

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI PARMA

Dottorato di ricerca in Filosofia e Antropologia

Ciclo XXIII

La filosofia politica di Th. W. Adorno

Coordinatore:

Chiar.mo Prof.ssa Beatrice Centi

Tutor:

Chiar.mo Prof. Ferruccio Andolfi

Dottorando: Manuel Guidi

INTRODUZIONE GENERALE	4
UNA FILOSOFIA POLITICA	4
IL RITORNO DEI TEMI POLITICI NEGLI STUDI CRITICI.....	11
STRUMENTI PER L'INDAGINE CRITICA DELLA SOCIETÀ.....	19
INTRODUZIONE.....	19
IL ROVESCIAMENTO	20
L'AMBIVALENZA.....	31
IL MOMENTO DI VERITÀ	39
LA MICROLOGIA	44
L'ESAGERAZIONE.....	53
LA TENDENZA	63
LA CONTRADDIZIONE	72
LA COSTELLAZIONE.....	84
LA DIALETTICA DELLA LIBERTÀ.....	91
INTRODUZIONE.....	91
L'ANTINOMIA DELLA LIBERTÀ.....	99
VOLONTÀ E DETERMINISMO.....	107
NARCISISMO, LIBERO ARBITRIO E ANTROPOLOGIA POSITIVA	117
LIBERALISMO, LIBERTÀ NEGATIVA E POSITIVA.....	128
PRIMO EXCURSUS: LA LIBERTÀ E IL RIDUZIONISMO BIOLOGICO	141
IL PROBLEMA DELL'INDUSTRIA CULTURALE.....	151
INTRODUZIONE.....	151
IL CARATTERE SISTEMATICO DELLA CULTURA DI MASSA.....	157
L'AURA E LA RIPRODUCIBILITÀ TECNICA	168
TEORIA DELLA CULTURA O DELL'INDUSTRIA?	174
RAPPORTO CON I NUOVI MEDIA.....	178
SECONDO EXCURSUS: MARKETING E INDUSTRIA CULTURALE.....	183
UNA TEORIA DELLA DISCRIMINAZIONE.....	191
INTRODUZIONE.....	191

L'INTERESSE DELL'ISTITUTO PER L'ANTISEMITISMO.....	195
FREUD E MARX ALL'ORIGINE DELLA TEORIA	201
GLI ELEMENTI DELL'ANTISEMITISMO.....	210
COME CONTRASTARE LA DISCRIMINAZIONE?	233
IL MARXISMO.....	251
INTRODUZIONE.....	251
UNA DIALETTICA E UN MARXISMO ETERODOSSI.....	252
ASPETTI DEL DETERMINISMO	259
LA CRITICA DELL'EQUIVALENTE.....	265
SULLA TEORIA DELLE CLASSI	279
CRITICA AL PROGRAMMA DI GODESBERG	289
IL RAPPORTO COL MARXISMO UFFICIALE.....	307
UNA TEORIA DEL POTERE.....	317
INTRODUZIONE.....	317
IL CONCETTO DI DOMINIO.....	318
CRITICA DELLO STATO.....	326
IL TOTALITARISMO.....	337
INDIVIDUO E PRASSI.....	344
CONCLUSIONI	347
BIBLIOGRAFIA.....	349
AVVERTENZA	349
TESTI DI ADORNO	350
EPISTOLARI	353
TESTI CITATI O CONSULTATI.....	353
ARTICOLI E SAGGI CITATI O CONSULTATI.....	361
OPERE COLLETTANEE.....	365

Introduzione generale

Solo chi, prendendo posizione, ha fatto la sua pace dialettica con il mondo, è in grado di cogliere il reale. Ma se uno vuole decidere “in base ai fatti” questi fatti gli sfuggiranno.¹

WALTER BENJAMIN

Una filosofia politica

La *filosofia politica* è antica quanto la stessa filosofia poiché la filosofia nasce e si sviluppa proprio nella *polis*, nella città greca, e si trova quindi sin dall’inizio a trattare i problemi legati al potere e all’organizzazione dell’interazione, civile o incivile che sia, tra gli uomini. Quando Diogene scandalizzava gli ateniesi perché mangiava nell’*agorà* e questi lo rimproveravano egli rispondeva: “A quanto ne so, anche i piloti e gli operai si portano da mangiare al lavoro”². Quello che voleva dire il filosofo di Sinope era che per chi fa dell’amore per il sapere la propria vocazione il luogo di lavoro non può che essere la piazza pubblica. Questo significa che la filosofia si esercita pubblicamente, nel confronto e nello

¹ W. Benjamin, *Städtebilder*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1963; tr. it. di G. Backhaus, *Mosca in Immagini di Città*, Einaudi, Torino 2007, p. 18.

² Riferito in *Gnomologium Vaticanum*, 196; tr. it. a cura di A. L. Carbone, Diogene di Sinope, *Filosofia del cane*, duepunti, Palermo 2010, p. 64.

scontro tra i cittadini. Quasi tutti i grandi filosofi hanno infatti dedicato una parte della loro riflessione alla politica o alla sua critica, al rapporto tra politica e morale o alla dottrina dello stato, si sono impegnati a scrivere costituzioni o a riformare quelle esistenti. Filosofia e politica sono intrecciate a tal punto che è legittimo chiedersi se l'una sia potuta nascere senza l'altra, il loro rapporto è talmente stretto che oggi è diventato quasi difficile anche solo pensarle separatamente: di ogni filosofia si cercano le implicazioni politiche e di ogni orientamento politico si cercano i presupposti filosofici. Certo questo diventa meno vero se si considerano le filosofie particolari o le dottrine politiche particolari: alcune filosofie hanno rivendicato la loro capacità di astrarre, di essere al di sopra di ogni contesto determinato, e alcuni orientamenti politici si sono distinti per la loro volontà di escludere ogni riferimento filosofico e morale e hanno voluto ricondurre la prassi politica a una questione di calcolo razionale. Proprio questa separazione di politica e morale ha definito la prassi politica come organizzazione dei mezzi in vista di un fine e ha inaugurato, con Machiavelli, il pensiero politico moderno. Puntualmente però si sono presentate le critiche, a un tempo politiche e filosofiche, a entrambi e tentativi. La tendenza alla separazione è stata in seguito ancora più esasperata nell'ambito della scienza e dell'accademia in cui il principio della divisione del lavoro si è introdotto nella forma della specializzazione, tanto che chi anche solo accenna a voler valicare i confini disciplinari è guardato con sospetto. L'evoluzione novecentesca della figura dell'intellettuale tradizionale, dall'immagine gramsciana dell'intellettuale organico a quella foucaultiana dell'intellettuale specifico, ha contribuito a questa tendenza e la rispecchia. Certo questo sviluppo, oltre a essere storicamente motivato, è ambivalente e ha portato anche dei benefici alla teoria, ma insieme a questo movimento ne è sorto anche uno di senso inverso, ossia la nascita e la crescita all'interno delle scienze umane, e soprattutto in quelle sociali e storiche, di un'aspirazione all'interdisciplinarietà.

La *teoria critica della società*, che fin dalle origini ha voluto distinguersi per il suo approccio interdisciplinare, è una forma di critica della separazione. Il concetto di separazione non è in questo caso solo quello concernente le scienze ma è invece da intendersi in un senso molto ampio, anche se non in un senso tanto generale da diventare astratto. Infatti, benché esista un piano generale del discorso, la critica della separazione che conduce Adorno non è una critica della separazione in quanto tale, della separazione stessa intesa come capacità di discernere – anche se la tendenza analitica a ricercare la verità in serie successive di divisioni sempre più specifiche è coinvolta nella misura in cui può riflettere una seconda natura, una forma di falsa coscienza o di reificazione – ma è rivolta a un concetto di separazione come allargamento del principio della divisione del lavoro. La separazione in quanto tale invece, come l'identità, è necessaria al movimento del pensiero e anch'essa non può essere eliminata. Nemmeno questo momento va dunque reso statico: ipostatizzare la critica della separazione equivarrebbe a un'interdizione del pensiero e coinciderebbe con un nuovo rovesciamento che finirebbe per rispecchiare quello dell'illuminismo in mito, che è la tesi centrale dell'opera maggiore di Horkheimer e Adorno, la *Dialettica dell'illuminismo*. Le separazioni contro cui Adorno muove la sua critica sono allora specifiche. Tra quelle che hanno carattere più generale ci sono quella tra mondo intellegibile e mondo sensibile, che viene criticata in particolare in Kant, oppure quella tra metodo e cosa, che viene invece criticata nella sociologia, soprattutto nell'aspirazione weberiana all'avalutatività. Tra le separazioni specifiche che secondo Adorno devono essere messe in discussione quelle che più interessano al discorso politico sono: la separazione tra politica e morale, quella tra verità in sé e falsa coscienza, quella tra relativismo e assolutismo, e, naturalmente, la quella tra gli ambiti disciplinari all'interno del sapere. A queste separazioni Adorno non contrappone delle unità semplici ma dei rapporti dialettici di negazione e compenetrazione reciproca. Tra le varie separazioni esiste però anche quella

che si potrebbe definire come una separazione principale, si tratta dell'astrazione, della separazione del pensiero dal concreto. La critica di questa separazione, in cui è riscontrabile l'influenza della riflessione di Sohn-Rethel, anima l'intera filosofia adorniana e naturalmente anche la sua filosofia politica.

Il pensiero politico di Adorno non trova nella sua opera un'esposizione sistematica, l'assenza di una teoria politica strutturata sul piano ideale e normativo è riconducibile a un'assenza, questa invece prescritta e argomentata, di un modello di società utopica. Si tratta quindi non di un fatto fortuito ma di una conseguenza della riflessione adorniana sulla teoria della società. Nei suoi scritti si trova infatti l'idea secondo cui una formulazione sistematica dei meccanismi di interazione politica è impossibile a causa della contraddittorietà immanente alla società. Eppure il pensiero sociologico orientato teoricamente deve fare questo tentativo, deve sviluppare una teoria che permetta la spiegazione dei fenomeni sociali. A livello generale questa aporia, o piuttosto questa contraddizione necessaria, è un riflesso di quella più generale tra universale e particolare, tra la totalità e i singoli fenomeni. Benché lo utilizzi quasi sempre in senso polemico la riflessione adorniana non rinuncia a un concetto di totalità critico, esso viene applicato al problema della teoria della società nei termini della connessione organica senza la quale l'interazione risulterebbe priva di senso, casuale, mentre invece è riconducibile a precise tendenze sociali ed economiche. Siamo quindi di fronte a una contraddizione: da un lato c'è l'impossibilità da parte del pensiero razionale di cogliere l'irrazionalità del sistema e dall'altra c'è l'esigenza di compiere questo sforzo di comprensione senza il quale il pensiero sulla società si limiterebbe a capitolare di fronte all'esistente.

La contraddizione così esposta mostra la possibilità di separare una sorta di totalità buona da una cattiva. Quella buona è in parte riconducibile al concetto lukàcsiano, ed è

quindi profondamente connessa con il problema del punto di vista del soggetto che lo assume, anche se, come si vedrà in seguito, anche questo aspetto è sottoposto a una critica immanente. Il concetto di totalità, sostiene Lukács in *Storia e coscienza di classe*, sarebbe quello riferibile al proletariato, che è portatore del un punto di vista della totalità poiché emancipando se stesso, e quindi autoannullandosi, secondo il noto paradosso, emancipa nello stesso momento l'intera società. La totalità come concetto critico viene però scollegata da Adorno dalla sua base soggettiva. La totalità impiegata da Adorno come concetto critico può invece essere colta solo dalla teoria e questa teoria deve essere in grado di confrontarsi con la contraddizione senza annullarla. Per comprendere le considerazioni adorniane è allora necessario immergersi completamente una logica dialettica della contraddizione. Questa logica Adorno la eredita criticamente da Hegel. Se la sua dialettica negativa può essere a ragione interpretata come una delle più radicali critiche al sistema hegeliano, essa riconosce però alla filosofia di Hegel il primato di aver riconosciuto un ruolo creativo alla contraddizione. Molte interpretazioni politiche del pensiero di Adorno si sono focalizzate sul tema della contraddizione e della critica dell'identità. Siccome per comprendere in via preliminare il significato della filosofia politica adorniana si deve prima di tutto chiarire che cosa sia l'identità contro cui Adorno ha mosso la sua critica. Nella filosofia moderna il termine identità ha assunto vari significati. Quelli che interessano in questa sede sono principalmente quattro. Il primo significato è quello dell'unità della coscienza personale. Si tratta dell'io penso kantiano, che appunto si mantiene identico in tutte le sue esperienze, la percezione stessa ha senso solo a condizione del mantenimento di questa unità. Il secondo è il pensiero come universalità logica, in altre parole ciò che sarebbe identico in tutti gli esseri dotati di ragione. Il terzo è l'uguaglianza con sé di ogni oggetto del pensiero, il semplice, e importante, $A = A$. Il quarto significato, la coincidenza, mediata, di soggetto e oggetto, che sarebbe il significato gnoseologico, il quale costituisce il centro della critica adorniana

all'interiorità di Husserl, la quale, e questo elemento potrebbe rivelarsi importante, è in parte associabile alla decostruzione di Derrida di alcuni aspetti della fenomenologia. La critica alla gnoseologia, che presuppone l'identità, è infatti simile alla decostruzione dell'interiorità, che Derrida esprime con il primato della traccia sull'essere originario. L'identità dell'universalità logica viene qui messa in discussione con quella gnoseologica di soggetto e oggetto. Sembrerebbe quasi di essere di fronte a questioni filosofiche che poco hanno a che vedere con il politico, ma non è così. La critica dell'identità nel senso della coscienza è importantissima per concepire la possibilità del cambiamento, per immaginare una via d'uscita dalla riproduzione sempre identica dei soggetti, ma soprattutto è il centro del superamento del solipsismo filosofico, che è il più portentoso strumento di allontanamento del pensiero dal concreto. Nel senso della critica all'universalità logica è collegato al tema della diversità e quindi del pregiudizio sistemico messo in luce dalle prospettive aperte dagli studi sul postcoloniale. Il terzo significato, è invece il centro della capacità del pensiero di superare la tautologia e quindi di proporre il nuovo. Il quarto significato infine è il problema della dialettica di soggetto e oggetto, che coinvolge il tema del determinismo e quindi della libertà.

