

LA DOPPIA FACCIA DEL PESSIMISMO

THE DOUBLE FACE OF PESSIMISM

Domenico M. Fazio
Università del Salento, Italia

Riassunto

Questo contributo prende le mosse dall'interpretazione del pessimismo di Schopenhauer dettata da Max Horkheimer, il fondatore della Teoria Critica della Scuola di Francoforte, e ne segue gli sviluppi nel pensiero di un altro grande interprete tedesco del pensiero schopenhaueriano, Ludger Lütkehaus, ed in quella che è stata denominata la "sinistra schopenhaueriana brasiliana."

Parole-chiave: Pessimismo, Teoria Critica, Sinistra schopenhaueriana brasiliana

Abstract

This contribution builds on the interpretation of Schopenhauer's pessimism dictated by Max Horkheimer, the founder of the Frankfurt School's Critical Theory, and follows its development in the thought of another great German interpreter of Schopenhauerian thought, Ludger Lütkehaus, and in what has been called the "Brazilian Schopenhauerian Left."

Keywords: Pessimism, Critical Theory, Brazilian Schopenhauerian Left

1. “I due filosofi che influenzarono in modo decisivo gli inizi della teoria critica furono Schopenhauer e Marx” (370). Così Max Horkheimer nello scritto del 1969 dal titolo *Kritische Theorie gestern und heute*. Qualche tempo prima, ripubblicando col titolo *Kritische Theorie* i suoi contributi apparsi sulla “*Zeitschrift für Sozialforschung*” prima della guerra, aveva dichiarato: “Il pessimismo metafisico, momento implicito di ogni pensiero materialistico genuino, mi è sempre stato familiare. Il mio primo contatto con la filosofia lo devo all’opera di Schopenhauer; il rapporto con la dottrina di Hegel e Marx, la volontà di comprendere e di modificare la realtà sociale, non hanno—nonostante il contrasto politico—cancellato l’esperienza che ho tratto dalla sua filosofia” (*Vorwort*, XI).

Queste due affermazioni di Horkheimer consentono di rimettere in discussione l’interpretazione tradizionale secondo la quale l’influsso di Schopenhauer sarebbe circoscritto all’ultima fase del pensiero horkheimeriano (Riconda) e l’approdo a Schopenhauer sarebbe l’esito di un ripiegamento pessimistico, successivo alla catastrofe del nazifascismo e della guerra. Secondo questa interpretazione, dopo Auschwitz, dopo la bomba atomica e a partire dalla *Dialektik der Aufklärung*, Horkheimer, preso atto del fallimento di tutte le speranze rivoluzionarie, si sarebbe rifugiato in una sorta di rivisitazione del lukacsiano Grand Hotel Abgrund, rassegnandosi a contemplare “la vista giornaliera dell’abisso, fra piacevoli festini e produzioni artistiche” (Lukàcs 248)¹. E addirittura, secondo alcuni interpreti, avrebbe spinto la propria autocritica fino ad operare una sorta di conversione ed approdare, infine, ad una “fase tardo-religiosa” (Gumnior 54)².

Ben diversa è, invece, la ricostruzione offerta dal discepolo di Horkheimer Alfred Schmidt, il quale ha sostenuto la tesi secondo la quale il ruolo svolto da Schopenhauer e di conseguenza dal pessimismo non è limitato soltanto all’ultima produzione di Horkheimer, ma è fondamentale sin dagli anni della sua formazione intellettuale ed è decisivo finanche nella formulazione dell’idea stessa della teoria critica. Ha scritto Schmidt: “Critica è la teoria di Horkheimer, in quanto vede nel materialismo storico non una *Weltanschauung* definitiva, ma la denuncia di uno stato—da superarsi—in cui gli uomini invece di plasmare coscientemente i loro rapporti economici, si lasciano degradare a ciechi organi di esecuzione. Critica—e questo viene ancora più raramente riconosciuto—è poi in quanto essa con Schopenhauer coraggiosamente afferma che la specie umana, quand’anche fosse più sapientemente organizzata, rimane ancorata ad una radicale finitezza: essa è qualche cosa di misero nel cosmo” (*Zur Idee*, 139). Lo stesso Schmidt ha messo in evidenza come questa tesi sia oggi avvalorata e rafforzata dallo studio degli scritti giovanili di Horkheimer e dei materiali d’archivio ancora in gran parte inediti, sulla base dei quali emerge sempre più che “nel pensiero di Horkheimer la dottrina della volontà di Schopenhauer rappresenta il *malum metaphysicum*, il materialismo storico il *malum physicum*” (*Tugend*, 12-3).

Oggi, se si adotta la classificazione della scuola di Schopenhauer proposta di recente, che distingue tra la scuola in senso stretto e la scuola in senso lato e suddivide quest’ultima in metafisici, eretici e padri fondatori, si può annoverare Horkheimer tra gli eretici della scuola di Schopenhauer (D. Fazio “I contesti”). Il marxismo di Horkheimer può definirsi eretico, perché nel marxismo ortodosso denuncia

¹ La metafora del Grand Hotel Abisso fu coniata da Lukàcs proprio in riferimento al pessimismo di Schopenhauer.

² Cf. il commento di Alfred Schmidt: “Una giornalista zelante ha finito per presentare la situazione, come se il fondatore della teoria critica avesse tradito nella religiosità positiva l’opera di tutta una vita” (*fisionomia*, XLIV). In maniera ben più condivisibile scrive Enrico Donaggio che si tratta di “Inquietudini e dubbi che non approdarono a una conversione, ma ad un pessimismo ben temperato, che rigetta l’ottimismo obbligatorio al pari di logore forme di rassegnazione” (XLII).

la presenza di quella che egli, con Löwith (1953), chiama una *säkularisierte Heilsgeschichte* (*Notizien*, 136) e perché afferma la ineliminabile finitezza dell'essere umano. Analogamente, lo schopenhauerismo di Horkheimer può dirsi eretico, perché riconosce che la redenzione dal dolore dell'esistenza, nei limiti in cui essa è possibile, è un processo storico-sociale e non un percorso iniziatico individuale. Horkheimer, in questo modo, corregge Marx con Schopenhauer e Schopenhauer con Marx. E, così facendo, da un lato corrobora la fondazione della teoria critica, e pone le basi di tutti gli sviluppi successivi della Scuola di Francoforte (Cf. G. Fazio, *Ritorno*), dall'altro inaugura l'interpretazione di sinistra della filosofia schopenhaueriana, proseguita in Germania da Alfred Schmidt (Cf. "Schopenhauer") e da Ludger Lütkehaus (*Schopenhauer*) e in Sud America dalla cosiddetta "sinistra schopenhaueriana brasiliana" (Cf. Cacciola *Schopenhauer*, "Che cosa"; Debona; Durante).

