiamato sistema. In altre parole, “La divisione originaria che è alla base della filosofia kantiana comporta dunque che la funzione dell’organizzazione sensata [*sinnvolle Gestaltung*] del mondo come attributo di una singola facoltà [*Einzelvermögen*] cada da un lato e la realtà come prodotto di un’altra singola facoltà coincida con le costruzioni di una scienza della natura meccanicista”⁵⁵.

Il compito della *Critica del Giudizio* è precisamente quello di tentare di superare questo abisso che la costituzione della filosofia critica stessa implica. Ciò avviene attraverso la trattazione di un tipo particolare di unità, che porta il marchio sia dell’intelletto che della ragione. La facoltà adeguata alla comprensione di queste unità è il giudizio, che deve mediare tra i concetti dell’intelletto e le idee della ragione. In effetti la natura in generale, gli organismi naturali e gli oggetti estetici (i tre tipi di tali unità a cui Horkheimer consacra a ognuna una sezione del suo lavoro) hanno la doppia caratteristica di essere oggetti reali, di cui si può fare esperienza, e di portare il segno della finalità. L’identificazione di soluzioni a questi problemi, conseguenti nel quadro della filosofia trascendentale, è l’intenzione che Horkheimer si propone.

La prima unità sistematica che si incontra nella realtà è secondo Kant la natura stessa. Essa viene descritta, al pari delle altre unità dello stesso tipo come un caso felice di coincidenza tra un oggetto e il funzionamento della nostra ragione. Ciò che mette in moto quest’ultima nei confronti della natura come totalità è il fatto che, anche se non è possibile assicurare mediante l’utilizzo dell’intelletto l’unità dell’esperienza, vale a dire la sussunzione di tutte le leggi particolari di natura sotto un unico princi-

⁵⁴ M. Horkheimer, *Über Kants Kritik der Urteilkraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Vernunft*, cit., p. 85.

⁵⁵ *Ivi*, p. 90.

pio, tale unità sistematica rimane comunque un presupposto necessario della ricerca scientifica, in quanto senza di essa non vi sarebbe una guida nell'esperienza. Secondo Kant si tratta di un'idea della ragione, che in quanto tale ha un carattere problematico: da una parte essa deve essere presupposta necessariamente, mentre dall'altra non può essere scientificamente dimostrata.

La soluzione di Kant a questo problema è l'affermazione di un particolare principio trascendentale della conoscenza della facoltà riflettente di giudizio: la finalità formale della natura. Come già visto in precedenza, questo principio è necessario ai fini dell'indagine scientifica: tuttavia si tratta solamente di un principio regolativo, di un filo conduttore per la ricerca, che non potrà mai avere valenza costitutiva. In tale rapporto tra l'esperienza e il principio regolativo, Horkheimer fa notare l'importanza del concetto di caso [*Zufall*]. Al fine di cercare una migliore soluzione al problema di questo rapporto, il giovane filosofo analizza la deduzione dei concetti puri dell'intelletto della *Critica della Ragion pura*. Qui Kant fonda l'unità dell'esperienza a partire dall'unità della coscienza: in effetti, non è possibile conoscere nulla che non entri nella connessione unitaria della coscienza. È a quest'unità che bisogna ricorrere se si vuole assicurare l'ordine e la legalità dei fenomeni. Ma come fa notare Geninazzi:

questa unità dell'esperienza non ha nulla di sistematico: essa esprime semplicemente la possibilità di analogie dell'esperienza (come vengono definite da Kant) sulle quali si fonda l'organizzazione categoriale dei dati empirici. La ricchezza dell'esperienza, nelle sue articolazioni di generi e specie, legittima il desiderio di scoprirvi un ordine comprensibile e di giungere ad una visione coerente da una materia così confusa, ma non fonda certamente una ricompressione scientifica delle leggi scoperte dall'intelletto.⁵⁶

Horkheimer rileva per l'appunto la problematicità di un concetto di unità nel senso di unità costituita dall'intelletto. A ben vedere, questo modo di giustificare l'unità della natura attraverso l'unità della coscienza si fonda su di un presupposto dogmatico diffuso nel contesto scientifico dell'epoca di Kant: quello cioè secondo cui la possibilità della natura si fonda sulla legge di causalità. In effetti, la natura di cui è questione in Kant è la natura studiata dalla scienza pura della natura, la stessa la cui conoscenza è secondo Wolff affare della ragione in antitesi con l'esperienza. Secondo Horkheimer Kant sarebbe rimasto alla visione scientifica dello studio della natura nel senso di una fisica razionale, costituita dai più generali principi a priori, precludendosi così la comprensione dell'esperienza, che difatti egli qualifica come un sapere solamente in senso improprio.