Le interpretazioni del pensiero di Adorno che si sono succedute all'interno dell'ambito francofortese, in particolare la lettura di Axel Honneth, individuano nell'ultima fase della sua produzione un rifugio nell'ambito dell'arte che si configura come esclusività del linguaggio artistico rispetto alla critica della società. I dubbi che sono stati espressi si concentrano prevalentemente sul fatto che l'analisi della società si troverebbe deprivata degli strumenti per l'indagine razionale e quindi del tutto impotente di fronte all'esigenza di agire sulla realtà. Senza una base solida, si rimprovera, non è possibile alcuna formulazione normativa e quindi nessuna filosofia politica. Questi biasimi sono seguiti soprattutto dall'obiezione habermasiana, che individuava una contraddizione performativa

nell'autocritica della ragione della *Dialettica dell'illuminismo*. Si è però così diffuso un vasto pregiudizio su Adorno che l'ha dipinto come un pensatore impolitico, pessimista, un esteta romantico e rinchiuso nella torre d'avorio, un'immagine superficiale ma che egli stesso ha contribuito a formare con la sua difesa della teoria contro il praticismo, la sua condanna della semicultura, degli hobby, della musica leggera, del Jazz, ecc. Così Adorno è passato per essere molto diverso da ciò che in realtà è espresso proprio dalla sua teoria: una difesa del particolare, del concreto e una condanna di ogni retorica e gergo dell'autenticità. Così, l'obiezione più comune è insieme anche la semplice e brutale, essa può essere riassunta nella considerazione secondo cui Adorno avrebbe esagerato. Parlare di Hollywood e di Auschwitz insieme è un'esagerazione inaccettabile, il mondo in cui viviamo, dicono i detrattori, non ha il carattere coattivo che il critico dell'industria culturale hanno voluto imputare.

Siccome Adorno non ha prodotto testi specificatamente ed esclusivamente rivolti alla filosofia politica il contenuto politico della sua riflessione deve essere rintracciato in opere che non si rivolgono direttamente a questo tema. La sua filosofia politica traspare nelle riflessioni sulla società non come una dottrina dello stato ideale ma piuttosto come insieme di categorie utili a decifrare il carattere politico dei fenomeni sociali. Ciò che rende politica la sua riflessione è che l'analisi dei fenomeni sociali non è mai neutrale, richiede una presa di posizione e quindi una teoria al riguardo. La questione della teoria, della sua importanza rispetto alla pratica della ricerca sociale, è infatti il punto centrale della critica che Adorno muove alla sociologia di orientamento positivista che accusa precisamente di un vuoto teorico.

Il ritorno dei temi politici negli studi critici

Nell'ultimo ventennio sono stati molti gli interventi che, all'interno nell'ampio dibattito sulla teoria critica, hanno voluto tentare il recupero dell'intellettuale francofortese che lo emancipasse dall'idea, per un certo periodo assai diffusa, secondo cui il carattere aporetico e pessimistico della sua riflessione impedirebbe di fatto alla critica di risolversi in formulazioni che abbiano una qualche incidenza politica. L'interesse per i temi politici nel pensiero di Adorno coinvolge in realtà buona parte della produzione critica sul filosofo fin dai primi studi negli ultimi anni però la crescente frequenza di pubblicazioni rivolte a questi temi lascia intravedere una vera rinascita dell'interesse per gli aspetti morali e di critica della società.

La prima fase di studi rivolti alla filosofia politica di Adorno risponde al clima della contestazione e dell'impegno degli anni Settanta. Si tratta di una fase in cui sono numerose le letture politiche e quindi anche le polemiche sul piano degli esiti concreti della filosofia adorniana. Accusata dal marxismo militante di rinunciare alla pratica e da quello ufficiale di rinunciare all'illuminismo e quindi alla ragione stessa, le interpretazioni della filosofia di Adorno si sono inizialmente sviluppate in un contesto contraddistinto da forti diatribe teoriche. Tra gli studi pubblicati in Italia in questo periodo si possono citare a titolo di esempio le monografie di G. Pasqualotto³, T. Perlini⁴, E. Rutigliano⁵ e G. E. Rusconi⁶ che si poneva espressamente l'obiettivo di emancipare l'immagine di Adorno dalla lettura culturale e romantica. In Germania invece sono sicuramente da menzionare lo studio di Ch.

³ Cfr. G. Pasqualotto, *Teoria come utopia*, Bertani, Verona 1974.

⁴ Cfr. T. Perlini, *Che cosa ha veramente detto Adorno*, Ubaldini, Roma 1971.

⁵ Cfr. E. Rutigliano, *Teoria o critica. Saggio sul marxismo di Adorno*, Dedalo, Bari 1977.

⁶ Cfr. G. E. Rusconi, *La teoria critica della società*, Il Mulino, Bologna 1968.

Beier⁷, quello di J. F. Schmucker⁸ e quello di Th. Mirbach⁹, mentre negli Stati Uniti, quello del critico letterario marxista F. Jameson¹⁰ che sarà anche tra coloro che prenderanno parte alla rinascita di interesse contemporanea per i temi politici con il libro sul tardo marxismo e sul postmoderno.¹¹

Dopo l'ondata di studi politici degli anni Settanta la critica si è in parte disinteressata alle questioni più strettamente politiche del pensiero adorniano per concentrarsi su indagini meno impegnate ma più approfondite da un punto di vista scientifico e filologico. Sono quindi fioriti gli studi critici e le indagini su aspetti teoretici e sulle questioni estetiche e musicali. In anni recenti si è invece assistito a un'inversione di tendenza e con frequenza maggiore che in passato sono cominciate a riapparire gli studi su temi maggiormente legati alla critica della società. Un momento importante della rinascita dell'interesse per i temi politici e critici del pensiero di Adorno si ha con il convegno del 1984, *Hamburger Adorno-Symposium*.¹² Il convegno nasceva dall'esigenza di una contrapposizione alle interpretazioni all'epoca correnti che tendevano, secondo i promotori, a neutralizzare il portato critico e polemico della filosofia adorniana. Il convegno si voleva quindi in opposizione alla *Adorno-Konferenz*¹³ del 1983 e muove infatti una critica agli interventi che vi sono stati tenuti. Tale critica è riassumibile in tre linee principali. La prima è l'idea secondo cui in quelle interpretazioni sarebbe presente la tendenza a voler ridurre il contenuto sociale della dialettica negativa, la seconda è la critica all'idea secondo cui la teoria della comunicazione

⁷ Cfr. Ch. Beier, *Zum Verhältnis von Gesellschaftstheorie und Erkenntnistheorie: Untersuchungen zum Totalitätsbegriff in der kritischen Theorie Adornos*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1977.

⁸ Cfr. J. F. Schmucker, *Adorno. Logik des Zerfalls*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1977.

⁹ Cfr. Th. Mirbach, *Kritik der Herrschaft. Zum Verhältnis von Geschichtsphilosophie, Ideologiekritik und Methodenreflexion in der Gesellschaftstheorie Adornos*, Campus, Frankfurt a.M. 1979.

¹⁰ Cfr. F. Jameson, *Marxism and Form*, Princeton University Press, Princeton 1971, tr. it. di R. Piovesan e M. Zorino, *Marxismo e Forma. Teorie dialettiche della letteratura nel XX secolo*, Liguori, Napoli 1975.

¹¹ Cfr. F. Jameson, *Late Marxism, or the persistence of the Dialectic*, Verso, London 1990; tr. it. di P. Russo, *Tardo marxismo. Adorno, il postmoderno e la dialettica*, Manifestolibri, Roma 1994.

¹² Cfr. Aa. Vv., *Hamburger Adorno Symposium*, a cura di M. Löbig e G. Schweppenhäuser, Klampen, Lüneburg 1984.

¹³ Cfr. Aa. Vv., *Adorno-Konferenz*, a cura di L. Von Friedeburg e J. Habermas, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1983.

rappresenterebbe una forma di conciliazione tra arte e società e la terza riguarda invece la riduzione della critica a sociologia.

La dialettica negativa è stata oggetto di diversi studi comparativi in cui Adorno è stato avvicinato a vari autori. La dialettica dell'illuminismo è stata accostata all'opera di Michel Foucault¹⁴, la sua critica alla dialettica hegeliana a quella svolta da Gilles Deleuze¹⁵ e il suo metodo critico alla decostruzione di Jacques Derrida¹⁶. Queste letture sono interessanti e fondate su aspetti d'altronde abbastanza chiari di questi autori. Nella critica al soggetto, infatti, oltre che un tratto peculiare della filosofia di Adorno, è rintracciabile anche un possibile elemento unificante del pensiero francese contemporaneo¹⁷ tra post-strutturalismo, critica postmoderna alle grandi narrazioni e decostruzione¹⁸. Le analisi strutturali delle istituzioni che concorrono alla formazione della soggettività hanno condotto a nuove prospettive: il potere non agisce soltanto per censure e mutilazioni, non è esclusivamente repressivo, è invece anche positivo, agisce come un dispositivo di produzione del soggetto.¹⁹ Inoltre, in particolare per Foucault, non esiste un "fuori" rispetto

¹⁴ Cfr. Aa. Vv., *Adorno e Foucault. Congiunzione disgiuntiva*, a cura di F. Riccio e S. Vaccaro, Palma, Palermo 1990.

¹⁵ Per quanto in Deleuze la differenza preceda sempre il negativo e proprio il negativo sia colpevole di riportare la differenza all'identità, il bersaglio di questa critica alla dialettica non è la negazione ma l'identità, lo stesso bersaglio della dialettica negativa. Cfr. G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1962; tr. it. di F. Polidori, *Nietzsche e la filosofia e altri testi*, Einaudi, Torino 2002. Un confronto è presente in F. Agostini, *Logica del nichilismo: dialettica, differenza, ricorsività*, Laterza, Roma-Bari, 2000.

¹⁶ Sul confronto con Derrida si veda ad esempio S. Zenklusen, *Adornos Nichtidentisches und Derridas différence: für eine Resurrektion negativer Dialektik*, Wissenschaftlicher Verlag, Berlin 2002. L'aspetto più fecondo di questo avvicinamento credo che nell'ancora poco indagato rapporto tra le rispettive critiche all'io-puro husserliano condotte rispettivamente in J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, Jaca Book, Milano 2001 e T. W. Adorno, *Sulla metacritica della gnoseologia: studi su Husserl e sulle antinomie fenomenologiche*, SugarCo, Milano 1964. Per un confronto su questo punto R. Hentschel, *Sache selbst und Nichtdenkungsgeanke: Husserls phänomenologische Region bei Schreber. Adorno und Derrida*, Turia und Kant, Wien 1992.

¹⁷ Cfr. per es. G. Deleuze, *De quoi on reconnaît le structuralisme*, in F. Châtelet (a cura di), *Histoire de la philosophie*, Hachette, Parigi 1972; tr. it. di L. Sosio, *Da che cosa si riconosce o strutturalismo*, in *Storia della filosofia*, Rizzoli, Milano 1973. A. Villani, *La modernité dans la pensée philosophique française. Foucault Deleuze Derrida*, in "Revue de l'enseignement philosophique", n. 33, 1982; o per una visione critica: E. Balibar, *Le structuralisme: une destitution du sujet?*, in "Revue de Métephisique et de Morale", n. 1, gennaio-marzo 2005.

¹⁸ In particolare dell'idea derridiana, riscontrabile della sua critica all'io-puro husserliano, di un primato della traccia sull'essere originario. Cfr. J. Derrida, *La voix et le phénomène*, Presse Universitaires de France, Parigi 1967; tr. it. di G. Dalmaso, *La voce e il fenomeno*, Jaca Book, Milano 2001, p. 123-124.