Il primo contatto di Max Horkheimer con gli scritti di Schopenhauer fu la lettura degli *Aphorismen zur Lebensweisheit*, che egli, diciottenne, fece nel 1913 grazie all'amico Friedrich Pollock (Cf. Wiggershaus 53). E fu un incontro fatale, il suo primo incontro, appunto, con quella che sarebbe stata poi la disciplina alla quale avrebbe dedicato tutta la sua esistenza: la filosofia. A quell'epoca Horkheimer aveva interrotto gli studi e lavorava come apprendista commerciale presso la ditta di famiglia, una situazione di vita non molto diversa rispetto a quella del giovane Schopenhauer, che a suo tempo era stato indirizzato alla carriera commerciale contro la sua volontà. Questa circostanza può forse far meglio intendere le ragioni profonde dell'interesse del giovane Horkheimer per l'autore degli *Aphorismen*.

Tratti da *Parerga und Paralipomena*, gli *Aphorismen zur Lebensweisheit* sono il testo mediante il quale molti degli intellettuali tedeschi della generazione di Horkheimer si accostarono a Schopenhauer. Dell'edizione Reclam, che Horkheimer ebbe per le mani, furono vendute circa 800.000 copie. Schopenhauer vi espone in modo popolare la visione pessimistica del mondo e della vita elaborata su base metafisica nel suo capolavoro *Die Welt als Wille und Vorstellung*:

Lo sguardo più generale basta a mostrarci il dolore e la noia come i due nemici della felicità umana. Oltre a ciò si può ancora osservare, che secondo la misura in cui ci riesce di abbandonare uno di essi, noi ci avviciniamo all'altro, e viceversa; cosicché la nostra vita rappresenta veramente un'oscillazione più forte o più attenuata tra questi due stadi. [...] Il bisogno e la privazione generano il dolore; per contro la sicurezza e l'abbondanza provocano la noia. Di conseguenza noi vediamo la classe più bassa del popolo in una lotta costante contro il bisogno, cioè contro il dolore, mentre il mondo dei ricchi e dei privilegiati è in lotta continua e spesso disperata contro la noia. (442-443)

Se aspirare ad una vita felice è impossibile, poiché tale aspirazione, per quanto umana, si basa sull'errore di credere che il fine dell'esistenza sia la felicità, è invece possibile aspirare ad una vita saggia. E Schopenhauer la descrive come la vita di chi si dedica al libero sviluppo intellettuale della propria personalità: "contemplare, pensare, sentire, poetare, modellare, far della musica, imparare, leggere, meditare, scoprire e filosofare" (452). Una vita siffatta, che è paragonabile alla vita contemplativa di cui parlava Aristotele, ritenendo che fosse simile alla vita degli dèi (Cf. *Etica*, X (K), 7, 1177a-1178a), secondo Schopenhauer è prerogativa del genio: "Ciò rimane riservato soltanto alla più alta eminenza spirituale, che si suole chiamare col nome di genio, poiché soltanto essa prende come tema l'esistenza e

l'essenza delle cose nella loro totalità assoluta, e aspira quindi a esprimere la sua profonda concezione su tale argomento, secondo la sua tendenza individuale, attraverso l'arte, la poesia o la filosofia" (458).

Molti dei seguaci di Schopenhauer hanno descritto il loro incontro con la sua filosofia nei termini di una folgorazione e di una conversione (Zint), ma anche nel caso di Horkheimer, che non ci ha lasciato racconti di quell'avvenimento, si può dire che l'incontro con il pensiero schopenhaueriano fu un'esperienza di vita non soltanto importante, ma addirittura decisiva.

La presenza di Schopenhauer è centrale già negli scritti giovanili di Horkheimer, lettere, novelle e pagine di diario—pubblicate da Alfred Schmidt nel 1973 per volontà del maestro con il titolo *Aus der Pubertät*—nelle quali la protesta morale nei confronti dell'ingiustizia sociale si unisce ad una visione del mondo pessimistica. Quelle pagine, anzi, come ha osservato Schmidt, "contengono, in modo abbastanza sorprendente, i lineamenti di una concezione metafisica che elabora e in alcuni casi prosegue la dottrina di Schopenhauer" ("Frühe", 367).

E, tracce della presenza di Schopenhauer, secondo Alfred Schmidt (Cf. *fisionomia*, XIX-XXXI), si possono riscontare nel volume di aforismi *Dämmerung*, che Horkheimer scrisse tra il 1926 ed il 1931 e pubblicò in Svizzera nel 1934 con lo pseudonimo Heinrich Regius. In effetti, *Dämmerung* contiene non solo una citazione esplicita della "dialettica eristica" di Schopenhauer (113)³, ma risente anche in una maniera che si potrebbe definire carsica dell'assimilazione di temi schopenhaueriani, per esempio quando Horkheimer scrive che "l'insensatezza del mondo smentisce la metafisica, ossia la sua interpretazione sensata" (119). Ed è sottinteso che l'unica metafisica che non potrebbe ricevere smentite è quella che dimostra appunto l'insensatezza del mondo: la metafisica di Schopenhauer.

Nell'ottobre del 1930 Horkheimer assunse la carica di direttore dell'Istitut für Sozialforschung di Francoforte. Stando alle testimonianze (Cf. Wiggershaus 62), nel suo studio, accanto al ritratto di Marx, fece appendere quello di Schopenhauer: i due volti, appunto, del pessimismo, come si potrebbe dire. La denuncia dei mali della società contemporanea e la denuncia dell'insensatezza del mondo e della vita.

Nel luglio del 1930 era stato chiamato a ricoprire la cattedra di Filosofia sociale, appositamente istituita dall'Università e collegata alla direzione dell'Istituto. Il 24 gennaio tenne la sua prolusione, dal titolo *Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung*, nella quale, niente affatto casualmente, ebbe modo di evocare anche il nome di Schopenhauer. Scrisse Horkheimer in quella solenne occasione:

Secondo Hegel l'individuo finito può acquisire la coscienza concettuale della propria libertà nello Stato solo per la via della speculazione idealistica. In questa mediazione Hegel vide la funzione essenziale della propria filosofia, e quindi della filosofia in generale. [...] Quando, in Germania, venne meno il prestigio del suo sistema, verso la metà del secolo scorso, la società era caratterizzata da una struttura individualistica e da una fiducia euforica nel futuro; in questo clima, la metafisica dello spirito oggettivo fu sostituita dalla fede immediata nell'armonia prestabilita degli interessi particolari. Pareva che la mediazione tra l'esistenza empirica del singolo e la coscienza della sua libertà nel tutto sociale non

³ Si tratta di un testo appartenente al *Nachlaß* Bd. III, 666-695). Schopenhauer lo chiama *dialettica eristica* in una pagina dei *Parerga*, (vol. II, 39). Horkheimer poteva averlo letto, col titolo *Eristik*, nella scelta dai postumi di Schopenhauer curata da J. Frauenstädt (3-35). Il testo è oggi molto famoso col titolo *L'arte di ottenere ragione. Esposta in 38 stratagemmi*, a cura di F. Volpi.

abbisognasse di alcuna filosofia, ma che fosse sufficiente, a questo scopo, il progresso rettilineo compiuto dalla scienza positiva, dalla tecnica e dall'industria. Ma questa fede è stata sempre più delusa, e la disprezzata metafisica si è presa la sua vendetta. [...] e il massimo avversario di Hegel, Schopenhauer, visse l'aurora della sua filosofia antistorica, pessimistica e benevola. (*gegenwärtige*, 32-3)

La filosofia di Schopenhauer appare dunque a Horkheimer pessimistica e benevola allo stesso tempo. Il pessimismo, infatti, proprio perché interpreta negativamente il mondo, esige che venga cambiato. Il pessimismo, proprio perché non teme di scrutare a fondo la natura umana, in quanto si rifiuta di arrogarsi il diritto di giudicarne le azioni si traduce in una forma di etica più tollerante e benevola. Si delineano così sin dal primo momento le due facce che il pessimismo ha nell'interpretazione di Horkheimer, di cui rappresentano il tratto distintivo.