⁵⁶ L. Geninazzi, *op. cit.*, p. 160.

A questo punto Horkheimer fa notare la presenza di una lacuna all'interna della deduzione trascendentale, che può aprire alla possibilità di un'altra soluzione al problema della finalità formale. In effetti, le condizioni di possibilità dell'unità della coscienza da Kant identificata con l'intelletto sono al contempo condizioni di possibilità dell'esperienza: ciò che era così sfuggito agli occhi di Kant, vale a dire che l'unità della coscienza è strettamente legata ai contenuti concreti dell'esperienza, appare così come una lacuna da completare in senso positivo attraverso l'evidenziamento di principi trascendentali che non hanno più unicamente un valore regolativo, ma anche costitutivo. Si consideri il passo seguente tratto dall'Appendice alla Dialettica trascendentale della *Critica della Ragion pura*: "Se fra i fenomeni che ci stanno innanzi ci fosse una differenza tanto grande [...] che neppure il più sottile intelletto fosse in grado di scoprire la benché minima somiglianza confrontando un fenomeno con l'altro [...], la legge logica dei generi non rimarrebbe in piedi e neppure rimarrebbe il concetto di genere o un qualsiasi concetto universale; e addirittura non rimarrebbe l'intelletto, che non si occupa che di questi"⁵⁷.

In altre parole, l'esperienza non è più quel caotico aggregato che sembrava essere precedentemente, un aggregato sul quale applicare poi in seconda battuta il principio finalistico. Il principio trascendentale in questione si trova invece già da sempre all'interno dell'esperienza, unito a essa. Si vede come la lacuna della deduzione trascendentale evidenziata da Horkheimer sia stata in qualche modo avvertita da Kant stesso, il quale tenta di porvi rimedio in passi come quello appena citato. È da notare anche l'uso fatto da Horkheimer di tali affermazioni: sulla scia del kantismo antropologizzato del suo maestro Cornelius, il giovane filosofo concepisce l'unità della coscienza come intimamente legata ai dati empirici. Da questo punto di vista, egli è capace di apportare una risposta positiva al problema della finalità formale della natura diversa da quella data da Kant nella *Critica del Giudizio*. Questo principio non è cioè secondo lui un caso felice che serve unicamente a orientare la ricerca, bensì un principio costitutivo immanente. Horkheimer insiste sull'idea dell'impossibilità di una conoscenza del particolare assolutamente particolare: è il paragonare, il comparare, a costituire il modo di procedere delle facoltà conoscitive umane, cosa che rende possibile il sistema in modo reale e non più solamente progettato.

La conclusione alla quale giunge Horkheimer in questa prima sezione è che il principio della finalità formale non deve più essere con-

⁵⁷ I. Kant, *Critica della Ragion pura*, cit. pp. 514-15.

siderato come adeguato unicamente al giudizio riflettente ma anche al giudizio determinante. L'oggetto verso il quale questo principio è stato rivolto nel corso della trattazione, vale a dire la natura in generale, deve essere considerato come un sistema unitario a tutti gli effetti. A questo punto scompare la rigida dicotomia che Kant aveva posto tra il regno della natura retto dal meccanicismo e il regno della libertà retto dal finalismo: "Almeno in questo punto non esiste 'quell'incommensurabile abisso' che Kant cercava di superare: l'idea si trova realizzata nella realtà e la realtà si è sollevata al livello dell'idea. Non vi è bisogno ai fini della conciliazione di un principio regolativo che faccia da ponte, perché qui l'unità dell'intelletto porta le caratteristiche dell'unità della ragione, fra i due tipi di unità regna non la differenza, bensì l'identità"⁵⁸.

Dopo aver discusso la finalità formale della natura in generale, Horkheimer si rivolge agli oggetti che Kant prende specificamente in considerazione nella *Critica del Giudizio*: gli oggetti estetici e gli organismi. Horkheimer precisa sin da subito che non è sua intenzione analizzare la legittimità dell'accostamento di due ambiti della cultura tanto diversi quali l'arte e la biologia. Per il giovane filosofo è sufficiente rilevare come l'intento di fondo di Kant fosse quello di indagare unitariamente quelle unità che si presentano formate in modo finalistico, indagine motivata dal rilevamento che la facoltà preposta a cogliere queste unità sistematiche è, sia nel caso dei prodotti estetici che dei prodotti organici, il giudizio riflettente.