¹⁹ Questa concezione "repressiva" del potere viene può essere ricondotta a H. Marcuse mentre come riferimento a una concezione "produttiva" il riferimento è a M. Foucault.

al potere ma solo relazioni di potere rovesciabili. Quando si parla di morte dell'uomo e del soggetto s'intende che non gli viene più attribuito un ruolo nella propria autocreazione: la struttura sociale da sola lo costituisce, lo plasma a sua immagine, o, nel linguaggio adorniano, l'universale domina sul particolare, come nel concetto di industria culturale. Per questa ragione anche nel presente lavoro si cercherà di evidenziare soprattutto questi aspetti della concezione del dominio adorniano. Sempre sul piano degli studi comparativi, un altro confronto che conferma la rinascita dell'interesse per un approfondimento dei problemi di teoria politica è quello di Hannah Arendt. Su questo raffronto è disponibile in Germania una raccolta di saggi mentre negli Stati Uniti è stata annunciata la pubblicazione di una seconda opera collettanea.²⁰

Nell'ultimo decennio il pensiero sociale di Adorno sembra essere tornato con maggior forza all'attenzione degli studiosi. Lo dimostrano alcune recenti pubblicazioni come le monografie di L. Zuidevaart²¹, di S. Müller-Dohm²² e il volume collettaneo *Die Gesellschaftstheorie Adornos*.²³ Sebbene molti studiosi abbiano individuato come il marxismo adorniano non sia riducibile alla critica dell'economia politica, proprio su questo tema sono inoltre apparse una raccolta di saggi a cura di D. Behrens²⁴ e una monografia ad opera di D. Braunstein²⁵. Sempre nella direzione di una dimostrazione dell'applicabilità dei concetti adorniani a problematiche politiche molto concrete si possono segnalare la

²⁰ Cfr. Aa. Vv., *Arendt und Adorno*, a cura di D. Auer – L. Rensmann – J. Schulze Wessel, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2003; Aa. Vv. *Arendt and Adorno. Political and Philosophical Investigations*, a cura di L. Rensmann – S. Gandesha, Stanford University Press, Stanford 2012.

²¹ Cfr. L. Zuidevaart, *Social Philosophy after Adorno*, Cambridge University Press, New York 2007.

²² Cfr. S. Müller-Dohm, *Die Soziologie Theodor W. Adornos*, Campus, Frankfurt a.M. – New York 2001.

²³ Cfr. Aa. Vv., *Die Gesellschaftstheorie Adornos. Themen und Grundbegriffe*, a cura di D. Auer – Th. Bonacker – S. Müller-Dohm, Primus Verlag, Darmstadt 1998.

²⁴ Cfr. Aa. Vv., *Materialistische Theorie und Praxis. Zum Verhältnis von Kritischer Theorie und Kritik der politischen Ökonomie*, a cura di D. Behrens, ça ira, Freiburg 2005. Anche se non tutti i saggi del volume sono rivolti specificatamente a questo tema.

²⁵ Cfr. D. Braunstein, *Adornos kritik der politischen Ökonomie*, Transcript Verlag, Bielefeld 2011.

monografia di S. C. Roach su questioni di politica internazionale²⁶ e l'interessante studio di V. Reuss²⁷, che mette in relazione il problema del negativo e dell'alterità con la filosofia del diritto.

Un altro filone interpretativo che ha avuto recentemente una certa fortuna è quello che si riferisce agli studi di genere. Sebbene Adorno si sia sempre mostrato interessato alle questioni inerenti al corpo e alla sessualità – e proprio per questo fu molto turbato dalla famigerata *Busenaktion*²⁸ –, gli approfondimenti biografici che sono stati sviluppati negli anni successivi alla sua morte hanno svelato alcuni dettagli pruriginosi che, agli occhi del lettore contemporaneo, lo legano molto alla sua epoca, ovvero all'epoca precedente al fiorire di quella che viene definita come la “seconda ondata” del movimento femminista, cosa che d'altronde traspare in alcune formulazioni adorniane che oggi possono non apparire sempre felici. Questo però non ha scoraggiato un notevole sviluppo da parte degli studi di genere che hanno provato a dare un'applicazione pratica ai concetti di alterità e di non identità irriducibile, in special modo interpretando il primo come chiave di lettura per la diversità sessuale e il secondo come corporeità. Anche in questo caso si tratta di un esempio della rinascita dell'interesse nei confronti della dimensione politica del pensiero di Adorno, testimoniato dalla pubblicazione di numerosi saggi, di una monografia²⁹ e di un volume collettaneo³⁰.

Tra gli studi recenti miranti al recupero della dimensione politica del pensiero adorniano vanno sicuramente citati la ricostruzione biografica in chiave politica di Lorenz

²⁶ Cfr. S. C. Roach, *Critical Theory of International Politics Complementarity, justice and governance*, Routledge, New York 2010.

²⁷ Cfr. V. Reuss, *Eine Kritik der juristischen Vernunft. Rezeptionsversuche der Negativen Dialektik Adornos für die Dogmatik des Strafrechts*, Lang, Frankfurt a.M. 2007.

²⁸ Cfr. S. Müller-Dohm, *Adorno. Eine Biographie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2003; tr. it. di B. Agnese, *Theodor W. Adorno. Biografia di un intellettuale*, Carocci, Roma 2003, p. 635.

²⁹ Cfr. M. O'Neill, *Adorno, culture, and feminism*, Thousand Oaks, London 1999.

³⁰ Cfr. Aa. Vv., *Feminist interpretations of Theodor Adorno*, a cura di R. Heberle, Pennsylvania State University Press, University Park 2006.

Jäger, *Adorno – Eine politische Biographie*³¹, e lo studio del 2005 di Espen Hammer, *Adorno & the political*³², che ha il merito di ripercorre con chiarezza molti temi del pensiero politico del filosofo e soprattutto di confrontarsi con alcune problematiche inerenti alla teoria politica contemporanea, come gli aggiornamenti recenti della teoria liberale e le interpretazioni del pensiero adorniano in chiave femminista e in chiave ecologista. Infine, un ultimo volume che deve essere citato e che è assai rappresentativo della rinascita dell'interesse verso la filosofia politica adorniana è la raccolta di saggi *Negativity & Revolution – Adorno and Political Activism*.³³ Si tratta di un volume rivolto esplicitamente alla valutazione della possibilità di applicare la filosofia sociale adorniana ai temi dell'anticapitalismo contemporaneo e dell'attivismo politico. Il confronto che viene maggiormente sviluppato è quindi quello con le critiche e le interpretazioni della globalizzazione, soprattutto con Tony Negri e Michael Hardt, e con i temi dell'operaismo, in particolare con la riflessione di Mario Tronti. La linea interpretativa adottata, comune a quasi tutti i saggi, tende a prendere le distanze dagli avvicinamenti della dialettica negativa con le teorie postmoderne e post-strutturaliste per sostenere la specificità del punto di vista dialettico negativo in contrapposizione alle filosofie della differenza.

La nuova ondata di interpretazioni politiche della filosofia di Adorno è oggi stimolata anche dalle numerose pubblicazioni del lascito del filosofo da parte del *Theodor W. Adorno Archiv* di Francoforte, in particolare delle trascrizioni dei corsi dell'anno accademico 1964/65: quello del semestre estivo, intitolato *Elementi per una teoria filosofica della società*³⁴ e quello del semestre invernale intitolato *Sulla dottrina della storia e della società*³⁵.

³¹ Cfr. L. Jäger, *Adorno. Eine politische Biographie*, Deutsche Verlags-Anstalt, München 2009.

³² Cfr. E. Hammer, *Adorno & the political*, Routledge, London 2006.

³³ Cfr. Aa. Vv., *Negativity and Revolution. Adorno and Political Activism*, a cura di J. Holloway – F. Matamoros – S. Tischler, Pluto Press, London 2009.

³⁴ Cfr. Th. W. Adorno, *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft*, in *Nachgelassenen Schriften*, vol. 12, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2008.

³⁵ Cfr. Th. W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, in *Nachgelassenen Schriften*, vol. 13, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2006.

Parte del contenuto di questi corsi coincide con quello della *Dialettica negativa* e costituisce una sorta di laboratorio, di preparazione delle tesi più importanti attraverso il confronto con gli studenti. In queste lezioni si possono infatti trovare molte delucidazioni sui passaggi in cui la prosa adorniana ha spesso posto difficoltà ai lettori. Sempre in anni abbastanza recenti inoltre sono state pubblicate le lezioni direttamente rivolte al concetto di dialettica negativa³⁶ e quelle rivolte alla filosofia morale³⁷. Infine, tra i materiali utili alla comprensione del punto di vista adorniano sui problemi della società e della politica vanno certamente segnalati i due volumi che raccolgono gli scritti minori³⁸, in particolare il primo volume contenente gli interventi più strettamente politici, sebbene la loro pubblicazione risalga ormai agli anni Ottanta la letteratura critica sembra aver concesso a questi scritti un'attenzione ancora alquanto marginale.

Se si è scelto di condurre questa ricerca è stato con lo scopo di valutare l'attualità dei principali concetti critici adorniani. La necessità di una simile verifica critica è dettata dall'impressione che molte delle diagnosi francofortesi sulla società, quelle che individuavano come tendenze latenti, si sono rivelate spesso tendenze esplicite se non compiute realizzazioni di quelle che invece apparivano all'epoca come impudiche esagerazioni. Per questo, nella trattazione dei singoli temi, si cercherà di proporre dei parallelismi con dei fenomeni contemporanei, o comunque successivi all'epoca in cui la teoria fu formulata, in modo da tentare di misurare l'applicabilità delle categorie politiche adorniane e quindi anche la correttezza delle previsioni e l'esito concreto di quelle che furono colte solo a livello di tendenze marginali. Il presente studio intende quindi inserirsi nel filone contemporaneo di ricerche che hanno tentato un recupero dei temi politici e

³⁶ Cfr. Th. W. Adorno, *Vorlesung über Negative Dialektik*, in *Nachgelassenen Schriften*, vol. 16, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2003.

³⁷ Cfr. Th. W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, in *Nachgelassenen Schriften*, vol. 10, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1996.

³⁸ Th. W. Adorno, *Vermischte Schriften*, 2 vol., Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986; GS 20 1/2.

sociali del pensiero del filosofo francofortese. L'obiettivo che ci si propone sarebbe quello di riuscire a dare un piccolo contributo alla *renaissance* dell'interesse della riflessione critica nei confronti di Adorno come teorico della società e filosofo politico.

Strumenti per l'indagine critica della società

Introduzione

Le sezioni che seguono intendono sottoporre ad analisi critica gli strumenti adottati da Adorno per individuare e descrivere i fenomeni sociali e per esporre le tesi del suo pensiero politico. L'obiettivo è di comprendere in cosa consista la particolarità dell'indagine critica adorniana cercando di riconoscere quali siano i metodi d'indagine e le strategie discorsive più sovente utilizzate. Si sono quindi individuati otto concetti chiave: il rovesciamento, l'ambivalenza, il momento di verità, la micrologia, l'esagerazione, la tendenza, la contraddizione e la costellazione. Questo elenco non pretende di esaurire l'insieme degli aspetti dell'argomentare di Adorno, ambisce però comunque a mostrare come questi concetti svolgano un ruolo decisivo nella sua filosofia e come concorrano nel loro complesso a determinare la specificità del suo approccio all'analisi della società. Non si tratta sicuramente dei concetti centrali della sua filosofia, ad eccezione forse della contraddizione e dell'ambivalenza, ma piuttosto di alcuni concetti o appunto strumenti cui la letteratura specialistica ha sinora dedicato un'attenzione marginale e che quindi è opportuno sottoporre a un approfondimento. Nella seguente trattazione si è scelto quindi di escludere quei concetti che sono stati già ampiamente discussi e che sono quindi ormai abbastanza chiariti dalla letteratura su Adorno. Non si parlerà dunque dei concetti di

modello e di mimesi se non contestualmente agli otto strumenti riconosciuti come tipici del suo modo di procedere. Obiettivo del capitolo è dunque quello di introdurre alla teoria sociale adorniana attraverso otto strumenti che negli altri capitoli troveranno un'applicazione concreta nella trattazione dei temi politici del pensiero di Adorno.