Il nome di Schopenhauer ricorre diverse volte nei saggi horkheimeriani apparsi sulla "Zeitschrift für Sozialforschung" nel periodo della fondazione della teoria critica. Teoria critica significa per Horkheimer "teoria critica della società esistente" (*Traditionelle*, 145): essa si basa su di una forma non irrigidita e non dogmatica di materialismo storico, che interpreta Marx alla luce di Hegel, scorgendo nella dialettica il principio dinamico dell'accadere storico, e non disdegna di applicare alla ricerca sociale i risultati della psicoanalisi, per cercare di spiegare le forme ideologiche di introiezione del dominio. Quale può essere il ruolo di Schopenhauer all'interno di un simile quadro teorico?

In un denso saggio del 1933 dal titolo *Materialismus und Moral* Schopenhauer giuoca un ruolo molto importante. Horkheimer, in primo luogo, fa ricorso al potenziale demistificatore delle tesi esposte nella memoria *Über die Grundlage der Moral* per criticare l'imperativo categorico kantiano, nella cui teorizzazione con Marx scorge "l'espressione più pura" della falsa coscienza della "concezione morale della borghesia". E già la circostanza che Horkheimer faccia esplicitamente riferimento proprio a questo, e non ad altri testi di Schopenhauer, indica che egli, come molti degli "eretici" della scuola di Schopenhauer, non si ispira allo Schopenhauer metafisico del *Welt als Wille und Vorstellung*, ma valorizza invece il filosofo morale degli scritti di etica.

In secondo luogo, nello stesso saggio, Horkheimer torna a fare riferimento a Schopenhauer, allorché, qualche pagina dopo, affronta un'espressione caratteristica del sentimento morale come la compassione. Schopenhaueriani sono gli accenti con i quali Horkheimer descrive la condizione umana:

Mai la miseria degli uomini ha contrastato tanto crudamente con la loro possibile ricchezza come ai giorni nostri, mai tutte le energie sono state incatenate più crudelmente che in queste generazioni nelle quali i bambini hanno fame e le mani dei padri producono bombe [...]. Noi non vediamo gli uomini come soggetti del loro destino, ma come oggetti di un cieco accadere naturale, e a ciò il sentimento morale risponde con la compassione. (*Materialismo*, 95)

È schopenhaueriana l'idea di Horkheimer che "gli uomini possono [...] combattere in comune le loro sofferenze e le loro malattie", anche se "nella natura continua a dominare la sofferenza e la morte". Ma la compassione genera la solidarietà tra gli uomini e "la solidarietà degli uomini è una parte della solidarietà della vita in genere. [...]. Gli animali hanno bisogno degli uomini. Alla filosofia schopenhaueriana spetta il merito di avere messo pienamente in luce l'unità tra noi e loro" (96). In questo modo Horkheimer non solo mette in luce le convergenze che sussistono tra la critica

schopenhaueriana dell'etica kantiana e le teorie morali del materialismo storico, ma anticipa anche in maniera sorprendente le odierne interpretazioni della filosofia schopenhaueriana nel senso dell'etica animale (Cf. Birnbacher 215-33).

Schopenhauer è presente anche negli scritti di Horkheimer appartenenti al periodo dell'esilio americano e il suo nome ricorre cinque volte anche nella *Dialektik der Aufklärung*, l'opera scritta a due mani con Adorno, che dinanzi al terrore nazionalsocialista si interroga sul "perché l'umanità, invece di entrare in uno stato veramente umano, sprofondi in un nuovo genere di barbarie" (3). Horkheimer ed Adorno prendono le mosse dalla celeberrima definizione kantiana dell'illuminismo come "uscita dell'uomo da uno stato di minorità di cui egli stesso è colpevole". Per Kant, tale "minorità è l'incapacità di valersi del proprio intelletto senza la guida di un altro" (141). Ma, nel processo dialettico di autodistruzione dell'illuminismo, che da Kant conduce a Nietzsche, l'illuminismo si inverte e si capovolge nel "pensiero calcolante", proprio dell'ordine totalitario, il cui canone "è la propria cruenta efficienza" (Horkheimer; Adorno, 47, 92). Nell'*Excursus II*, dal titolo *Juliette, o illuminismo e morale* Horkheimer e Adorno mostrano come il processo di autodistruzione dell'illuminismo culmina infine nel sadismo: "La mano della filosofia lo aveva scritto sulla parete, dalla critica kantiana alla genealogia nietzschiana: uno solo lo ha realizzato fino in fondo e in tutti i dettagli. L'opera del Marchese de Sade mostra 'l'intelletto senza la guida di un altro', cioè il soggetto borghese liberato dalla tutela" (92). E, per il sadismo del pensiero calcolante, "la compassione è il peccato per eccellenza" (106). A questo sadismo, che sempre di più penetra nella società, Horkheimer ed Adorno contrappongono l'etica di Schopenhauer, "metafisico della compassione", la cui "speranza di un ordinamento razionale del mondo" era, "per i padroni fascisti del mondo", null'altro che "follia temeraria": "I nemici della pietà non volevano identificare l'uomo con la sventura" (109).