Horkheimer comincia dunque col definire in cosa consista la finalità estetica: "Secondo Kant la finalità insita in un oggetto estetico consiste nel fatto che 'la forma di un dato oggetto nell'intuizione empirica è di natura tale che la comprensione [*Auffassung*] del molteplice da parte della immaginazione è in accordo con la esibizione [*Darstellung*] di un concetto dell'intelletto'"⁵⁹.

Al fine di comprendere meglio cosa intenda Kant quando parla di un incontro tra l'intuizione sensibile e un concetto dell'intelletto, citiamo per esteso la spiegazione di Geninazzi del passo appena citato. Riguardo ai due procedimenti dell'*Auffassung* e della *Darstellung*, egli dice che:

Il primo di essi consiste nel fatto che la molteplicità sensibile offerta dall'esperienza viene formulata in immagini, che Kant chiama "intuizioni sensibili"; ciò è ottenuto dalla facoltà della immaginazione in quanto essa rappresenta una funzione sintetica sensibile non ancora intellettuale. L'altro procedimento

⁵⁸ M. Horkheimer, *Über Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Vernunft*, cit., pp. 108-109; tr. it. di L. Geninazzi, *op. cit.*, p. 161.

⁵⁹ Ivi, p. 162.

(quello definito “esibizione”) consiste nel porre accanto al concetto una intuizione corrispondente. Ciò che rende possibile questo incontro fra intuizioni sensibili e concetto è lo schematismo trascendentale. Produrre questa “esibizione” è compito del giudizio.⁶⁰

In altre parole, lo schema ha il ruolo di mediare tra l’universalità del concetto e la molteplicità dell’esperienza. Nel caso in cui il procedimento dell’esibizione consista nel cercare il concetto nella cosa singola, si ha allora a che fare con il compito della ricerca in senso proprio, ricerca guidata dal giudizio riflettente; nel caso invece in cui il movimento di riferimento sia quello inverso, vale a dire quando il concetto è già dato, si ha invece a che fare col giudizio determinante. Horkheimer prosegue specificando che le differenze estetiche degli oggetti sono date proprio dal grado in cui l’oggetto si adatta alla presentazione di un concetto. Là dove si verifica un incontro felice tra l’immaginazione come facoltà delle intuizioni a priori e l’intelletto come facoltà dei concetti, là si produce un sentimento di piacere: in questo caso, si deve parlare di una finalità dell’oggetto, che non viene giudicato a partire da alcun concetto già noto.

Horkheimer fa notare in seguito il fatto che Kant fondi in modo unitario la finalità formale della natura e quella degli oggetti estetici. In effetti, in entrambi i casi la finalità non è *costituita* dalla nostra facoltà conoscitiva: di conseguenza essa appare come un mero caso. Inoltre, sia nel caso della finalità formale della natura sia nel caso della finalità estetica, è in gioco un accordo tra l’immaginazione e l’intelletto, un accordo soggettivamente prodotto, che per Kant rappresenta, secondo Horkheimer, un principio fondamentale della filosofia trascendentale in generale. In effetti, tale accordo è la condizione di possibilità della sistematicità dell’esperienza oggettiva.

Prima di proseguire con una critica alla teoria della formazione empirica dei concetti di Kant come fondamento della sua estetica, Horkheimer si preoccupa di scansare degli equivoci che potrebbero sorgere a partire da quanto detto a proposito dell’accordo tra immaginazione e intelletto. È sbagliato ritenere che qualsiasi forma che possa valere come esempio di un determinato concetto sia sempre da considerarsi bella: in effetti, là dove vi è una semplice corrispondenza, senza altri presupposti, tra un oggetto e un concetto, si deve parlare piuttosto di una conoscenza determinante. La finalità estetica si produce invece quando l’intuizione sensibile viene posta in accordo dallo schema dell’immaginazione con la legalità dell’intelletto in generale. Con le parole di Horkheimer, un oggetto sarebbe da considerarsi estetico secondo Kant “quando esso non appare

⁶⁰ *Ibidem.*

semplicemente come un esempio di un determinato concetto universale, là dove la possibilità universale della sua comprensibilità concettuale appare chiara senza riferimento a un concetto determinato”⁶¹.