Il rovesciamento

Quello del rovesciamento dialettico è uno dei moduli tipici del procedere argomentativo di Adorno, esso però non riguarda solo la forma espositiva ma il contenuto, nonché la relazione tra l'esposizione e il contenuto, non si tratta solo di mostrare il problema sotto un'altra luce, appunto rovesciandone i termini, ma di vedere come a partire dalla scoperta dialettica della compenetrazione degli opposti si possa, tramite il rovesciamento, comprendere qualcosa di più sul contenuto. All'interno dell'opera adorniana sono numerosi i rovesciamenti, che non sono mai, allo stesso modo delle esagerazioni, mere provocazioni come invece potrebbero apparire, al contrario sono una parte integrante della sua filosofia. Questi rovesciamenti dialettici sono spesso un'applicazione del metodo dialettico come compenetrazione degli opposti. Questo aspetto è uno dei più ricorrenti, uno dei tratti essenziali del concetto adorniano di dialettica. Il rovesciamento implica anche altri strumenti concettuali, in esso operano anche l'esagerazione, il momento di verità e la micrologia, poiché tramite questi strumenti viene individuato il punto su cui operare l'inversione. Tali rovesciamenti non sono limitati nella loro applicazione alle teorie riflessive o normative della società ma possono riguardare anche aspetti filosofici molto generali, per questo come primo esempio esplicativo si può portare il caso del rapporto tra asceti e materialismo, in cui si mostra come questi due

concetti antitetici sono in realtà se non contenuto l'uno nell'altro, affini nelle conseguenze, le quali ne mostrano il carattere rovesciato:

Gli opposti, asceti e materialismo, sono entrambi a doppio taglio. L'asceti, come rifiuto di partecipare al cattivo esistente, coincide, di fronte all'oppressione, con le richieste materiali delle masse; mentre l'asceti come mezzo di disciplina, imposta da gruppi ristretti, ha di mira l'adattamento all'ingiustizia. L'adattamento materialistico alla realtà. L'egoismo particolare, è sempre stato connesso alla rinuncia, mentre lo sguardo del sognatore non borghese spazia materialisticamente, al di là dell'esistente, nel paese di cuccagna e di bengodi. Nel vero materialismo è compresa l'asceti, e nella vera asceti il materialismo.³⁹

Il ruolo del rovesciamento nella storia del pensiero dialettico ha una grande importanza: Marx rovesciò la filosofia di Hegel, la quale era già a sua volta, nelle parole di Engels, un "materialismo rovesciato"⁴⁰, mentre con la svolta condotta dalla dialettica materialista "la dialettica stessa dell'idea divenne null'altro che il semplice riflesso cosciente del movimento dialettico del mondo reale, e, così facendo, la dialettica di Hegel fu messa a testa in su, o, più esattamente, dalla testa sulla quale si erigeva, fu messa di nuovo sui piedi"⁴¹. Il rovesciamento in questo senso è perfettamente speculare: i termini sono invertiti ma la struttura rimane intatta. Questo lato conservativo del rovesciamento è stato spesso individuato come un limite della dialettica materialista, come riforma esteriore che inverte i poli ma mantiene intatta la sostanza dell'opposizione e anzi inasprisce l'unidirezionalità della determinazione, anche la direzione della determinazione è appunto invertita. Anche la critica adorniana alla filosofia di Hegel è una critica interna, nel senso che il suo obiettivo è quello di portare Hegel oltre se stesso, di rivolgere i momenti particolari della sua filosofia contro il sistema, seguendo in ciò una modalità classica all'interno della

³⁹ M. Horkheimer – Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 232; GS 3, p. 242.

⁴⁰ F. Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, Città del Sole, Napoli 2009, p. 17; MEW vol. 21, p. 277.

⁴¹ *Ivi*, p. 34; MEW vol. 21, p. 293.

tradizione dialettica e dell'ermeneutica dei testi hegeliani. La sinistra hegeliana condusse esattamente questo tipo di percorso, i filosofi che presero parte a questo movimento caratterizzarono la loro filosofia come un rovesciamento dell'idealismo hegeliano, valorizzarono degli elementi particolari della filosofia di Hegel e ne individuarono altri come cause dei limiti di quel sistema, si fecero interpreti dei primi e usarono i secondi per criticarsi vicendevolmente. Feuerbach attraverso il rovesciamento dell'idealismo in umanismo ribaltò la filosofia hegeliana ma, secondo la critica marxiana nei suoi riguardi, mantenne sostanzialmente intatto il sistema idealistico e quindi in fondo non fece che proseguire quella che, secondo molti critici tra i quali Adorno, era una tendenza già presente in Hegel stesso. Marx, attraverso il rovesciamento materialistico della dialettica, sebbene si tratti del rovesciamento forse più radicale insieme a quello stirneriano rispetto alla concezione idealistica, aprì la strada al determinismo economicista che si ridusse infine a una forma si potrebbe dire "ossimorica" di idealismo materialistico. Stirner infine, con la decostruzione dello spirito a favore dell'unico, fu probabilmente colui il quale tentò la via definitiva in direzione dell'uscita dall'hegelismo, ma anch'egli fu accusato di operare una semplice sostituzione, l'impianto generale della *Ideologia tedesca* di Marx ed Engels fonda la quasi interezza della confutazione della filosofia stirneriana sul fatto che questa, anziché sbarazzarsi dello spirito, lo ripresenta in un'altra forma, mostrandosi così totalmente dipendente dall'idealismo di Hegel. In tutti questi casi Hegel viene in parte accolto e in parte rinnegato: a mostrarlo negativamente sono gli stessi protagonisti del dibattito interno alla Sinistra hegeliana, attraverso le vicendevoli accuse di hegelismo, Stirner contro Feuerbach, e Marx e Engels contro entrambi.

Nell'*Anti-Dühring*, un testo che Adorno conosceva molto bene⁴², e nel testo incompiuto sulla dialettica della natura Engels proponeva di riassumere la concezione dialettico materialista attraverso tre aspetti fondamentali: la negazione della negazione; la compenetrazione degli opposti e il passaggio dalla quantità alla qualità. Si tratta in effetti di tre aspetti essenziali della dialettica materialista come dialettica del rovesciamento e tutti e tre si ritrovano anche nell'opera adorniana in molti luoghi e in varie forme⁴³. Anche Engels però, dice Adorno, risponde a una forma di cattivo rovesciamento, anch'egli è caduto nell'errore di porre un essere primo, che in questo caso sarebbe l'unità della materia⁴⁴. Il problema del materialismo dialettico è che come forma di rovesciamento della dialettica idealista, come mero capovolgimento, mantiene intatta la struttura discendente tradita dall'esigenza di porre un essere primo. Sebbene all'interno della critica marxista si sia distinto, già nella differenza tra il pensiero di Marx e quello di Engels, il materialismo dialettico dalla dialettica materialista identificando più con questa il mero rovesciamento e individuando nel materialismo storico la pratica autentica del materialismo marxiano, permane quasi sempre, forse anche nelle concezioni più eterodosse, un residuo di hegelismo che rischia esporre tali orientamenti all'accusa di ricadere entro una forma di idealismo di senso inverso.

Nei saggi contenuti in *Storia e coscienza di classe*, è ricorrente la tesi, essenziale rispetto al percorso della filosofia dialettica fino alla *Dialettica negativa*, secondo cui la

⁴² Sebbene non compaia praticamente mai citata nelle opere, la copia personale di Adorno di quest'opera di Engels è uno dei testi più densamente sottolineati e annotati tra quelli conservati in archivio (Archivio Adorno: NB 295).

⁴³ Sul rovesciamento della quantità in qualità cfr. *Tardo capitalismo o società industriale?* In *Scritti sociologici*, Einaudi, Torino 1978, p. 319; GS 8, p. 359, e *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 241; GS 3, p. 254, dove viene riferito alla questione del superuomo. Per quanto riguarda la negazione della negazione e la compenetrazione degli opposti si tratta di temi che trovano numerose esemplificazioni nell'intera opera.

⁴⁴ "Ciò unisce Hegel alla metafisica occidentale nel suo confine più estremo. Engels ha colto questo aspetto, traendone però la conseguenza contraria, altrettanto non dialettica, che la materia è l'essere primo. La critica dialettica si applica anche al concetto dell'essere primo stesso." Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1970, p. 109; GS 6, p. 128. Adorno si riferisce qui chiaramente all'idea della dialettica della natura formulata da Engels.

totalità dell'oggetto può essere posta solo e unicamente da un soggetto che sia esso stesso una totalità. L'elemento di novità della dialettica di Marx secondo Lukács non risiederebbe in un rovesciamento della dialettica hegeliana ma piuttosto in ciò che, *in e attraverso* questo rovesciamento, è conservato come essenza del metodo, ovvero il punto di vista della totalità. Sebbene Adorno rifiuti questa prospettiva, anche nel suo pensiero il concetto di totalità svolge una funzione centrale, quella di cui parla è però la totalità del falso. Sul rovesciamento operato da Marx la posizione di Adorno è ambivalente: da un lato ne assume i risultati ma dall'altro ne denuncia le conseguenze all'interno della tradizione marxista. Ad ogni modo anche Adorno come Lukács rifiuta di considerarlo semplicemente come un'inversione dei termini e quindi come una metafisica rovesciata:

La proposizione che la coscienza dipende dall'essere, non fu una metafisica rovesciata, bensì rivolta contro l'inganno dello spirito, che esso sia in sé al di là del processo complessivo in cui si trova collocato come momento. Anche le sue condizioni non sono un in sé.⁴⁵

Adorno quindi non accetta il semplice rovesciamento dell'idealismo a favore del materialismo determinista, il problema, nella sua terminologia, consiste nel fatto che anziché spezzare l'identità, essa viene riproposta in forma inversa. L'argomento con cui sostiene questo rifiuto è di tipo dialettico: il pensiero ridotto a determinismo anziché proseguire la dialettica di soggetto e oggetto la blocca attraverso l'affermazione di un'unidirezionalità della determinazione, in questo modo si nega l'elemento spontaneo entro i soggetti e la teoria, ridotta a semplice riflesso, rispecchia il dominio reale a livello della coscienza:

Viene fatta sparire a priori l'interazione di soggetto e oggetto, la spontaneità viene esclusa già dal metodo, all'unisono con quella ideologia dell'adattamento che, al servizio del mondo, disabituava gli uomini a quel momento anche nella teoria.⁴⁶

⁴⁵ Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 179; GS 6, p. 200. Traduzione lievemente modificata.

La stessa possibilità del pensiero viene messa in discussione attraverso la sua riduzione a pura ricettività. Ma la capacità di vedere le contraddizioni reali, ossia la non identità che agisce nel concreto, e la differenza tra potenza e atto, ossia la non identità del pensiero rispetto alla realtà, è concessa solo a una teoria che rifiuti il proprio degrado a una tale forma non dialettica di determinismo. Questa critica segue a quella della filosofia della storia, una delle conseguenze dell'autocritica della ragione rispetto alla tradizione dialettica consiste infatti nel non consentire più un'interpretazione della dialettica come principio omnicomprensivo della realtà e del succedersi del progresso storico. In questo senso la dialettica materialista, come filosofia della storia, sembrerebbe avere esaurito il suo potenziale critico per trasformarsi in una legge ipostatica della realtà. Si tratta allora di un rovesciamento paradossale, che viene criticato in quanto tale: infatti l'interpretazione dialettica della storia avrebbe invece il compito di porre l'accento sull'aspetto mutevole non solo della realtà storica, ma anche delle categorie utilizzate per comprenderla. Nella valorizzazione di questo aspetto Adorno può meritarsi l'appellativo che una volta veniva riferito a Hegel, ossia quello di "Eraclito redivivo". Questo soprannome gli fu attribuito principalmente per tre ragioni: la complessità, o, per i detrattori, l'oscurità del suo pensiero; la dialettica, come compenetrazione degli opposti; e il divenire, contro la staticità dell'essere inteso in senso parmenideo.

L'enfasi sulla mutevolezza e la caducità impone a Adorno di rifiutare una forma di rovesciamento che mantiene la priorità di un originario, allora anziché seguire i rovesciamenti interni alla filosofia dialettica opera invece un rovesciamento direttamente della stessa filosofia hegeliana, che consiste nel dare in certo senso ragione al sistema ma ne inverte il valore, lo spirito giunge a totalità ma ciò che afferma non è la ragione, che Hegel identificava con la libertà, ma il suo contrario. Si tratta del rovesciamento dell'intero nel non

⁴⁶ *Ivi* p. 194; GS 6, p. 216.

vero che è infatti l'esempio più citato è anche quello più generale tra i rovesciamenti adorniani. Adorno inverte la sentenza espressa da Hegel nella *Prefazione* alla *Fenomenologia dello Spirito* secondo cui "il vero è l'intero" trasformandola in *Minima moralia* nella famosa asserzione secondo cui "il tutto è il falso"⁴⁷. In questo testo la frase non è collocata in un paragrafo ma si trova invece isolata e può quindi risultare rapsodica. Questo rovesciamento viene invece esposto compiutamente nell'interpretazione di Hegel, precisamente nella conclusione del primo dei *Tre studi*, quello dedicato al contenuto di esperienza della filosofia hegeliana. Qui si espone in maniera più chiara come deve essere inteso questo rovesciamento:

Quel soggetto-oggetto, al quale si ordina lo sviluppo della sua filosofia, non è affatto il sistema dello Spirito assoluto conciliato, tuttavia lo Spirito ha esperienza del mondo come di un sistema. Il suo nome coglie con precisione migliore che altri più irrazionali – come il termine "vita" – l'implacabile processo di connessione totalitaria di tutti i momenti e di tutti gli atti parziali, a opera della società borghese, mediante il principio dello scambio; anche se il termine "vita" converrebbe meglio all'irrazionalità del mondo, al suo rifiuto di conciliazione con gli interessi razionali di un'umanità cosciente di se stessa. Ma la ragione di quella connessione a totalità è essa stessa l'assenza di ragione, la totalità del negativo. "L'intero è il non-vero"⁴⁸; non solo perché la tesi della totalità stessa è la non-verità, il principio del dominio gonfiato ad assoluto. L'idea di una positività che crede di soggiogare, mediante la coazione superiore dello spirito che comprende, tutto ciò che le si oppone, registra specularmente l'esperienza della prepotente coazione insita in ogni essente attraverso la sua unione sotto il dominio. Questo è il vero nella non-verità di Hegel.⁴⁹

È quindi possibile cogliere il contenuto di verità del sistema hegeliano, il vero nel non vero, attraverso il suo rovesciamento. Il significato di questo procedimento consiste

⁴⁷ Th. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 48; GS 4, p. 55.