Il pessimismo è senza dubbio la nota dominante della meditazione dell'ultimo Horkheimer (Cf. Post), nella quale il confronto con Schopenhauer si fa ancor più decisivo ed ha luogo quello che Alfred Schmidt ha definito "l'inserimento esplicito di Schopenhauer nel quadro della teoria critica" (*fisionomia*, XXXVII). Non c'è, tuttavia, come è stato sostenuto da qualcuno, una "involuzione della funzione del pessimismo, da forza promotrice del progresso sociale in atteggiamento di rassegnazione di fronte all'ineluttabilità del male" (Ponsetto 309). Certo, la dura lezione della storia ha fatto completamente piazza pulita di ogni residuo di filosofia della storia proveniente dalla tradizione marxista e di tutte le attese messianiche riposte nella classe rivoluzionaria, ma non perciò la teoria ha rinunciato ad essere critica dell'esistente. Lo si può vedere proprio dal primo dei cinque saggi dedicati da Horkheimer a Schopenhauer, dopo il suo ritorno in Germania, avvenuto nel 1950. Si tratta dello scritto del 1955 dal titolo *Schopenhauer und die Gesellschaft*. In questo testo Horkheimer afferma *apertis verbis* che "la diffidenza di Schopenhauer nei confronti delle riforme e della rivoluzione non glorifica l'ordine esistente" (69-81). Lo dimostra, secondo la sua interpretazione, lo stile limpido, chiaro ed efficace col quale egli descrive la miseria della condizione umana e "benché, come tesi principale, egli sostenga fino in fondo quella dell'immutabilità del dolore e della volgarità e sottolinei l'inutilità della protesta, il suo stile costituisce una protesta unica contro il fatto che le cose vadano così. L'orrore non è idolatrato ed egli considera iniqua la sua interpretazione positiva" (69-81). Anzi, secondo Horkheimer, l'importanza di Schopenhauer consiste proprio nell'essere un maestro del disinganno e del disincanto. E questo è un tratto distintivo che lo accomuna a Nietzsche e che costituisce l'essenza di ogni filosofia che non voglia rinunciare ad essere pensiero critico. "La filosofia—scrive Horkheimer—esiste perché non ci si lasci gabbare. Questo istinto domina completamente

l'opera di Schopenhauer, e, tra tutti i successori, è passato con non minor forza a Nietzsche" (69-81). Perciò, conclude Horkheimer, non il quietismo, non la supina accettazione, non l'apologia dell'esistente, ma "la resistenza [...] è l'anima della filosofia schopenhaueriana" (79) e, in questo modo, "in Schopenhauer, come nell'oscura visione del mondo si profila, suo malgrado, l'altro, così l'insistenza sulla società cattiva fa intravedere quella migliore" (76-77).

La stessa chiave interpretativa si trova nel contributo dal titolo *Die Aktualität Schopenhauers*, pubblicato sullo "Schopenhauer-Jahrbuch" del 1961. Qui Horkheimer, ancora una volta, scorge innanzitutto nel pensiero di Schopenhauer un formidabile antidoto contro ogni forma di fanatismo: "Nella sua opera nulla è promesso. Né in cielo né in terra, né per i popoli sviluppati né per quelli sottosviluppati è garantita quella grandezza popolare a cui i *Führer* di ogni razza e di ogni orientamento politico vorrebbero condurre i propri seguaci" (526-545). Per questa sua caratteristica, il pensiero schopenhaueriano, secondo l'interpretazione di Horkheimer, può svolgere una funzione doppiamente critica: con la sua dottrina morale, che non esorcizza la miseria dell'esistenza, ma anzi non si stanca di denunciarla, può svolgere una funzione critica nei confronti di ogni concezione filosofica che si traduca in una forma di giustificazione ideologica dell'esistente; con il suo pessimismo può svolgere una funzione critica nei confronti di quelle interpretazioni del marxismo che vedono nella storia dell'umanità un processo deterministicamente necessitato, nel senso delle magnifiche sorti e progressive. Perciò, secondo Horkheimer, "se non si possono richiamare a lui senz'altro i proclamatori della storia della salvezza secolarizzata, più che mai questo vale per i difensori dello stato di cose esistente" (537).

Ma Schopenhauer, per Horkheimer, non è solo un filosofo critico in quanto "lungimirante pessimista" (531), che "non ha idolatrato nulla" (529), egli è colui il quale per primo ha teorizzato il principio della solidarietà tra gli uomini, centrale nella tradizione del marxismo occidentale, senza farlo poggiare su nessuna metafisica consolatoria, né dell'al di là, né dell'al di qua, ma basandolo sulla finitezza dell'uomo e sul suo abbandono su una terra dove non regna più alcuna divinità provvida e benevola. Horkheimer lo spiega in quella che è indubbiamente la pagina più importante di tutto il suo intervento:

La dottrina di Schopenhauer è nel presente già per questo significativa, perché essa denuncia fermamente gli idoli e si rifiuta di vedere nell'astuta rappresentazione di ciò che già esiste il senso della teoria. Essa è obbiettiva, senza essere rassegnata filosoficamente. La dottrina della cieca e eterna volontà priva il mondo dell'illusorio fondamento aureo, che gli aveva offerto la vecchia metafisica. In quanto essa, in opposizione al positivismo esprime il negativo e lo conserva nel pensiero, viene messo allo scoperto il motivo della solidarietà degli uomini e degli esseri in generale: l'abbandono. [...] Per tale solidarietà, che si deve alla mancanza di prospettive, è secondaria la conoscenza del *principium individuationis*. Quanto più sublime e forte è un carattere, tanto più indifferente gli appare la prossimità o la distanza dal proprio io, e tanto meno egli fa differenza tra chi gli sta più vicino e chi gli sta più lontano nella fatica per essi, fatica che non riesce a lasciare, anche quando si uguaglia a quella di Sisifo. Aiutare ciò che è soggetto al tempo contro ciò che è spietatamente eterno è la morale in senso schopenhaueriano. [...] La struttura spietata dell'eterno permette che si sviluppi la comunità degli abbandonati, così come ingiustizia e terrore nella società hanno come conseguenza la comunità dei resistenti. (543)

Dopo la tragedia della guerra e dopo Auschwitz, dopo la trasformazione del socialismo reale in regime totalitario e dopo il trionfo della società della repressione, del dominio e della massificazione, ossia nel mondo amministrato contemporaneo, l'attualità di Schopenhauer consiste per Horkheimer nel fatto che egli è il teorico di una visione del mondo lucidamente disincantata, che non promette salvezze né ultraterrene né secolarizzate, ma non perciò filosoficamente rassegnata. Infatti, la sua metafisica della volontà riconosce l'irrazionalità della realtà come suo dato costitutivo essenziale e perciò non permette nessuna giustificazione dello stato di fatto. La sua dottrina morale, d'altro canto, individua nel dolore e nella finitezza il significato ultimo della vita umana e perciò può costituire il fondamento di un'etica della socialità e della solidarietà, che non ammettendo né premi né castighi ultraterreni, si caratterizza per la sua laicità. Sono queste, in definitiva, le due facce del pessimismo secondo Horkheimer.