Ora secondo Horkheimer la complessa costruzione dello schematismo trascendentale è stata intrapresa da Kant per rimediare alla lacuna esistente nel suo sistema tra la coscienza e l’esperienza. Ma così come secondo il giovane filosofo non vi era bisogno nel capitolo sulla deduzione trascendentale di fondare l’unità della natura sull’unità della coscienza per porre rimedio al divario esistente tra il mondo empirico e l’intelletto, allo stesso modo è superfluo ipotizzare uno schema dell’immaginazione che dovrebbe mediare tra il concetto e la molteplicità dell’esperienza. Al fine di comprendere la genesi e l’utilizzo dei concetti empirici, è sufficiente notare come “tutti i concetti di classe, quali che essi siano, i più universali come i più inferiori, poggiano sulla comparazione trascendentalmente condizionata degli oggetti. Essi non significano altro che ciò che vi è di comune tra quegli oggetti che ricadono sotto di essi”⁶².

Richiamandosi al kantismo antropologizzato del suo maestro Cornelius, Horkheimer afferma che tale comparazione sintetica, nella misura in cui rivela la connessione immediata dei dati dell’esperienza, consente di trovare una soluzione alla separazione tra sensibilità e intelletto che rende inutile lo schematismo. Con le parole di Horkheimer, “Né sorgono concetti mediante uno schema, né concetti già formati vengono riferiti agli oggetti mediante lo schema stesso; al contrario possiamo ottenerli a partire dal materiale empirico mediante le funzioni sintetiche dell’intelletto e in questo modo generale i concetti risultano necessariamente in relazione con il materiale dell’esperienza. Non c’è affatto necessità di postulare uno schema dell’immaginazione”⁶³.

Oltre a produrre schemi, l’immaginazione ha anche la funzione secondo Kant di formare un’*immagine* a partire dal molteplice dell’intuizione. Ora secondo Horkheimer anche questa seconda funzione è superflua, e ciò perché essa presuppone la rappresentazione errata dell’esperienza come puro caos, rappresentazione che era già stata l’oggetto della confutazione della tesi di laurea del 1922. In realtà è possibile parlare di elementi sensibili, ci dice Horkheimer, solamente a partire dal momento in cui li abbiamo astratti e isolati dalla totalità alla quale originariamente appartenevano. L’esperienza si presenta dunque già da sempre come strutturata. Non vi è dunque bisogno di supporre che l’immaginazione sia una facoltà formatrice di immagini [*bildformendes Vermögen*], così

⁶¹ M. Horkheimer, *Über Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Vernunft*, cit., p. 117.

⁶² Ivi, p. 118.

⁶³ Ivi, p. 118-119; tr. it. di L. Geninazzi, *op. cit.*, 164.

come non ve n'è di teorizzare che questa facoltà sia schematizzatrice [*schematisierendes Vermögen*]⁶⁴. Entrambe le soluzioni sono ugualmente false perché falso è il problema che dovrebbero risolvere: l'esperienza non ha bisogno di essere sintetizzata per potersi adeguare a un concetto, poiché essa si dà *già da sempre* in una connessione sintetica. Inoltre, Horkheimer mette in evidenza come l'insostenibilità della concezione kantiana dell'immaginazione renda insostenibile l'estetica kantiana tutta intera, in quanto l'accordo di sensibilità e intelletto che l'immaginazione ha il compito di produrre non ha niente a che fare con il sentimento di piacere, ma rappresenta piuttosto la condizione di possibilità di base della nostra conoscenza.

In generale, bisogna riconoscere secondo Horkheimer che la separazione del materiale della conoscenza dalla forma della conoscenza costituisce il principale presupposto dogmatico di Kant. A questo proposito, si può notare come all'interno di questa prospettiva vada da sé la necessità di postulare un *medium* tra i due lati: ma come afferma Horkheimer, più che risolvere veramente il problema, si giunge così solamente all'ipostatizzazione di una nuova facoltà, l'immaginazione. La soluzione horkheimeriana è coerente con la sua formazione gestaltista-corneliana: le diverse facoltà conoscitive vanno concepite come unite in un'armonia originaria, un'armonia non artificiosamente costruita come nel caso di Kant, bensì come necessaria condizione di possibilità di tutta la nostra conoscenza.