⁴⁸ Sebbene tradotta in modi diversi in tedesco l'espressione è in entrambi i casi: "das Ganze ist das Unwahre". In questo secondo caso la traduzione di F. Serra permette però forse una maggiore comprensibilità per questo si è deciso di mantenerla.

⁴⁹ Th. W. Adorno, *Tre studi su Hegel*, cit., p. 112; GS 5, p. 325. Traduzione lievemente modificata.

dunque nel sostenere la tesi secondo cui il processo di rigonfiamento dello spirito a totalità condotto dalla *Fenomenologia dello spirito* non sarebbe una vera conciliazione dello spirito con il mondo ma al contrario sarebbe l'elevazione dell'esistente a eternità, in questo senso Hegel non avrebbe portato Dio in terra ma al contrario avrebbe elevato la cattiva particolarità giustificandola, avrebbe portato, per così dire, la terra al livello di Dio. In ciò è ad ogni modo presente un momento di verità, che consiste nel movimento dello Spirito assoluto il quale mostra come l'elevazione della non verità a totalità sia effettiva, esso mostra che l'assenza di ragione può trasformarsi in ragione assoluta. La dialettica conseguente a questo rovesciamento ha come suo oggetto non più il vero ma il falso. Alla luce di ciò diventa maggiormente comprensibile il senso di un'altra frase famosa, quella secondo cui "di fronte alla possibilità concreta dell'utopia la dialettica è l'ontologia dello stato falso."⁵⁰ Essa significa che il compito del pensiero dialettico è quello di pensare un mondo rovesciato in cui ogni cosa, compreso ciò che si presenta come verità, diventa un momento del falso. Si può quindi riscontrare come conseguenza una seconda inversione, ossia quella per cui l'apparenza si è rovesciata in essenza, il movimento dialettico allora può trovare il proprio contenuto di verità solo nell'espressione di questo rovesciamento. Come ontologia dello stato falso, cioè come un'ontologia particolare e paradossale, si muove contro quello che sarebbe il proprio concetto poiché dell'essersi cui si rivolge ne conosce la natura di divenuto. La dialettica negativa, pur mantenendo ferma la distinzione di essenza e apparenza⁵¹, non vuole indagare un'essenza delle cose che sia al di là delle cose

⁵⁰ Th. W. Adorno. *Dialettica negativa*, cit., p. 10; GS 6, p. 23.

⁵¹ Nella lezione del 28 febbraio 1951 viene esplicitata questa posizione rifacendosi a Hegel e criticando su questo punto Nietzsche: "Intorno alla differenza tra essenza e apparenza [...] il punto di vista più progredito è certamente quello mostrato da Hegel nel secondo volume della sua Logica. Il suo svolgimento dialettico di essenza e apparenza è forse la cosa più grande che ci sia in filosofia. Nietzsche, sulla scorta della differenza illuministica di essenza e apparenza, critica il concetto di essenza e lo interpreta come "retromondo" (Hinterwelt). Si dovrebbe designare come "essenza" il fatto che non vi è altro mondo che quello fenomenico. Nietzsche non ha certo avuto scarsa comprensione di "ciò che sta dietro", ma ha trascurato il fatto che la realtà ha la tendenza a tessere i suoi veli. Questo è il concetto di ideologia: l'apparenza socialmente necessaria." Th. W. Adorno, *Il concetto di filosofia*, cit., p. 134. La stessa critica a Nietzsche che "aveva ridicolizzato la

stesse, ma piuttosto un'essenza che combacia con il fenomenico, la quale è allora piuttosto un'inescenza, o una cattiva essenza (*Unwesen*). Siccome tale inessenza governa sul mondo, la dialettica di essenza e apparenza assume allora la forma concreta di una critica dell'ideologia come apparenza socialmente necessaria. In questo senso la dialettica non si rivolge all'essenza ma si rivolge all'apparenza come legge genetica dei fenomeni. Questo però non deve in alcun modo essere ricondotto a una metafisica generale o a una filosofia della storia di senso rovesciato, poiché il movimento che coglie si situa interamente entro il reale. Si tratta precisamente dell'elemento che permette la formulazione critica e quindi anche l'opposizione del pensiero rispetto al corso del mondo. Il rapporto di essenza e apparenza viene in questo modo rovesciato, la loro dialettica mantenuta ma le parti dell'opposizioni sono di segno invertito:

Quando una categoria si modifica – tramite la dialettica negativa quella di identità e di totalità –, muta la costellazione di tutte e quindi di ciascuna. In questo senso sono paradigmatici i concetti di essenza e apparenza. Essi derivano dalla tradizione filosofica, vengono mantenuti, ma la loro direzione tendenziale viene spostata. L'essenza non si può più ipostatizzare come puro essere in sé spirituale. Piuttosto l'essenza trapassa in ciò che è nascosto dietro la facciata dell'immediato, dei presunti fatti, che ne fa quello che sono; la legge della fatalità, cui ha obbedito finora la storia: tanto più irresistibilmente, quanto più si occulta dietro ai fatti, per farsi comodamente smentire da essi. Una tale essenza è soprattutto inessenza, l'organizzazione del mondo, che degrada gli uomini a mezzi del suo *sese conservare*, amputa la loro vita e la minaccia, mentre la riproduce e li illude che essa sia così per soddisfare il loro bisogno. Come quella hegeliana questa essenza deve apparire, mascherata nella propria contraddizione. Si può riconoscere l'essenza solo dalla contraddizione dell'essente con quel che afferma di essere.⁵²

distinzione di essenza e apparenza" d'accordo "con tutto il positivismo" è ricondotta al rovesciamento di illuminismo in oscurantismo in *Dialettica negativa*, cit., p. 151; GS 6, p. 171. Sul tema cfr. anche F. Carmagnola, *Conoscenza degli estremi. Sulla nozione di apparenza in Hegel, Nietzsche, Adorno*, Unicopli, Milano 1986.

⁵² Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., pp. 149-150; GS 6, p. 169.

Il rovesciamento del pensiero di Hegel condotto da Adorno non consiste quindi nel mantenere la struttura e cambiare il punto di origine ma in un ragionamento più sottile, nel dare paradossalmente ragione a Hegel sul fatto che esista un predominio dello spirito sul mondo ma che in realtà questo è il suo rovescio, un dominio del mondo sullo spirito. L'importanza di questo punto per il discorso politico consiste nella facoltà di cogliere l'essenza nella contraddizione tra l'essente e ciò che esso afferma di essere, che è appunto la sua apparenza socialmente necessaria. Dunque in un mantenimento di una dialettica di essenza e apparenza, un suo annullamento sarebbe infatti per Adorno inconcepibile politicamente, oltre che scorretto filosoficamente. La teoria critica della società assume la forma di una dialettica dell'inesistenza, o della cattiva essenza, e in questo modo essa può rompere il velo che la realtà pone tra sé e i soggetti; già la sola individuazione di tale velo è un progresso sul piano della conoscenza della realtà sociale. Nel passaggio appena citato è inoltre presente anche un elemento utopico, quando Adorno parla della legge della fatalità "cui ha obbedito finora la storia" rinvia infatti implicitamente a uno stato in cui la storia non obbedirà più a tale fatalità, in questo senso la dialettica negativa trova la sua collocazione nel contesto storico presente, in uno stato conciliato non ci sarebbe alcun bisogno di una dialettica come ontologia dello stato falso. Essa non è prolungabile oltre la realtà del dominio ma spinge verso un suo superamento.

Il rovesciamento del tutto nel falso assume una forma particolare nella *Dialettica dell'illuminismo*, essa è anche una spiegazione sul piano storico filosofico di questo stesso rovesciamento. Siccome la forma del rovesciamento implica entrambi gli elementi, la *Dialettica dell'illuminismo* non contiene una, ma bensì due tesi: "il mito è già Illuminismo, e l'Illuminismo torna a rovesciarsi in mitologia."⁵³ Questa tesi, insieme a quella per cui il tutto è il falso, è una delle più ambiziose e radicali tra quelli proposte da Adorno, si tratta altresì

⁵³ M. Horkheimer – Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 8; GS 3, p. 16.

di uno dei concetti fondamentali della teoria critica in generale. Questo rovesciamento quindi può essere preso, insieme a quello del tutto nel falso, a modello di tutti gli altri rovesciamenti particolari successivi in cui è riscontrabile la traccia di quello principale. Il senso di questi rovesciamenti consiste nel far sì che i termini portino nuova luce l'uno sull'altro, nel caso del rovesciamento dell'illuminismo in mito si tratta di mostrare come i due poli di quella che è normalmente intesa come un'opposizione siano in realtà contenuti l'uno nell'altro, come l'elemento naturalistico e quello culturale siano in rapporto dialettico, in altre parole, come nella storia sia rintracciabile la genesi della seconda natura. Il rovesciamento dei termini mostra quindi la loro ambivalenza costitutiva. Il rovesciamento della razionalità occidentale in mito infatti non deve essere considerato nei termini di una biforcazione della ragione ma come un fenomeno complesso in cui è coinvolta l'autoriflessività del pensiero. La dicotomia tra la ragione soggettiva e strumentale e ragione oggettiva è un aspetto presente anche nella *Dialettica dell'illuminismo* ma è più caratteristica della riflessione di Horkheimer, che sviluppa questo tema in *Eclisse della ragione*. Questa dicotomia potrebbe prestare il fianco a una critica della *Dialettica dell'illuminismo* come opera sostanzialmente romantica o manichea in quanto porrebbe una distinzione tra una ragione buona e una cattiva. Sarebbe invece appunto più corretto parlare di rovesciamento della ragione in mito anziché di una biforcazione interna alla ragione, poiché l'originalità della riflessione francofortese non risiede tanto nell'aver individuato tale biforcazione (questo aspetto era già stato individuato da Kant) ma piuttosto nell'aver individuato una deformazione totalitaria, che avviene appunto attraverso un rovesciamento dialettico in cui ragione e mito si compenetrano, come un caso di compenetrazione degli opposti. Infatti, seppure la critica alla ragione strumentale sia uno dei punti centrali anche della riflessione adorniana egli non parla propriamente di una biforcazione che si attuerebbe storicamente con l'illuminismo. Sebbene l'illuminismo

costituisca anche per Adorno un momento di cesura e nella sua concezione della storia la discontinuità sia certamente valorizzata, la dialettica della ragione coinvolge comunque l'interezza della tradizione occidentale, come mostrano i due *excursus*, si situa in un arco temporale lunghissimo, che va da Omero a De Sade e arriva fino al positivismo e all'industria culturale. Il meccanismo dialettico del rovesciamento degli opposti si applica alla stessa ragione la quale diviene mito in conseguenza della sua stessa ipostatizzazione. Questo rovesciamento non avviene nel momento dell'illuminismo, esso non è preso in considerazione come momento storico dato, ma piuttosto come forma caratteristica del pensiero occidentale. Ne conseguono tutti i rovesciamenti particolari presenti nell'opera adorniana: il progresso borghese che ha portato diritti civili e messo fine all'assolutismo aristocratico si trasforma in regresso e barbarie, il nominalismo che emancipa dal concetto diviene alleato dell'adeguazione, la totalità del mondo diventa totalità della non conciliazione e così la dialettica negativa come dialettica della non conciliazione diventa la filosofia in grado di penetrare il mondo rovesciato.