A Schopenhauer come filosofo critico e teorico della solidarietà, al quale possono ispirarsi gli appartenenti alla comunità degli abbandonati e dei resistenti, i quali, pur vivendo in un mondo ormai completamente amministrato, non rinunciano a cercare di salvaguardare l'autonomia del singolo e i valori della cultura e dello spirito, Horkheimer si richiama nuovamente in un altro intervento dal titolo *Pessimismus Heute*, apparso sullo "Schopenhauer-Jahrbuch" del 1971. In quelle pagine si legge:

Schopenhauer conosce una forma di consolazione. Oggi possiamo dire che i motivi di conforto diventano sempre più fragili. Resta unicamente l'anelito—a sua volta minacciato dal progresso—che è comune a tutti gli uomini consapevoli della miseria del passato, dell'ingiustizia del presente e della prospettiva di un futuro privo di significato spirituale. Se queste persone si incontrassero, tale desiderio potrebbe consentire una forma di solidarietà che comprenderebbe anche aspetti teologici, in una maniera non dogmatica. Il loro atteggiamento in ultima analisi negativo sarebbe collegato con quella che qui, a Francoforte, è chiamata la "teoria critica". Gli uomini uniti da questo anelito non potrebbero affermare nulla sull'Assoluto, su una realtà puramente intelligibile, su Dio e sulla redenzione, non potrebbero attribuire un valore di verità assoluta al loro sapere, ad alcuna forma di sapere; potrebbero tuttavia diffondere la solidarietà, indicare - tenendo conto di quel progresso che è necessario, sebbene debba essere pagato a caro prezzo—che cosa dev'essere cambiato oppure conservato, per alleviare le sofferenze umane. Al pessimismo teorico si potrebbe associare una prassi in un certo senso ottimistica—che, memore del male universale, cercasse tuttavia di migliorare il mondo per quanto è possibile. (163)

Il riferimento a questa compresenza di pessimismo e ottimismo ci permette di ritornare a *Kritische Theorie gestern und heute*, lo scritto di Horkheimer dal quale abbiamo preso le mosse. Si tratta di una sorta di bilancio dell'itinerario intellettuale della Scuola di Francoforte, scritto all'indomani della morte di Adorno, che Horkheimer conclude con queste parole:

Per concludere vorrei ancora spendere una parola sulla differenza tra pessimismo e ottimismo. La mia concezione della colpa del genere umano è effettivamente pessimistica⁴; e pessimistica è la convinzione che la storia si muove in direzione del mondo amministrato, sicché quello che noi chiamiamo spirito e fantasia finirà in larga misura per regredire [...]. Ma in cosa consiste allora l'ottimismo, che condivido con Adorno, il mio amico scomparso? Nella convinzione che, nonostante tutto, si deve cercare di fare e

⁴ Sul tema della colpa: "La dottrina più grandiosa in entrambe le religioni, quella ebraica e quella cristiana, è—e qui mi richiamo ad una parola di Schopenhauer—la dottrina del peccato originale. [...] Per Schopenhauer il peccato originale consiste propriamente nell'affermazione di se stessi, nella negazione degli altri". Il contrario, cioè, della compassione e della solidarietà (*nostalgia*, 78-79).

realizzare ciò che si ritiene vero e buono. Era questo il nostro principio: pessimisti nella teoria e ottimisti nella pratica. (*Teoria*, 386)

2. A questa interpretazione horkheimeriana di Schopenhauer si ricollegano le tesi di un altro grande studioso tedesco della filosofia schopenhaueriana, Ludger Lütkehaus (1943-2019), autore di uno studio fondamentale sulla storia del pessimismo dal titolo *Nichts. Abschied vom Sein. Ende der Angst*. Già nel suo primo scritto su Schopenhauer, dal titolo *Schopenhauer. Metaphysischer Pessimismus und "soziale Frage"*, del 1980, Lütkehaus si richiama a Horkheimer in quanto accosta Schopenhauer a Marx ed esamina a fondo gli aspetti di critica sociale presenti nel suo pensiero (Cf. Lütkehaus *Schopenhauer*; Cf. Koßler 16). E nel libro dal titolo *Schopenhauer und Marx. Philosophie des Elends - Elend der Philosophie*, cita una interessante testimonianza di Franziska Kugelman, secondo la quale lo stesso Marx biasimava la superficiale condanna di Schopenhauer, riconoscendone l'etica "profonda" della giustizia e della compassione⁵ (Cf. *Pathodizee*, 193-4).

Ma è nello scritto del 2007 dal titolo *Esiste una sinistra schopenhaueriana? Ovvero: il pessimismo è un quietismo?* che Lütkehaus, facendo tesoro della interpretazione di Horkheimer, mette in luce la doppia faccia del pessimismo schopenhaueriano. E lo fa coniugando l'interpretazione horkheimeriana di Schopenhauer con la distinzione, proposta da Nietzsche, di una doppia forma del nichilismo. Secondo l'ultimo Nietzsche, infatti, si deve distinguere tra una forma di nichilismo che è espressione della forza e della potenza dello spirito, il nichilismo che egli chiama attivo, ed un nichilismo della debolezza e del declino, il nichilismo che egli chiama passivo. Scrive Nietzsche in un frammento del 1887:

Nichilismo: manca il fine; manca la risposta al 'perché'; che cosa significa nichilismo?—che i valori supremi si svalorizzano. Esso è ambiguo. A) Nichilismo come conseguenza della *accresciuta potenza dello spirito*, come NICHILISMO ATTIVO. Può essere un segno di *forza*: l'energia dello spirito può essere cresciuta tanto, che i fini finora perseguiti ('convinzioni, articoli di fede') le riescano inadeguati [...] B) Nichilismo come *declino e regresso dello spirito*: il NICHILISMO PASSIVO come segno di debolezza: l'energia dello spirito può essere stanca, *esaurita*, in modo che i fini *sinora* perseguiti sono inadeguati e non trovano più credito⁶ (vol. VIII, tomo II, 9 [35], 12-3).

Entrambe le forme di nichilismo—ma è come dire entrambe le forme di pessimismo—secondo l'interpretazione di Lütkehaus sono rinvenibili nel pensiero di Schopenhauer, a seconda che si consideri come espressione principale della dottrina morale schopenhaueriana l'etica del *Mitleid* o che si faccia culminare la vita morale nella autosoppressione della volontà. Nel primo caso si sfocia in una forma di nichilismo attivo, nel secondo caso in una forma di nichilismo passivo.

⁵ Il giudizio di Marx su Schopenhauer è in Kugelman: "Schopenhauer, convinto avversario di Hegel, è condannato in maniera inammissibile e spesso superficiale da molti che spesso non hanno mai letto le sue opere. Alcuni suoi contemporanei si scandalizzavano inoltre della sua insolita personalità, lo definivano un misantropo, quando invece nei pensieri fondamentali della sua etica pronuncia il comandamento di riconoscere nell'unità essenziale di tutto ciò che è organico il dovere di non arrecare dolore né agli uomini, né agli animali. Considerata l'indigenza e la miseria dell'esistenza, non fare torto a nessun essere vivente è per lui un basilare comandamento di giustizia che porta alla compassione e al motto 'aiuta tutti quanto puoi'. Non si potrebbe annunciare con maggiore profondità etico-sociale il comandamento dell'amore per il prossimo" (283-284).