Di passaggio, l'insufficienza dell'approccio kantiano alle unità finalistiche si rivela anche nell'Analitica del sublime, dove l'accordo da ricercare non è più quello tra l'immaginazione e l'intelletto, bensì quello tra l'immaginazione e la ragione. Così come nel caso della facoltà estetica di giudizio in generale l'armonia tra le diverse facoltà finiva con l'apparire esteriore e artificiosa, allo stesso modo nel caso del sublime l'unità prodotta dall'accordo tra l'immaginazione e la ragione non è veramente sistematica. Anche qui la ragione di tale inadeguatezza va ricercata nel dogma kantiano fondamentale, vale a dire la caoticità dell'esperienza che può essere colta e costituita solamente in aggregati meccanicisti. Il compito della riforma materialista horkheimeriana del kantismo è di conseguenza quello di mostrare che la facoltà conoscitiva in generale può realmente operare secondo delle idee finalistiche, così come era stato dimostrato nella prima sezione nel caso dell'ordine globale della natura. Prima di passare allo studio delle unità materiali che possono effettivamente essere concepite in modo sistematico, Horkheimer si sofferma nella conclusione di questa seconda sezione sulla possibilità di una fondazione dell'e-

⁶⁴ M. Horkheimer, *Über Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Vernunft*, cit., p. 119.

estetica diversa da quella proposta da Kant. Molto brevemente, Horkheimer si richiama all'estetica del suo maestro Cornelius, affermando che nell'ambito dell'arte è necessario un tipo di conoscenza diversa da quella concettuale. Se per Kant la differenza tra gli oggetti estetici era data dal grado in cui essi rivelano l'accordo tra l'immaginazione e l'intelletto, Horkheimer sostiene invece che i principi dell'estetica non sono tanto scientifici [*wissenschaftlich*] quanto piuttosto specificamente artistici o tecnici [*künstlerisch*]⁶⁵. In una nota posta verso l'inizio della terza e ultima sezione, il giovane filosofo rimprovera a Kant di non aver distinto a sufficienza tra due tipi di finalità oggettivo-formale, una che riguarda gli oggetti estetici e l'altra che concerne invece le figure matematiche. In accordo con il gestaltismo cornelianiano, Horkheimer suggerisce che il piacere estetico è qualcosa di fondamentalmente diverso dalla risoluzione di un compito matematico-scientifico: esso deriva invece dal fatto che "certe forme condizionano immediatamente in base alla loro semplice datità la cognizione [*Kenntnis*] della forma oggettuale [*Dingform*] alla quale appartengono"⁶⁶. L'estetica necessita dunque di una fondazione diversa da quella basata sul kantiano gioco delle facoltà: essa dipende in conclusione dalla percezione di una data forma in senso gestaltista.

Se nella sezione precedente il tipo di finalità analizzata da Horkheimer riguardava solamente l'armonia soggettiva delle diverse facoltà conoscitive, nel caso degli organismi, di cui è questione nella terza e ultima sezione del suo scritto di abilitazione, il tipo di finalità che entra in gioco costituisce invece "una qualità [*Beschaffenheit*] degli oggetti stessi"⁶⁷. Proprio perché riguarda oggetti concreti, la finalità propria ai prodotti della natura deve essere chiamata oggettiva. Ora, Horkheimer ricorda che la finalità oggettiva implicata nel giudizio teleologico è da distinguersi da altri due tipi di finalità oggettiva, ossia la finalità oggettiva formale e la finalità oggettiva relativa. La prima riguarda la conoscenza determinante, e Kant la chiama anche "finalità intellettuale"⁶⁸: essa si suddivide a sua volta, come abbiamo visto, tra un primo tipo che riguarda le figure geometriche come mezzo d'aiuto scientifico e un secondo tipo che sarebbe secondo Horkheimer quello adeguato alla conoscenza estetica. La finalità oggettiva relativa indica invece semplicemente la qualità di un oggetto naturale di poter servire da mezzo per i fini di un'altra creatura. Tuttavia non sono questi i tipi di finalità specifici alla critica del giudizio teleologico: in quest'ultimo caso, bisogna ricorrere alla finalità materiale interna, la quale, come abbiamo visto nella spiegazione della tesi di laurea

⁶⁵ Ivi, p. 125.

⁶⁶ Ivi, p. 127.

⁶⁷ Ivi, p. 126.

⁶⁸ I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., p. 405.

di Horkheimer del 1922, non significa altro che un organismo è un fine a sé stesso, e non per un altro organismo. Detto altrimenti, “la critica del giudizio teleologico tratta di quegli oggetti naturali che corrispondono ad un’idea per sé stessi, senza legame con altri oggetti”⁶⁹.