L'ambivalenza

L'individuazione del carattere ambivalente dei concetti e dei fenomeni sociali è uno degli strumenti maggiormente adoperati da Adorno per rendere concreto l'approccio dialettico al mondo e alla storia. Ogni concetto non è mai considerato secondo la sua univocità ma sempre nella sua doppiezza. Questo carattere è stato individuato come uno dei

tratti tipici della filosofia di Adorno: gli aforismi di *Minima moralia* in questo senso presentano numerosi casi di ambivalenza. Alcuni esempi sono stati riassunti da Leonardo Ceppa nell'introduzione alla nuova edizione Einaudi che comprendeva gli aforismi espunti dalla prima edizione:

Non c'è tesi che non venga rovesciata dopo dieci pagine, né affermazione di cui non si possa trovare l'esatto contrario. Alla critica dell'edonismo fatta in nome del piacere (aforisma 54) fa riscontro la critica dell'ascetismo borghese (37). Alla critica della bontà fatta in nome del bene (58) si contrappone la critica dell'egoismo e dell'avarizia (15, 21, 23). All'elogio della durezza (110) fa eco la critica dell'eroismo nietzschiano (60) e – in un altro punto – addirittura l'elogio dell'etichetta e del formalismo borghese (116). Ma proprio il culto formale delle convenienze viene poi messo a nudo in una lunga serie di aforismi (5, 8, 14, 84, 121). D'altra parte, alla critica dell'estetismo fatta in nome del bello (145) Adorno contrappone una feroce critica della mancanza di gusto (8, 18, 19, 20, 24). C'è di che avere il capogiro, se non ci venisse detto che proprio l'ironia, l'inquietudine e la vertigine sono i primi, misteriosi segnali indicanti l'approssimarsi della verità. D'altronde, anche Socrate paragonava il sentimento filosofico alla scossa della torpedine marina.⁵⁴

Sebbene in questi casi non si tratta di analisi direttamente ambivalenti ma di tesi contrapposte a posteriori essi mostrano bene come la dialettica interna ai concetti sia una costante del procedere adorniano. Un'applicazione invece esplicita del concetto di ambivalenza può essere trovata nell'analisi dell'ideologia nazionalsocialista condotta nello studio *Schuld und Abwehr* in cui si mostra il carattere ambivalente del conformismo democratico, per cui la personalità antisemita non corrisponde obbligatoriamente a un'ideologia antidemocratica, al contrario è un tratto dell'ambivalenza insita in quella conformista⁵⁵. In questo caso si tratta di un'applicazione specifica del concetto ma esso ha anche un senso molto più generale che riguarda i concetti centrali della sua filosofia. La

⁵⁴ L. Ceppa, *Introduzione a Minima moralia*, Einaudi, Torino 1994, pp. 26-27.

⁵⁵ Cfr. Th. W. Adorno, *Schuld und Abwehr*, GS 9.2, pp. 289-302.

modernità è ambivalente, questo è il senso della critica razionale della ragione, la dialettica dell'illuminismo consiste appunto nella duplicità della ragione occidentale messa in luce dalla sua autoriflessione. Allo stesso modo sia le dottrine sia i fenomeni vanno indagati cercando di coglierne il doppio che si cela al loro interno. Questo è uno dei significati maggiori della dialettica, che come metodo filosofico vuole appunto a mostrare come ci sia sempre un opposto di fronte al posto e che questo gli è interno e lo determina. La dialettica come compenetrazione degli opposti, assume la forma concreta dell'ambivalenza interna ai termini dell'opposizione e in questo senso il concetto di ambivalenza è presupposto a quello del rovesciamento poiché senza di essa non ci sarebbe una base su cui compiere l'inversione. Oltre che con il concetto di rovesciamento l'ambivalenza è in stretta connessione anche con quello di contenuto di verità: l'ambivalente è infatti ciò che risulta dall'analisi dialettica che coglie il momento di verità interno ai fenomeni e ai concetti. Come per il momento di verità anche questo strumento trova una sua larga applicazione in ambito estetico, le opere d'arte sono sempre ambivalenti poiché in esse è contenuto sia l'aspetto sociale sia ciò che esse vogliono esprimere, il loro contenuto immanente, e tale duplicità è il loro elemento vitale. Siccome l'esposizione che si trova nella *Teoria estetica* è particolarmente esplicita, essa può essere presa a modello esemplare di svolgimento dell'ambivalenza:

Aspetto sociale e aspetto immanente delle opere d'arte non coincidono, nemmeno però divergono in maniera così assoluta come vorrebbero in egual misura feticismo culturale e praticismo. Qualunque cosa sia ciò per cui esso, in forza della complessione estetica delle opere, rinvia al di là di queste ultime, il contenuto di verità delle opere ha comunque il proprio valore posizionale sociale. Tale bivalenza non è una clausola generale astratta preordinata alla sfera dell'arte nel suo complesso. Essa è impressa in ogni singola opera, è l'elemento vitale dell'arte.⁵⁶

⁵⁶ Th. W. Adorno, *Teoria estetica*, Einaudi, Torino 2009, p. 332; GS 7, p. 368.

L'ambivalenza dunque non è imposta sugli oggetti dall'alto come qualcosa di preordinato o come legge generale ma è invece addentrandosi in essi che se ne scopre il lato ambivalente. Questo però arriva a mettere in discussione le categorie del pensiero nella forma di opposizioni rigide e di alternative univoche, dalla dialettica dell'oggetto si passa allora a quella del pensiero, secondo un movimento inverso rispetto a quello che era il movimento dell'idealismo. La contraddittorietà interna delle opere d'arte insegna qualcosa sull'importanza di una critica immanente, solo attraverso di essa è possibile cogliere l'ambivalenza:

La bivalenza delle opere d'arte come creazioni autonome e fenomeni sociali fa oscillare facilmente i criteri: le opere autonome incitano al verdetto di indifferenza sociale, in fondo di scellerata reazionarietà; viceversa quelle che giudicano socialmente in maniera univoca, discorsiva, negano in tal modo l'arte e, con essa, se stesse. La critica immanente potrebbe violare questa alternativa.⁵⁷

La critica immanente non riguarda solo la teoria estetica ma anche la teoria sociale, l'interpretazione della dottrine politiche e la filosofia in generale. Attraverso la sua facoltà di cogliere l'ambivalenza si mette in discussione il criterio della coerenza come metro per misurare la verità: l'ambivalenza infatti afferma contemporaneamente due attributi contrari ed è quindi una violazione della non contraddittorietà intesa come legge inflessibile del pensiero. In questo senso l'istanza teoretica insita nel concetto di ambivalenza consiste nell'affermare che il pensiero deve andare oltre la tendenza alla tautologia implicita nel principio di identità. Come critica del principio di identità, essa permette di mantenere la contraddizione senza riportarla a una visione del mondo complessiva che dovrebbe risolverla, tramite l'ambivalenza la critica immanente è dunque in grado di cogliere un aspetto del non identico. Sebbene l'ambivalenza non sia mai

⁵⁷ Th. W. Adorno, *Teoria estetica*, cit., pp. 332-333; GS 7, p. 369.

semplicemente posta, come lo sarebbe se fosse una legge generale che trascende il contenuto, poiché è invece tratta direttamente dalle qualità degli oggetti, essa riguarda comunque anche un aspetto generale del pensiero. Nel corso introduttivo del 1962/1963 sulla terminologia filosofica, dopo aver riportato l'obiezione alla concezione kantiana della cosa in sé secondo cui se le cose in sé sono intese come cause ignote del fenomeno non potremmo parlare di esse e conoscerle, riconosce a Kant che la contraddizione presente nel suo sforzo di mediare gli estremi ha in realtà una motivazione profonda: egli comprendeva che uno svolgimento coerente e completo della sua gnoseologia avrebbe infine ridotto la conoscenza a un'immensa tautologia. In Kant quindi è già presente una valorizzazione dell'ambivalenza come nel caso della riflessione sulle antinomie anche se queste sono infine ricondotte all'identità. Il concetto di ambivalenza qui in atto è in rapporto con la possibilità da parte della conoscenza di volgersi verso qualcosa di nuovo:

Kant si è rifiutato di accettare questa conclusione [l'esito tautologico della sua gnoseologia, *ndr*], poiché ha visto che invece nella conoscenza c'è sempre qualcosa di nuovo. Forse già qui potete cominciare a capire perché è possibile giungere a un pensiero corretto nei confronti delle coppie di concetti antitetici solo a condizione di addentrarsi in questi stessi concetti e ritrovare in essi il loro opposto, anziché escogitare una qualche Weltanschauung che dovrebbe mediare tra gli estremi, come ad esempio quella del cosiddetto realismo critico.⁵⁸

In questo senso l'ambivalenza è essenziale al pensiero dialettico, tutte le coppie di concetti antitetici sono analizzate in questo modo. Ciò è riscontrabile a tutti i livelli di analisi, a tal proposito si possono citare alcuni esempi di applicazione dialettica dell'ambivalenza: essa si mostra a livello morale, nella reciproca determinazione di relativismo e assolutismo; a livello psicologico, in cui super-io e istinti si confondono fino a toccarsi nel concetto di seconda natura; a livello storico, in cui la modernità rappresenta sia

⁵⁸ Th. W. Adorno, *Terminologia filosofica*, cit., p. 242;

il progresso sia la barbarie e a livello politico, con l'analisi dialettica del liberalismo. A titolo di esempio si può riportare lo svolgimento dell'ambivalenza interna al concetto di nominalismo. Come è noto la critica alla ragione occidentale ha come suo momento la critica del nominalismo, Adorno interpreta infatti il nominalismo intransigente come rispondente alla funzione sociale di "coprire le contraddizioni negandole"⁵⁹. Poiché si tratta di uno dei punti centrali della sua analisi della ragione è interessante notare come anche il nominalismo non sia un movimento univoco ma contenga anch'esso una dialettica, un'ambivalenza che ne caratterizza il concetto:

Il nominalismo appartiene allo strato originario delle fondazioni borghesi e si è ancora, nei più diversi paesi e nelle più diverse nazioni, al processo di consolidamento dei rapporti urbani. L'ambivalenza di questi gli è profondamente insita. Essa contribuisce a liberare la coscienza dal giogo dell'autorità del concetto, che si è stabilito come preconstituito universale, in quanto rompe l'incantesimo per ridurlo a mera abbreviazione delle particolarità da esso coperte.⁶⁰

Tutte queste dialettiche particolari rispecchiano in realtà una dialettica generale, quella di soggetto e oggetto. In questo caso si parla piuttosto di mediazione ma ciò che svela tale mediazione è appunto l'ambivalenza fondamentale interna tanto alla sfera del soggetto quanto a quella dell'oggetto. A tal proposito l'idea del "primato dell'oggetto" comporta una considerazione sostanzialmente nuova del concetto di mediazione. La mediazione non è intesa come conciliazione risolutiva, come "Weltanschauung che dovrebbe mediare tra gli estremi", ma piuttosto come compenetrazione e ambivalenza. Si giunge in questo modo a un altro punto centrale della filosofia di Adorno: il rifiuto di ogni immediatezza e di ogni ipostatizzazione. Volendo trovare un filo conduttore della filosofia di Adorno questo

⁵⁹ "Come l'appellarsi alla libertà, il solo nominarla suona retorico. A ciò si adegua il nominalismo intransigente. Il fatto che esso releghi nell'ambito dei falsi problemi antinomie oggettive, secondo il canone logico, ha da parte sua una funzione sociale, di coprire le contraddizioni negandole." Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 193; GS 6, p. 216.

⁶⁰ Th. W. Adorno, *Tre studi su Hegel*, cit., p. 141; GS 5, p. 345.

potrebbe essere rintracciato proprio nella critica alla staticità. Dagli scritti giovanili fino alle ultime produzioni teoriche si può infatti riscontrare come tale critica svolga la funzione di argomento nei confronti dei vari bersagli teorici individuati dal filosofo. Una linea coerente unisce l'analisi adorniana non solo di Hegel, Husserl e Heidegger ma anche dei dogmi del liberalismo economico e dei maestri della sociologia. L'accusa che rivolge è spesso quella di idealismo, intendendo quest'ultimo come quella fissità delle idee che non solo pretende di trascendere dal corso storico ma vorrebbe altresì determinarlo. Attraverso la critica immanente si mostra l'assoluta pervasività della mediazione: sia il soggetto che l'oggetto sono mediati vicendevolmente e hanno quindi al loro interno un'ambivalenza costitutiva:

Mediazione dell'oggetto significa che non può essere ipostatizzato staticamente, dogmaticamente, ma è conoscibile soltanto nel suo intreccio con la soggettività; mediazione del soggetto significa che letteralmente non sarebbe senza il momento dell'oggettività. Indice del primato dell'oggetto è l'impotenza dello spirito in tutti i suoi giudizi come nell'organizzazione della realtà. L'elemento negativo, cioè che allo spirito non è riuscita la conciliazione insieme all'identificazione, diventa motore della propria demistificazione. Esso è vero e apparenza: vero, perché nulla è esente dal dominio che esso ha portato alla sua forma pura; non vero, perché nella sua confusione con il dominio non è affatto lo spirito che si crede di essere e per cui si spaccia. Con ciò l'illuminismo trascende la sua autointerpretazione tradizionale: essa non è più soltanto demitologizzazione come *reductio ad hominem*, bensì viceversa anche come *reductio hominis*, come comprensione dell'inganno del soggetto stilizzantesi ad assoluto. Il soggetto è la tarda forma del mito eppure simile alla più antica.⁶¹

La presenza dell'ambivalenza a questo livello rende più chiaro per quale ragione essa può essere riscontrata in tanti altri luoghi e in sostanza in ogni opposizione antitetica. Il suo concetto è strettamente connesso con quello della mediazione ed è quindi un aspetto indispensabile della dialettica. Sebbene Adorno insista molto sul primato dell'oggetto

⁶¹ Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 166; GS 6, p. 187.