⁶ (Cf. Ciraci "Il nichilismo", 423-434)

Il primo, il nichilismo attivo, mette capo ad un'etica di tipo solidaristico. “Ciò che, nel marxismo, con un termine affascinante si chiama ‘solidarietà’—scrive Lütkehaus—in Schopenhauer si identifica nella compassione” (“Esiste”, 24). Essa è “una prassi non-quietistica nonostante il pessimismo—o piuttosto nel pessimismo” (26-7). Può essere non solo teorizzata, ma anche messa in pratica, attraverso l’impegno umanitario e filantropico, come, nella scuola di Schopenhauer avviene nel caso di Paul Rée, che non fu soltanto l’amico col quale Nietzsche condivise l’infelice passione per la studentessa russa Lou Salomé, ma fu anche filosofo morale, medico dei poveri e filantropo (Cf. D. Fazio *Paul Rée*), tanto da essere considerato una specie di santo (Cf. Lütkehaus *heiliger*), o come avviene nel caso di Malwida von Meysenbug, che tradusse l’etica della compassione nell’impegno personale per l’istruzione delle fanciulle, a quell’epoca negata. E, un’etica siffatta, si caratterizza anche in senso democratico, perché la conoscenza della realtà del dolore del mondo non è appannaggio della sola aristocrazia dei possessori della verità e della saggezza ma, attraverso quello che Schopenhauer chiama il *deuteros plous*—la seconda navigazione consistente nell’esperienza diretta del dolore—può essere attinta da tutti.

Il secondo, il nichilismo passivo, mette capo, invece, ad un’etica di tipo individualistico e aristocratico, che culmina nella solitudine incomunicabile del nirvana, in un “culto nichilista del nulla” (Lütkehaus “Esiste”, 15), e si traduce in un atteggiamento di tipo quietistico e fatalistico. Nella scuola di Schopenhauer lo si può rintracciare nella teoria dell’abbandono al processo del mondo di Eduard von Hartmann⁷, così causticamente derisa da Nietzsche (vol. III, tomo 1, 331-335), o nella metafisica dell’entropia di Philipp Mainländer (Cf. Müller-Seyfarth; Ciraci *Verso*), che affida la possibilità della redenzione alla graduale, ma ineluttabile, estinzione della vita sulla terra e perciò teorizza non una “creatio ex nihilo”, bensì una “creatio ad nihilum” (Lütkehaus, *Nichts*, 249).

E alle due facce del pessimismo e del nichilismo corrisponde, secondo Lütkehaus, la possibilità di distinguere, all’interno della scuola di Schopenhauer, una sinistra ed una destra schopenhaueriana. La sinistra opera criticamente e praticamente per il superamento dello stato di cose esistente, la destra lo subisce passivamente e così facendo lo eternizza e lo glorifica.

La filosofia della prassi che opera nel nome di Schopenhauer [conclude Lütkehaus con esplicito richiamo alle tesi di Horkheimer] risponde comunque a tre condizioni minime richieste dal termine ‘sinistra schopenhaueriana’, e cioè *impulso critico*, *volontà di cambiamento* e, al posto del *pessimismo*, ‘*Peiorismus*’ o ‘*Meliorismus*’, intesi rispettivamente come dottrina del *meno* peggio o del *relativamente* meglio. (“Esiste”, 17)

3. E proprio al tentativo di rintracciare in Schopenhauer i fondamenti di una *ética da melhoria*, ossia “una filosofia da práxis voltada para a tentativa de tornar a vida o menos infeliz possível” (Durante 149), sono rivolte le ricerche di quella che è stata definita la “esquerda schopenhaueriana brasileira” (27). Si tratta del gruppo di ricerca fondato all’Universidade de São Paulo da Maria Lúcia Cacciola, autrice nel 1994 di un libro seminale dal titolo *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, che interpreta il pensiero schopenhaueriano in senso critico e antidogmatico, ricollegandosi allo Schopenhauer “‘educador’, em luta contra a decadência de seu tempo, que nos oferece Nietzsche” e

⁷ Con la parola d’ordine di Hartmann: “Il pieno abbandono della persona al processo del mondo, per volere il suo fine ultimo, la redenzione generale del mondo” (Cf. 749).

ispirandosi allo Schopenhauer di Horkheimer, col suo “inconformismo diante da sociedade opressora” (177).

Alla seconda generazione della “sinistra schopenhaueriana brasiliana” appartiene Vilmar Debona, autore di un libro recente, il cui titolo si ricollega direttamente al tema oggetto di questo contributo: *A outra face do pessimismo*.

Ponendosi in linea di continuità con gli studi di un interprete italiano di Schopenhauer ben noto in America Latina come Franco Volpi, il quale nel 1997 pubblicò in Italia i frammenti schopenhaueriani di una eudemonologia, poi tradotti in diverse lingue tra le quali lo Spagnolo e il Portoghese, Debona propone la tesi secondo la quale non vi sarebbe nessuna contraddizione, bensì coerenza, continuità e complementarità tra il pessimismo metafisico del *Welt als Wille und Vorstellung*, con le sue conseguenze radicali sul piano della filosofia morale, ossia l’etica ascetica e la negazione della volontà, e le dottrine eudemonologiche dei frammenti sull’*Arte de ser feliz* e degli *Aforismos sobre a sabedoria da vida* dei *Parerga und Paralipomena*. Si tratta di due piani differenti e complementari dello stesso discorso: il primo piano—quello del pessimismo metafisico con la sua etica quietista—è riservato ai pochi individui eccezionali, che sono in grado di attingere il fenomeno raro e mirabile dell’ascetismo e della negazione della volontà; il secondo piano—che Debona chiama pessimismo pragmatico, con la sua etica eudemonologica—è quello delle persone comuni che, nel cammino della vita, non possono ottenere la felicità né raggiungere l’ascesi, ma possono cercare di sfuggire al dolore.

Pessimismo metafisico e pessimismo pragmatico sono dunque le due facce del pessimismo schopenhaueriano secondo Debona. Essi costituiscono rispettivamente la “grande etica” e la “piccola etica” di Schopenhauer, come Debona le chiama con una reminiscenza aristotelica. La grande etica si basa su quattro presupposti: il riconoscimento dell’egoismo e della malvagità come tendenze intrinseche e impulsi fondamentali del carattere degli uomini, la dottrina dell’immutabilità del carattere individuale, la negazione della libertà del volere e pertanto l’interpretazione dell’autentica azione morale come azione misteriosa. Per contro, la piccola etica è costituita dalle massime di saggezza del vivere dell’eudemonologia (per quanto sempre negativa), che si appoggiano sulla nozione del carattere acquisito e sul ruolo dell’intelletto. Da questo punto di vista, centrale è il ruolo che Debona attribuisce proprio alla nozione del carattere acquisito, ossia della conoscenza che ciascuno ha di se stesso. Possedere un carattere acquisito, possedere la conoscenza di se stessi ed essere saggi sono sinonimi. La riflessione schopenhaueriana sul carattere acquisito è dunque il punto di passaggio dalla grande etica alla piccola etica.