Il compito specifico di questa sezione, in relazione al compito generale dell’unione della filosofia teoretica con la filosofia pratica, è quello di effettuare una “chiarificazione epistemologica [*erkenntnistheoretisch*] del concetto della forma organica”⁷⁰. Questa chiarificazione va in un senso opposto al lavoro principalmente confutatorio svolto nella sezione precedente: in questo caso, Horkheimer si propone di prolungare e continuare le teorie kantiane. Innanzitutto, occorre definire la struttura concettuale alla base dell’idea di organismo. Secondo Kant, noi possiamo parlare di finalità materiale interna “soltanto quando vi sia da giudicare un rapporto di causa ad effetto, che noi non ci sentiamo capaci di considerare conforme a leggi senza supporre, a fondamento della causalità della causa, l’idea dell’effetto come condizione della possibilità dell’effetto stesso”⁷¹.

Ora, nel mondo inorganico vale il principio di produzione così come è stato enunciato da Kant nella *Critica della Ragion pura*: “Tutto ciò che accade (incomincia ad essere) suppone qualcosa, a cui segue in base a una regola”⁷². In questa formula, la parola “regola” sta a indicare la mera successione temporale del prima e del dopo. Questa successione può avvenire solamente “all’ingiù”, di modo che un effetto non può essere mai causa della sua causa. D’altra parte, afferma Kant, “si può anche pensare, invece, una relazione causale secondo un concetto della ragione (di fini), che, quando la si consideri come serie, implicherebbe una dipendenza ascendente e discendente, in modo che la cosa che una volta è designata come effetto, risalendo, meriti il nome di causa di quell’altra cosa di cui è effetto”⁷³.

A questo punto Horkheimer fa notare che le parti della sequenza causale organica vanno concepiti come “i ‘mezzi’ per realizzare l’oggetto della rappresentazione pensata come motivo”⁷⁴, quella rappresentazione che, come abbiamo appena visto, Kant chiama anche “l’idea dell’effetto come condizione della possibilità dell’effetto” che sta “a fondamento della causalità della causa”. In altre parole, Kant vuole dire che la condizione di possibilità della finalità materiale interna dell’organismo è il concetto che

⁶⁹ M. Horkheimer, *Über Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Vernunft*, cit., p. 128.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., pp. 413-415.

⁷² Id., *Critica della Ragion pura*, cit., p. 225.

⁷³ Id., *Critica del Giudizio*, cit., p. 425.

⁷⁴ M. Horkheimer, *Über Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Vernunft*, cit., p. 131.

chi pensa quest'ultimo pone a suo fondamento: si tratta di una finzione, di un "come se", di un'idea della ragione. Non bisogna quindi scambiare questa rappresentazione con le parti reali dell'oggetto: questo fatto implica che in fin dei conti non vi è una differenza reale tra la sequenza organica e la sequenza inorganica. La differenza è solamente ideale.

Sì, ma perché allora ci sentiamo necessitati a ricorrere alla categoria di totalità quando si parla di organismi naturali? Secondo Horkheimer, l'idea alla base del giudizio teleologico non costituisce tanto la causa di una totalità naturale, bensì il suo "principio conoscitivo" [*Erkenntnisgrund*]⁷⁵. Ora, là dove nel caso della causalità meccanica i due fatti collegati sono da concepirsi come originariamente separati e isolati, nel caso del divenire organico, invece, non vi è bisogno di unire le parti, poiché esse sono già unite tra loro. Horkheimer afferma: "Per quanto ci possano essere date delle parti organiche in quanto tali, esse sono dovunque già necessariamente determinate attraverso la loro posizione e la loro funzione"⁷⁶. In altre parole le parti di un organismo trovano il loro senso solamente in riferimento alla totalità: certamente è possibile isolarle con un atto di pensiero, ma in tale caso la loro specificità va perduta.

La differenza tra processi governati dalla legge di causalità e processi retti da un'idea implica di conseguenza due diversi modi di guardare alla natura. Nel primo caso si ha l'osservazione scientifica tradizionale, fondata sulla scomposizione del processo in diversi processi minori da spiegare individualmente. Nel caso delle totalità naturali, invece, la legalità del processo va ricercata nella totalità stessa, in modo immanente: perciò contrariamente allo studio per cause meccaniche, in cui possono rientrare diverse leggi, lo studio di un organismo concerne *una sola* legge, quella che regola per l'appunto la struttura totale.