questo non deve essere inteso come una priorità assoluta, la sua dialettica non è in questo senso né incentrata sull'oggetto né sul soggetto. Lo stesso oggetto è piuttosto visto come un travestimento terminologico, un modo per esprimere in maniera positiva ciò che con il termine "non identico" si esprime in maniera negativa. Che il non identico non possa essere inteso come un immediato e che invece sia qualcosa di massimamente mediato è un'ovvietà comprensibile già dalla sua definizione negativa. La terminologia non è però un dato neutrale, la perdita della sua qualità non identica risulta infatti proprio nella formazione dell'oggetto della conoscenza come un dato positivo che si contrappone al soggetto. Il primato dell'oggetto allora, in quanto esso stesso mediato, non interrompe la dialettica di soggetto e oggetto perché nessuna immediatezza può essere posta al di là di tale dialettica, Adorno spiega questo rapporto nei termini di una critica della riunificazione, la mediazione presupposta tanto all'oggetto quanto al soggetto mostra ancora una volta il carattere ambivalente di entrambi i concetti:

La polarità di soggetto e oggetto appare facilmente come una struttura, da parte sua non dialettica, in cui debba svolgersi ogni dialettica. Ma entrambi i concetti sono categorie derivate della riflessione, formule per un qualcosa di non riunificabile; non un positivo, non fattispecie primarie, bensì assolutamente negative, espressione unicamente della non identità. Tuttavia a sua volta non si può semplicemente negare la differenza tra soggetto e oggetto. Essi non sono né una dualità ultima, né dietro di essi si cela un'unità ultima. Essi si costituiscono reciprocamente, così come si differenziano grazie a tale costituzione.⁶²

Nemmeno la polarità di soggetto e oggetto deve essere quindi interpretata come ultima o originaria, poiché anch'essa è invece qualcosa di derivato. Tuttavia nella sua qualità di dialettica generale si può rintracciare un modello di funzionamento dell'ambivalenza. Essa mostra come il concetto di ambivalenza sia uno degli strumenti

⁶² Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 167; GS 6, p. 188.

fondamentali della concezione dialettico negativa, come essa non sia solo una strategia argomentativa utilizzata nella decostruzione dei concetti e dei sistemi ma come sia invece qualcosa che riguarda la realtà stessa e il rapporto dei soggetti con questa realtà. A partire da queste considerazioni si dovrebbe quindi anche comprenderne la funzione all'interno della teoria della società. Tramite questo concetto Adorno può condurre un'analisi dei fenomeni sociali che sia completamente immanente e può assumerne i tratti contraddittori senza dover imputare tale contraddittorietà a errori di metodo. L'ambivalenza permette alla teoria critica della società di determinarsi a partire dal reale senza ridursi a mero riscontro della dati e cogliere la totalità senza porre criteri universali e statici, in questo senso ha validità autoriflessiva: essa stessa è ambivalente.

Il momento di verità

Il contenuto di verità (*Wahrheitsgehalt*), che nelle sue sfumature si trova espresso anche con i termini: "momento di verità" e "elemento di verità", è uno degli strumenti che hanno una funzione centrale all'interno dell'opera adorniana. Si tratta di un concetto che Adorno impiega soprattutto nella sua teoria estetica e negli scritti musicologici ma che trova applicazione anche in altri campi. Al fine di comprendere questo concetto può essere quindi opportuno cominciare dalla definizione che si può trovare in ambito estetico. Tale concetto infatti è stato individuato da numerosi critici come uno degli aspetti fondamentali

della sua teoria dell'arte⁶³. L'idea è che ogni opera contiene un momento di verità, tale verità non è un concetto idealistico ma nemmeno dipende dalle intenzioni dell'artista, l'intenzione si estingue nel contenuto e viceversa il contenuto inizia laddove finisce l'intenzione. Questo concetto di verità contenuta nelle opere d'arte riguarda il rapporto dialettico tra forma e contenuto, non è di tipo proposizionale e non risponde a criteri logici o pragmatici di coerenza o di corrispondenza. Essa risponde piuttosto a una coerenza con le dinamiche sociali entro cui ogni opera nasce e si trova a dover interagire, pur non essendone un mero riflesso come nella teoria del rispecchiamento del realismo socialista, essa è un elemento particolare di una totalità collocata storicamente. Grazie al contenuto di verità questo elemento storico diventa visibile, le opere non lo comunicano direttamente, ma esso traspare nell'analisi critica:

Il contenuto di verità delle opere d'arte, in quanto negazione della loro esistenza, è mediato da questa, ma esse non lo comunicano in nessun modo. Ciò grazie a cui esso è più che posto da loro è la *methexis* delle opere alla storia e la precisa critica che esse muovono a quest'ultima con la loro configurazione. Ciò che è storia nelle opere non è fatto, e solo la storia lo libera dal mero porre e produrre: il contenuto di verità non è fuori dalla storia, ma ne è la cristallizzazione all'interno delle opere. Il loro contenuto di verità non posto si può dire che sia il loro nome.⁶⁴

Questo non significa che le opere d'arte debbano avere un contenuto storico esplicito, che cioè debbano parlare direttamente della storia, ma che nelle loro configurazione e nei materiali da cui esse attingono si deposita il contenuto storico. In questo senso esse muovono sempre una critica al reale, anche e soprattutto oltre le intenzioni che le hanno generate. Questo è anche il senso del concetto di "materiale musicale", che è uno degli strumenti che Adorno pone alla base della possibilità di elaborare una sociologia della musica, esso permette di afferrare le forme cristallizzate della tonalità

⁶³ Ad esempio da S. Jarvis, *Adorno: A Critical Introduction*, Routledge, New York 1998, pp. 124 e ss.

⁶⁴ Th. W. Adorno, *Teoria estetica*, cit., p. 178; GS 7, p. 201.

in cui traspare la realtà come substrato delle composizioni. Il momento di verità nella sua connessione con la considerazione storica postula la necessità della critica:

Il contenuto di verità delle opere d'arte è la soluzione obiettiva dell'enigma di ciascuna di esse. Esigendo la soluzione, essa rimanda al contenuto di verità. [...] Capire il momento di verità postula la critica. Niente è capito di cui non sia capita la verità o la non-verità, e questo è faccenda della critica. La spiegazione storica delle opere grazie alla critica e la spiegazione filosofica del loro contenuto di verità stanno in interazione.⁶⁵

Grazie al contenuto di verità si coglie quindi il rapporto tra le opere e la storia, esso permette alla critica di svolgersi in maniera immanente e allo stesso tempo di comprendere ciò che sta dietro le opere. Sebbene si tratti di un concetto utilizzato prevalentemente in ambito estetico il suo uso non è limitato a questo campo. Il momento di verità non è solo ciò che è visibile nelle opere d'arte ma anche, a livello più generale, la parte vera contenuta all'interno di un tutto falso o oggetto di critica. È in questo senso che esso viene maggiormente adoperato nella sua filosofia sociale, soprattutto quando questa assume la forma di una critica del concetto che la società produce di se stessa; il contenuto di verità è una parte della loro negazione determinata. Similmente all'accezione che si trova nella teoria estetica, le teorie della società dicono di più di quanto non vorrebbero e in questo surplus risiede la possibilità di una loro critica immanente. Anche in questo caso svolge un ruolo centrale l'idea di ambivalenza: è infatti tramite il momento di verità del contrario che si mostra l'ambivalenza interna ai concetti e alle teorie della società, fino a giungere alla messa in luce del loro carattere aporetico, come nel caso della critica al liberalismo. Si tratta di un metodo che segue un aspetto generale della sua filosofia, in particolare l'idea del pensiero come un campo di forze, tale dialettica interna non riguarda solo i pensieri oggetto di critica ma il pensiero in quanto tale:

⁶⁵ Th. W. Adorno, *Teoria estetica*, cit., p. 172; GS 7, p. 194.

Jeder Gedanke ist ein Kraftfeld, und wie vom *Wahrheitsgehalt* des Urteils dessen Vollzug nicht sich abtrennen läßt, so sind wahr überhaupt nur Gedanken, die über die eigene These hinausdrängen.⁶⁶

In questo senso il momento di verità è ciò che scardina i termini semplici dell'opposizione, è uno degli strumenti tramite cui il pensiero riesce ad andare oltre la rigidità di quel che si presenta come fisso e univoco. Tradotto in termini dialettici tale momento è quello della tesi contenuta nell'antitesi e del suo rovescio, in questo aspetto si rende ancora una volta evidente il retaggio della critica hegeliana dell'intelletto astratto che separa rigidamente i termini e non sa cogliere come gli opposti siano contenuti l'uno nell'altro⁶⁷. Diversamente però dall'esposizione hegeliana la coerenza, che risulta dall'individuazione dell'altro entro l'uno, non genera una sintesi in un terzo elemento, il momento di verità è solo riconosciuto nell'opposto, che però rimane tale, esso segue in ciò la vocazione della dialettica negativa a mostrare la contraddittorietà del reale senza portarla ad alcun superamento di tipo idealistico. La dialettica svolge quindi in questo caso una funzione di metodo d'indagine del reale, che consiste appunto nella capacità di riconoscere il simile nel dissimile e in quanto tale è vicina anche al concetto di mimesi. Questo elemento di verità può essere vero per ragioni diverse. Se si considera l'organizzazione della società il carattere vero del momento di verità può consistere ad esempio nella coerenza che segue l'autoconservazione, si tratta in questo caso della parte

⁶⁶ La citazione è tratta da uno dei frammenti non presenti nell'edizione originale di *Minima moralia*, e quindi anche assente nelle traduzioni in italiano. Tali frammenti risalenti al 1949 sono stati successivamente aggiunti nell'edizione delle opere complete. *Schwundgeld* in GS 4, p. 296. Corsivo aggiunto.

⁶⁷ Tra i molti luoghi possibili si può citare ad esempio questo riferimento alla prima triade della *Scienza della Logica*, che in qualità di caso massimamente generale svolge la funzione di modello del pensiero dialettico: "È stata una grande conquista quella d'aver riconosciuto che l'essere e il non essere sono astrazioni senza verità e che il primo vero è soltanto il divenire. L'intelletto isola quei due termini come veri e validi, la ragione invece riconosce l'uno nell'altro, che l'uno è contenuto nel suo altro." G. W. F Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, La Nuova Italia, Firenze 1981, p. 269; ed. Lasson p. 255, questa formulazione, che viola la non contraddittorietà, mostra come all'opposizione di intelletto e ragione si può sovrapporre quella di positivismo e dialettica, la filosofia di Hegel è per Adorno "una filosofia della Ragione e insieme una filosofia antipositivistica." Th. W. Adorno, *Tre studi su Hegel*, cit., p. 86; GS 5, p. 305.

razionale in ciò che a livello generale, o nelle sue conseguenze, genera una totalità irrazionale: nell'organizzazione sociale i soggetti perseguono i propri fini egoistici del tutto razionali ma da essi segue un insieme irrazionale. In questo senso, al contrario che nella filosofia idealistica di Hegel, la verità del momento egoistico non è riportata virtuosamente a un movimento razionale universale, a un'eterogenesi dei fini per cui i soggetti agirebbero inconsapevolmente per un bene complessivo, come nella *Favola delle Api* di Mandeville⁶⁸ o nella mano invisibile di Smith, al contrario il momento di verità del loro agire egoistico rimane in contraddizione con la totalità⁶⁹. Il momento di verità qui consiste nell'aspetto ragionevole del perseguimento di fini individuali che come tali sono legittimi in quanto sono un'affermazione del singolo. La quasi interezza dei fenomeni analizzati da Adorno presenta un carattere ambivalente, ciò che appare come progressivo contiene un elemento regressivo e viceversa. Tale elemento nascosto è appunto il loro specifico momento di verità e similamente all'accezione che si trova in ambito estetico, anche nell'analisi delle categorie filosofiche deve irrompere la critica come individuazione del contenuto di verità; esso introduce l'elemento sociale nel discorso filosofico:

⁶⁸ Cfr. B. Mandeville, *The Grumbling Hive, or Knaves Turn'd Honest* (1705); tr. it. di M. E. Scribano, *La favola delle api*, Laterza, Roma-Bari 2008.

⁶⁹ Sono due i riferimenti a Mandeville in *Dialettica dell'illuminismo* a p. 96; GS 3, p. 110 e a p. 124; *ivi* p. 140. In questo caso il momento di verità consiste nella mancanza di scrupoli con cui i "foschi scrittori della prima borghesia" hanno confessato i "vizi privati" riportandoli addirittura a "pubbliche virtù". Un riferimento alla mano invisibile, che vorrebbe unire "lode dell'individuo" e "apologia dell'ordine" si trova invece in *Dialettica negativa*, cit., p. 225; GS 6, p. 249. Una versione di questo meccanismo, l'espressione "eterogenesi dei fini" è di Wilhelm Wundt, si trova notoriamente anche in Hegel, la sua formulazione più esplicita è forse quella contenuta nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*: "Singolarmente, gli uomini lottano per i loro fini contro il diritto generale: agiscono liberamente. Ma da ciò non vien turbato quel che è in tale sfera l'universale sostanza, il diritto. Così è anche nell'ordinamento del mondo; un ingrediente sono le passioni, l'altro è il momento razionale. Le passioni sono l'elemento attivo. Esse non sono affatto opposte costantemente alla moralità, bensì realizzano l'universale. Per ciò che riguarda il momento morale, le passioni tendono, certo, al proprio interesse. Così appaiono, da un lato, cattive ed egoistiche. D'altro lato ciò che agisce è sempre individuale: sono io che agisco, è il fine mio quello che cerco di raggiungere. Ma questo fine può essere un fine buono, e anche un fine universale. L'interesse può invero essere affatto particolare: ma da ciò non segue ancora che sia contrario all'universale. È mediante il particolare che l'universale deve farsi reale." *Ivi*, p. 73; ed Lasson p. 69.