La riflessione sulla nozione del carattere acquisito porta Debona a sottolineare anche il ruolo dell’intelletto, dell’educazione e della cultura e ad argomentare che, nella misura in cui l’intelletto funge da medium tra il carattere e i motivi e la educazione e la cultura possono mutare il nostro intelletto, Schopenhauer sembra aprire un varco per una qualche forma relativa di libertà. È lo spazio—ristretto e problematico—che rende possibile, se non un’etica prescrittiva, almeno un’etica che Debona chiama “suggestiva”, che può essere pensata come “uma etica da melhora”. Questo passaggio permette a Debona di mettere in risalto un’altra potenzialità della piccola etica di Schopenhauer: la possibilità di superare il quietismo e la dimensione individualistica della grande etica. Di fatto, la negazione della volontà, con la quale culmina la grande etica, può essere interpretata ed è stata interpretata, come una forma di *Gelassenheit*, di nichilismo passivo e di abbandono quietistico che, anche a prescindere dalla sua rarità ed eccezionalità, è fenomeno individuale, se non individualistico.

Al contrario, la piccola etica, che è saggezza del vivere e, in quanto tale possiede in primo luogo una dimensione individuale, può svilupparsi anche nell'etica della compassione. E in questo senso può attingere non solo una dimensione sovraindividuale, ma anche una dimensione sociale. La nozione della piccola etica permette così di mettere in risalto l'altra faccia del pessimismo, ossia “os aspectos da ética ativa e não quietista do grande metafísico pessimista” (330).

Pessimismo nella teoria e ottimismo nella pratica, quietismo e prassi non quietistica nel pessimismo, pessimismo metafisico e pessimismo pragmatico: la messa in risalto della doppia faccia del pessimismo è il tratto caratteristico della interpretazione di sinistra di Schopenhauer. Una interpretazione che potrebbe compendiarsi efficacemente con la formula di un grande intellettuale italiano marxista non ortodosso, Antonio Gramsci, il quale conosceva sì Schopenhauer, ma non poteva conoscere la lontana origine schopenhaueriana del proprio motto: “pessimismo dell'intelligenza e ottimismo della volontà”⁸.

Riferimenti bibliografici

Aristotele. *Etica nicomachea*. X (K), 7, 1177a-1178a.

Birnbacher, Dieter. “Tier - und Umweltschutz: eine Herausforderung für Schopenhauers Staatsverständnis.” *Pessimistischer Liberalismus. Arthur Schopenhauers Staat*. Hrsg. Christina Kast. Baden-Baden, Nomos, 2021, pp. 215-33.

Debona, Vilmar. *A outra face do pessimismo. Caráter, ação e sabedoria de vida em Schopenhauer*. São Paulo, Edições Loyola, 2020.

Durante, Felipe. *Entre heresias e atualidade de Arthur Schopenhauer*. Campinas, Editora Phi, 2022.

Cacciola, Maria Lucia. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo, EDUSP, 1994.

_____. “Che cosa significa una lettura di sinistra del pensiero di Schopenhauer.” *Prospettive. Tredici saggi a duecento anni dal Mondo come volontà e rappresentazione di Arthur Schopenhauer*. A cura di D. M. Fazio e M. Vitale, “Schopenhaueriana 14”, Lecce, PensaMultimedia 2022, pp. 19-28.

Ciraci, Fabio. “Il nichilismo nei *Frammenti postumi* di Friedrich Nietzsche.” *Bollettino di Storia della Filosofia dell'Università degli Studi di Lecce*, XII (1996-2002), pp. 423-34.

_____. *Verso l'assoluto nulla. La Filosofia della redenzione di Philipp Mainländer*. Lecce, PensaMultimedia, 2006.

⁸ La storia della divisa di Antonio Gramsci: “Pessimismo dell'intelligenza e ottimismo della volontà” è stata ricostruita da Mazzino Montinari: “È noto che Gramsci la mutuò da Romain Rolland. Quest'ultimo a sua volta [...] non poteva averla letta se non in alcune pagine della sua veneranda amica Malwida von Meysenbug. In queste pagine l'idealista, giunta alla sera della sua vita (1898), racconta: ‘Avevamo Sorrento una ricca ed eccellente scelta di libri, ma la cosa più bella in tutta quella varietà era un manoscritto, nel quale uno scolaro di Nietzsche aveva riportato le lezioni sulla civiltà greca tenute da Jacob Burckhardt all'Università di Basilea. Nietzsche ce ne dava il suo commento a voce... Particolarmente mi entusiasmò la definizione di Burckhardt sull'essenza del popolo greco: pessimismo della visione del mondo e ottimismo del temperamento” (103). Ma Burckhardt, come ci informa Nietzsche che fu suo collega all'università, era appunto uno schopenhaueriano: “quando passeggiamo in privato chiama Schopenhauer ‘il nostro filosofo’”: (vol. II, lettera n. 107, 149).

- _____. “La conversione: teoria e storia di un topos letterario nello schopenhauerismo dell'Ottocento. *Voluntas. Estudos sobre Schopenhauer VI*, 2015, pp. 2-27.
- Fazio, Domenico M. *Paul Rée. Philosoph, Arzt, Philanthrop*. München, Meidenbauer, 2005.
- _____. “I contesti”. *La scuola di Schopenhauer. Testi e contesti*. A cura del Centro Interdipartimentale di Ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua Scuola dell'Università del Salento, “Schopenhaueriana 2”, Lecce, PensaMultimedia, 2009, pp. 13-212.
- Fazio, Giorgio. *Ritorno a Francoforte. Le avventure della nuova teoria critica*. Roma, Castelvecchi, 2020.
- Gramsci, Antonio. *Quaderni del carcere*. Edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di V. Gerratana, 4 voll., Torino, Einaudi, 1975.
- Gumnior, Helmut. “Introduzione”. M. Horkheimer, *La nostalgia del totalmente altro*. A cura di R. Gibellini, Brescia, Queriniana, 2019.
- Horkheimer, Max. *Dämmerung*. Trad. it. di G. Backhaus. *Crepuscolo. Appunti presi in Germania 1926-1931*. Torino, Einaudi, 1977.
- _____. *Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung* [1931]. Trad. it. di A. Marietti. *La situazione attuale della filosofia della società e i compiti di un Istituto per la ricerca sociale in Studi di filosofia della società*. A cura di W. Brede, Torino, Einaudi, 1981.
- _____. “Materialismo e morale”, in *Teoria critica*. trad. it. di G. Backhaus cit., vol. I.
- _____. *Traditionelle und kritische Theorie* [1937]. Trad. it. di G. Backhaus. *Teoria tradizionale e teoria critica*, in *Teoria critica. Scritti 1932-1941*. A cura di A. Schmidt. Torino, Einaudi, 1974 vol. II, pp. 135-86.
- _____. e Th. W. Adorno. *Dialektik der Aufklärung* [1947]. Trad. it. di S. Solmi. *Dialettica dell'illuminismo*. Torino, Einaudi, 1980.
- _____. *Schopenhauer und die Gesellschaft* [1955]. Trad. it. “Schopenhauer e la società.” *Studi di filosofia della società*. Milano, Mimesis, 2011, pp. 69-81.
- _____. *Die Aktualität Schopenhauers* [1961]. Trad. it. di D. Ruggieri. “L'attualità di Schopenhauer.” *La scuola di Schopenhauer. Testi e contesti*. A cura del Centro Interdipartimentale di Ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua Scuola dell'Università del Salento, “Schopenhaueriana 2”, Lecce, PensaMultimedia, 2009, pp. 526-545.
- _____. *Vorwort zur Neupublikation* [1968]. Trad. it. di G. Backhaus. “Premessa alla ripubblicazione di questi scritti.” *Teoria critica*. vol. I.
- _____. *Kritische Theorie gestern und heute* [1969]. Trad. it. di G. Backhaus. “Teoria critica ieri e oggi.” *La società di transizione*. A cura di W. Brede, Torino, Einaudi, 1979, pp. 164-180.
- _____. *Pessimismus heute* [1971]. Trad. it. di A. Marietti. “Sul pessimismo oggi.” *Studi di filosofia della società*. Milano, Mimesis, 2011.
- _____. *Aus der Pubertät. Novellen und Tagebuchblätter*. Hrsg. von A. Schmidt, München, Kösel-Verlag, 1974.