Tuttavia, come fa notare Horkheimer, tali caratterizzazioni del divenire organico non *spiegano* la realtà degli organismi stessi: in effetti, il concetto di organismo non è costitutivo, ma solo regolativo. L'unica spiegazione in senso proprio è quella fondata sul *nexus effectivus*. Il divenire organico risulta essere di conseguenza qualcosa di totalmente casuale, malgrado l'assicurazione kantiana della sua necessità nella prospettiva della natura della nostra ragione. Come già aveva fatto nel suo lavoro del 1922, Horkheimer cita qui l'affermazione di H. Cohen secondo cui il concetto di organismo sarebbe solamente "un punto di vista per la posizione del problema e per la corretta indicazione della ricerca"⁷⁷, ricerca che a partire da tale punto d'appoggio teoretico proseguirà poi in direzione di spiegazioni meccaniciste.

⁷⁵ Ivi, p. 132.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ Ivi, p. 137.

Horkheimer però non si accontenta della soluzione kantiana e si chiede se è possibile rinvenire negli organismi stessi, dunque nella realtà oggettiva, la presenza di una totalità che possa avere un valore scientifico, dunque non solo regolativo. Egli intraprende questa ricerca alternativa partendo dallo stesso presupposto dell'idealismo trascendentale kantiano, vale a dire il principio secondo cui "la struttura più generale del mondo oggettivo deve essere compresa a partire dall'analisi della coscienza cosciente"⁷⁸. In altre parole, la domanda è se il principio non-meccanicista sia fondato su di una proprietà fondamentale della nostra coscienza. Un'obiezione che si potrebbe immediatamente sollevare nei confronti di tale tentativo è che esso ripropone la scissione kantiana tra il mondo della coscienza e il mondo oggettivo: tuttavia, come stiamo per vedere, l'obbiettivo di Horkheimer è esattamente quello di superare tale scissione, in un senso che ha come esito uno stravolgimento di tutta l'impostazione kantiana.

Horkheimer parte dunque dall'idea che i fenomeni possono essere colti singolarmente solamente dopo averli astratti dall'unità originaria alla quale appartengono. Certamente si possono indagare questi fenomeni in modo isolato, secondo la classica legge di causalità: tuttavia, così facendo va perduta la legge che governa la totalità in cui essi rientrano. Rifacendosi ad un passo della *Sistemica trascendentale* di Cornelius, Horkheimer spiega che

Il fatto generale della nostra coscienza che ogni pluralità di esperienze [*Erlebnisse*] possiede caratteristiche diverse da quelle delle parti di questa pluralità, e che il giudizio sulle qualità [*Beschaffenheiten*] della prima non presuppone in alcun modo le qualità delle seconde né necessita di racchiuderle, comporta che si possano trovare dei fenomeni [*Erscheinungen*] di cose note della natura che ci circonda il cui ingresso riconosciamo come necessario in base alla relativa legge della cosa, e che tuttavia sono legati a cambiamenti oggettivi che non siamo ancora in grado di "spiegare" in modo causale.⁷⁹

I cambiamenti che si verificano negli organismi sono in altri termini ascrivibili alla legge unitaria dell'organismo stesso. È così trovata "l'unità del principio del legame dei molteplici elementi"⁸⁰ che Kant riteneva essere il problema fondamentale della biologia. Ma là dove il filosofo di Königsberg sosteneva che tale principio unitario fosse da intendersi in senso solamente ideale, escludendo così dalla conoscenza legittima ogni pluralità che non fosse un aggregato di elementi isolati, e assumendo così

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ivi*, p. 141.

⁸⁰ I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., p. 525.

il concetto di totalità come un puro problema, Horkheimer sostiene invece che la totalità in quanto tale precede le parti ed è a esse irriducibile. La percezione del tutto è una caratteristica fondamentale della nostra coscienza, e perciò non è vero che gli oggetti concreti che portano il marchio della totalità sono dei casi speciali in cui si realizza un accordo sorprendente ed eccezionale tra le diverse facoltà conoscitive. Horkheimer ritiene così di aver risolto il problema della scissione tra il mondo delle idee e il mondo empirico. Nella conclusione del suo scritto si può leggere: “La particolarità di quegli oggetti che nell’opinione di Kant portano il marchio della ragione teoretica e della ragione pratica insieme, si può comprendere benissimo a livello della ragione teoretica senza far ricorso a una volontà, cioè alla ragione pratica. In questo senso la *Critica del Giudizio* non costituisce affatto un legame”⁸¹.

In conclusione, sembra che i risultati a cui è pervenuto Horkheimer lo conducano nel senso di un’adesione ad una posizione riguardo il rapporto tra intelletto e ragione o tra conoscenza e volontà di tipo hegeliano. In effetti, egli afferma esplicitamente che vi è bisogno “di un chiarimento radicale di quella dottrina che sta a fondamento non solo della filosofia kantiana ma in larga misura di tutta la cultura moderna: la dottrina della originale divisione della persona razionale attraverso una giustapposizione di volontà e conoscenza”⁸².

Ma come avverte lo stesso Horkheimer, egli non intende far coincidere la ragione con la realtà. L’affermazione della legittimità della categoria della totalità ha un senso più ristretto rispetto a quanto avviene in Hegel. Come afferma Geninazzi, è questa una posizione horkheimeriana che resterà salda anche nel seguito della sua riflessione: Horkheimer non vuole fondare in questi scritti, né in quelli successivi, “una filosofia della vita o della storia”: il concetto di totalità vale unicamente come “metodo di ricerca”⁸³. Se da una parte Kant viene dunque superato, dall’altra parte Horkheimer rifiuta le filosofie idealistiche post-kantiane. Egli giunge invece ad esiti materialistici anti-metafisici all’interno della corrente di pensiero del kantismo antropologizzato. Si tratta di un materialismo critico, che non cade nella tentazione di ipostatizzare la categoria della totalità ricadendo così in un idealismo camuffato. Da questo punto di vista, ci sembra si possa apprezzare adeguatamente la distanza che, come sottolinea Geninazzi, separa il materialismo horkheimeriano da quello di un riscopritore di Hegel come György Lukács⁸⁴.

⁸¹ M. Horkheimer, *Über Kants Kritik der Urteilkraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Vernunft*, cit., p. 145; tr. it. di L. Geninazzi, *op. cit.*, pp. 65-66.

⁸² Ivi, p. 168.

⁸³ L. Geninazzi, *op. cit.*, p. 170.

⁸⁴ *Ibidem* e ss.

Bibliografia generale

- Corsi E., *Il maestro negletto. La formazione accademica del giovane Theodor Wiesengrund-Adorno*, Università degli Studi di Urbino Carlo Bo, Urbino 2016.
- Geninazzi L., *Horkheimer & C. Gli intellettuali disorganici*, Jaca Book, Milano 1977.
- Gumnior H., Ringguth R., *Horkheimer*, Rowohlt, Hamburg 1973.
- Horkheimer M., *Gesammelte Schriften, Bd. 1. Aus der Pubertät. Novellen und Tagebuchblätter 1914-1918*, Fischer, Frankfurt am Main 1988.
- Horkheimer M., *Gesammelte Schriften, Bd. 15. Briefwechsel 1913-1936*, Fischer, Frankfurt am Main 1995.
- Horkheimer M., *Hans Cornelius. Zu seinem 60. Geburtstag*, in *Gesammelte Schriften, Bd. 2. Philosophische Frühschriften 1922-1932*, Fischer, Frankfurt am Main 1987, pp. 149-153.
- Horkheimer M., *Über Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Vernunft*, in *Gesammelte Schriften, Bd. 2. Philosophische Frühschriften 1922-1932*, Fischer, Frankfurt am Main 1987, pp. 73-146.
- Horkheimer M., *Zur Antinomie der teleologischen Urteilskraft*, in *Gesammelte Schriften, Bd. 2. Philosophische Frühschriften 1922-1932*, Fischer, Frankfurt am Main 1987, pp. 13-72.
- Kant I., *Critica del Giudizio*, tr. it. di Alfredo Gargiulo, Laterza, Bari 1997.
- Kant I., *Critica della Ragion pratica*, tr. it. di Vittorio Mathieu, Bompiani, Milano 2017.
- Kant I., *Critica della Ragion pura*, tr. it. di Piero Chiodi, UTET, Novara 2013.
- Luccio R., *Storia della psicologia. Un'introduzione*, Laterza, Bari 2013.
- Rosen Z., *Max Horkheimer*, C.H. Beck, München 1995.
- Wiggershaus R., *Max Horkheimer. Unternehmer in Sachen "Kritische Theorie"*, Fischer, Frankfurt am Main 2013.