- _____. *Notizien 1950-1969* [1974b]. Trad. it. di L. Ceppa, *Taccuini 1950-1969*. Genova, Marietti, 1988.
- _____. *La nostalgia del totalmente altro*. A cura di R. Gibellini, Queriniana, Brescia, 2019.
- Kant, Immanuel. “Risposta alla domanda: che cos’è l’illuminismo”. *Scritti politici e di filosofia del diritto*. Trad. it. di G. Solari, Torino, UTET, 1956.
- Koßler, Matthias. “La serenità del nichilismo. In morte di Ludger Lütkehaus.” *Prospettive. Tredici saggi a duecento anni dal Mondo come volontà e rappresentazione di Arthur Schopenhauer*. A cura di D. M. Fazio e M. Vitale, “Schopenhaueriana 14”, Lecce, PensaMultimedia, 2022.
- Kugelman, Franziska. “Kleine Züge zu dem großen Charakterbild von Karl Marx.” *Erinnerungen an Marx und Engels*, Berlin, 1964.
- Löwith, Karl. *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. Stuttgart, EuropaVerlag, 1953. Trad. it. *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, a cura di P. Rossi, Milano, Il Saggiatore, 2015.
- Lütkehaus, Ludger. *Schopenhauer. Metaphysischer Pessimismus und “soziale Frage.”* Bonn, Bouvier, 1980.
- _____. “*Pathodizee und Mitleidsethik*”. *Schopenhauer und Marx. Philosophie des Elends - Elend der Philosophie*, hrsg. von H. Ebeling u. L. Lütkehaus, Königstein, Hain, 1980.
- _____. *Ein heiliger Immoralist. Paul Réé*. Marburg, Basiliken-Presse, 2001.
- _____. *Nichts. Abschied vom Sein. Ende der Angst*. Zürich, Haffman, 2003.
- _____. “Esiste una sinistra schopenhaueriana?” *Arthur Schopenhauer e la sua scuola*. A cura di F. Ciraci, D. M. Fazio e F. Pedrocchi, “Schopenhaueriana 1”, Lecce, PensaMultimedia, 2007, pp. 15-34.
- Lukàcs, Georgy. *La distruzione della ragione*. Trad. it. di E. Arnaud, 2 voll., Torino, Einaudi, 1974.
- Nietzsche, Friedrich. *Frammenti postumi 1887-1888*. Trad. it. di S. Giametta in *Opere*, edizione condotta su testo critico stabilito da G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi, 1964 e sgg., vol. VIII, tomo II.
- _____. *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*. Trad. it. di S. Giametta in *Opere*, vol. III, tomo 1.
- _____. *Epistolario*, edizione condotta su testo critico stabilito da G. Colli e M. Montinari, 5 voll., Milano, Adelphi, 1976-2011, vol. II.
- Montinari, Mazzino, *Su Nietzsche*. Roma, Editori Riuniti, 1981.
- Müller- Seyfarth, Winfried. *Metaphysik der Entropie*. Berlin, Van Bremen Verlag, 2000.
- Ponsetto, Antonio. *Max Horkheimer. Dalla distruzione del mito al mito della distruzione*. Bologna, Il Mulino, 1981.
- Post, Werner. *Kritische Theorie und metaphysischer Pessimismus. Zum Spätwerk Max Horkheimers*. München, Kösel-Verlag, 1971.
- Riconda, Giuseppe. *Horkheimer e Schopenhauer*, in *Romanticismo, esistenzialismo, ontologia della libertà*, Milano, Mursia, 1979.

- Schmidt, Alfred. *Zur Idee der Kritischen Theorie. Elemente der Philosophie Max Horkheimers*. München, Carl Hanser Verlag, 1974.
- _____. “Frühe Dokumente der Kritischen Theorie.” *Aus der Pubertät. Novellen und Tagebuchblätter*. Hrsg. von A. Schmidt, München, Kösel-Verlag, 1974.
- _____. “Schopenhauer und der Materialismus.” [1977] *Tugend und Weltlauf. Vorträge und Aufsätze über die Philosophie Schopenhauers (1960-2003)*. Frankfurt, Peter Lang, 2004, pp. 115-127
- _____. *La fisionomia spirituale di Max Horkheimer. M. Horkheimer, Taccuini 1950-1969*. A cura di W. Brede, trad. it. di L. Ceppa, Genova, Marietti, 1988.
- _____. *Tugend und Weltlauf. Vorträge und Aufsätze über die Philosophie Schopenhauers (1960-2003)*. Frankfurt, Peter Lang, 2004.
- Schopenhauer, Arthur. *Parerga e paralipomena*. A cura di G. Colli e M. Carpitella, 2 voll., Milano, Adelphi, 1981-1983, “Aforismi sulla saggezza della vita”, vol. I, pp. 421-673.
- _____. *L'arte di ottenere ragione. Esposta in 38 stratagemmi*. A cura di F. Volpi. Milano, Adelphi, 1991.
- _____. *A. Schopenhauers handschriftlicher Nachlaß*. Hrsg von J. Frauenstädt, Leipzig, Brockhaus, 1864, pp. 3-35.
- von Hartmann, Eduard. *Philosophie des Unbewussten*. Berlin, Carl Dunckers, 1872.
- Wiggershaus, Rolf. *La scuola di Francoforte. Storia, sviluppo teorico e significato politico*. Trad. it. di P. Amari e E. Grillo, Torino, Bollati Boringhieri, 1992.
- Zint, Hans. “Schopenhauer come esperienza di vita.” *La scuola di Schopenhauer. Testi e contesti*, A cura del Centro Interdipartimentale di Ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua Scuola dell'Università del Salento, “Schopenhaueriana 2”, Lecce, PensaMultimedia, 2009, pp. 576-612.