Soltanto decifrando il contenuto di verità delle categorie filosofiche è lecito trapassare filosoficamente a quelle sociali.⁷⁰

Il momento di verità è connesso con gli altri strumenti adottati da Adorno qui oggetto d'analisi. Innanzitutto l'esagerazione, che svolge appunto la funzione di mettere sotto la lente d'ingrandimento un momento di verità che altrimenti rimarrebbe celato. Il contenuto di verità è poi in relazione anche, come si è visto, con il concetto di ambivalenza e di contraddizione. Questo strumento è quindi centrale al fine di comprendere la specificità dell'approccio adorniano, è un aspetto del suo concetto di dialettica in quanto il contenuto di verità si può mostrare come ogni cosa sia mediata e come nulla possa essere considerato in maniera monolitica. Senza l'individuazione del momento di verità la filosofia sociale non potrebbe cogliere la dialettica interna ai movimenti e alle strutture sociali, per questo la sua funzione è eminentemente critica, è ciò che le permette il suo carattere immanente, ossia di condurre i concetti contro se stessi partendo dalla loro definizione e dal loro contenuto.

La micrologia

La micrologia è intesa a un tempo come rivendicazione del particolare contro l'assoluto e come indagine minuziosa dei tratti apparentemente futili ma eloquenti dell'esistenza. Questi dettagli infinitesimali, i tratti del quotidiano, indicano un concetto di micrologia intesa come attenzione anche verso l'effimero, essa non permette solo di

⁷⁰ Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 177; GS 6, p. 199.

scoprire negativamente la traccia del dominio ma anche di vedere in essi qualcosa di nuovo, un tratto di utopia liberatrice. La filosofia ha tradizionalmente ignorato questi aspetti, essa si è sempre concentrata su ciò che andava, o che credeva andasse, oltre la contingenza. L'individuale e il particolare, tradizionalmente ignorati dai grandi sistemi, sono allora affini al non identico inteso nel senso dell'aconcettuale. Il compito della filosofia diventa allora quello di rivolgersi a questi aspetti dell'esistenza, di capirne il portato nei termini della connessione con la totalità, e di criticare il disinteresse nei loro riguardi:

In base alla situazione storica la filosofia ha il suo vero interesse là dove Hegel, d'accordo con la tradizione, dimostrava il suo disinteresse: nell'aconcettuale, individuale e particolare; in ciò di cui – da Platone in poi – ci si è sbarazzati come irrilevante e caduco, che Hegel etichettò come esistenza inerte. Tema della filosofia sarebbero le qualità da essa degradate, in quanto contingenti, a *quantité négligeable*.⁷¹

Il termine “micrologia” non compare sovente nei testi adorniani, occorre tuttavia in luoghi che hanno un'importanza particolare e, infatti, la critica vi ha individuato uno degli aspetti essenziali della sua filosofia⁷². Nella *Dialettica negativa* si parla di micrologia nell'*Introduzione* e nell'ultima delle *Meditazioni sulla metafisica*, ossia all'inizio e alla fine dell'opera. Compare invece con una limitata frequenza l'aggettivo “micrologico”, con accezioni diverse, ad esempio negli scritti musicologici è uno strumento per l'analisi delle composizioni, anche in questi casi però l'uso del termine è collegato alla definizione della micrologia che Adorno formula nella sua opera principale e negli *Scritti sociologici*. L'accezione che interessa in questa sede è quella rivolta all'indagine dei fenomeni sociali,

⁷¹ Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 8; GS 6, p. 20.

⁷² Cfr. ad esempio R. zur Lippe, *Sozialgeschichte des Leibes*, in J. Früchtel - M. Calloni (a cura di), *Geist gegen den Zeitgeist. Erinnern an Adorno*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1991, p. 116; A. Hoffman, *Marginalien zu Adorno*, cit.; S. Moravia, *Adorno. Filosofia dialettico-negativa e teoria critica della società*, cit., p. 10; L. Cortella, *Una dialettica nella finitezza*, cit., p. 71.

ossia la micrologia come analisi dei “minimi tratti intramondani”⁷³ ma nel loro aspetto più concreto e significativo dal profilo politico. La vicinanza al pensiero di Benjamin è qui più che mai evidente, tale concetto infatti è uno dei punti centrali della sua riflessione. Nei *Passages* si trova così formulato in relazione al metodo del montaggio:

[...] la prima tappa di questo cammino consisterà nell’adottare nella storia il principio del montaggio. Nell’erigere, insomma, le grandi costruzioni sulla base di minuscoli elementi costruttivi, ritagliati con nettezza e precisione. Nello scoprire, anzi, nell’analisi del piccolo momento singolo il cristallo dell’accadere sociale.⁷⁴

Per facilitare la comprensione del concetto di micrologia può essere utile procedere con una distinzione analitica di due livelli della micrologia. Il primo livello riguarda il particolare come tale, la sua opposizione alla sussunzione nell’universale, si tratta quindi dell’aspetto maggiormente legato alla concezione negativa della dialettica come critica dell’universalità e dell’ipostatizzazione dei concetti generali. Il secondo livello riguarda invece la scelta degli oggetti da analizzare e il loro significato. I due livelli possono essere distinti solo al fine di una maggiore comprensibilità ma in realtà si integrano nella visione complessiva. Il primo livello, come rivendicazione del particolare contro l’universale, assume una funzione di rifugio nei confronti della cattiva universalità e costituisce una critica a quest’ultima nei termini della critica al sistema e alla totalità. È questo il senso del rifugio della metafisica nella micrologia di cui si parla nella *Dialettica negativa*. Il secondo livello invece mantiene anch’esso la critica al carattere sistematico ma anziché dichiararne la falsità presuppone momentaneamente la totalità come realmente esistente e diventa quindi una critica immanente alla cattiva totalità che parte dagli aspetti del particolare per svelarne il carattere coatto. È questo il significato della micrologia come analisi critica del

⁷³ Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 369; GS 6, p. 400.

⁷⁴ W. Benjamin, *I «Passage» di Parigi*, in *Opere complete*, vol. IX, Einaudi, Torino 2000, p. 515.

quotidiano e degli aspetti minori dell'esistenza. La micrologia come è intesa negli scritti sociologici è obbliga a utilizzare anche strumenti macrologici, e non potrebbe essere se non in dialettica con la totalità. I due livelli presentano quindi due concezioni tra loro antitetiche del particolare: nel primo caso esso si fa portatore di elementi utopici e rappresenta un rifugio per la metafisica, mentre nel secondo è esattamente il suo opposto, il veicolo dell'affermazione dell'universale per la sua affermazione totalitaria. La micrologia coinvolge quindi lo studio di entrambi i livelli del particolare e in questo senso essa è coscienza dell'ambivalente poiché il suo materiale è segnato dalla contraddizione. La contraddizione tra i due livelli consiste nel fatto che il particolare analizzato micrologicamente mostra due aspetti tra loro antitetici: nel primo caso viene indicato l'aspetto resistente, non sussumibile del particolare, mentre nel secondo se ne denuncia l'eteronomia, la relazione con la cattiva totalità. I due livelli sono però fusi in un unico approccio mirante alla critica della totalità antagonistica del dominio in cui entrambi diventano complementari e funzionali, a un'unica analisi dialettica. I due momenti sono a loro volta internamente divisi, per questo anche quando si parla di un concetto di micrologia riferito essenzialmente agli oggetti da analizzare, ossia alla seconda definizione, rende a sua volta anche questa ambivalente, nel quotidiano infatti non è leggibile solo il segno del dominio ma anche quello di una possibile liberazione, una traccia di utopia:

Se l'esperienza vuole riconquistare quella capacità che aveva forse in passato e di cui il mondo amministrato la priva: la capacità di penetrare teoreticamente in un terreno nuovo e incondito, essa dovrebbe decifrare conversazioni banali e quotidiane, atteggiamenti, gesti e fisionomie, fino a cogliere particolari infinitesimi, dovrebbe cercare di far parlare ciò che è diventato rigido e muto, e le cui sfumature sono insieme segni di violenza e messaggi segreti di una possibile liberazione.⁷⁵

⁷⁵ Th. W. Adorno, *Osservazioni sul conflitto sociale oggi*, in *Scritti sociologici*, cit., p. 187; GS 8, p. 194.

Micrologia significa infatti in senso stretto discorso su ciò che è minuscolo, il termine era una volta utilizzato per indicare l'osservazione condotta con l'ausilio del microscopio e in senso figurato indicava spregiativamente l'attenzione verso l'effimero o il frivolo. Il termine però poteva anche essere impiegato per riferirsi a uno stile brachilogico, appunto breve e conciso ma non per questo obbligatoriamente sentenzioso. L'accezione che assume nella filosofia adorniana è un ampliamento del significato strettamente etimologico del termine, cioè come studio di ciò che è piccolo, e allo stesso tempo un rovesciamento del senso di "discorso frivolo" in direzione di una rivalutazione critica. Tale rivalutazione non va ovviamente intesa nel senso che la filosofia debba essere essa stessa frivola, ma significa che essa deve rivolgersi criticamente ai discorsi e agli oggetti apparentemente o realmente frivoli per capire di che cosa essi sono veicolo, per comprendere il loro significato entro una logica complessiva.

La micrologia non è però legata solo alla scelta degli oggetti di studio e alla valorizzazione del particolare, ma anche alla forma dell'esposizione: si tratta del terzo significato del termine. Seppure sembri a prima vista avere un'importanza minore, infatti non viene discusso da Adorno utilizzando questo termine, il tema è comunque trattato nel senso di un sostegno alla forma aforistica⁷⁶. La forma dell'aforisma e del frammento sono tipiche dei testi stilisticamente più audaci, come la *Dialettica dell'illuminismo* e *Minima moralia*; essa riproduce la frammentarietà del reale e si mostra come l'unica forma possibile per parlare del particolare. L'importanza di questo aspetto consiste nel fatto che il metodo espositivo e il contenuto sono in rapporto dialettico, in maniera ironicamente non molto dissimile dalla *Darstellung* hegeliana che aspirava a lasciare esprimere al concetto il suo stesso movimento, la differenza è che qui non è il concetto che viene lasciato parlare ma il particolare. Oltre a questo aspetto espositivo la micrologia è affine alla fenomenologia

⁷⁶ Si veda a tal proposito l'introduzione al volume di Heinz Krügers, *Studien über den Aphorismus als philosophische Form*, in GS 20.2, pp. 475-476.

hegeliana anche in un altro senso più strettamente filosofico, come attenzione rivolta al concreto individuale essa segue una logica dialettica ispirata a Hegel, nel senso che pone l'accento sul carattere mediato del particolare stesso, essa permette di comprendere in che modo entro il particolare sia visibile l'intera società. Questa attenzione per il particolare è quindi dialettica nel senso che pone la mediazione con la totalità come passaggio centrale per la sua stessa determinazione. È per questo che il metodo dialettico adorno, a differenza di altre interpretazioni della dialettica, si oppone all'approccio scienziista che da un lato ipostatizza il particolare come dato mentre dall'altro la degrada a mero esempio, e il senso della micrologia adorno è diversa da questo tipo di micrologia presente nell'approccio positivista.

La logica di Hegel conosceva la totalità come quello che essa è anche socialmente: come qualcosa che non è semplicemente sovraordinato al singolare (nel linguaggio hegeliano, ai movimenti), ma che invece è inseparabile da essi e dal loro movimento. Il concreto individuale ha per la concezione dialettica un peso maggiore che per quella scienziista, che nella teoria della conoscenza lo feticizza, e nella sua prassi lo tratta come materia grezza, o esempio. La visione dialettica della società è più affine alla micrologia di quella positivista, che in astratto attribuisce bensì una superiorità al singolo rispetto al suo concetto, ma nel suo modo di procedere se ne allontana rapidamente, con quella fretta eterna che perviene a se stessa nei calcolatori elettronici. Poiché il singolo fenomeno nasconde in sé tutta la società, la micrologia e la mediazione attraverso la totalità si contrappongono a vicenda.⁷⁷

Non c'è quindi micrologia che non sia nello stesso tempo anche una macrologia e il punto di vista dialettico mira appunto a non contrapporre astrattamente i due punti di vista. L'analisi della società amministrata non si rivolge direttamente ai fenomeni macroscopici, sebbene naturalmente non neghi l'esistenza anche di questi, ma a fenomeni apparentemente insignificanti capaci però di mostrare il nesso sistematico che li collega e li

⁷⁷ Th. W. Adorno, *Introduzione a "Dialettica e positivismo"*, in *Scritti sociologici*, cit., p. 282; GS 8, p. 322.

tiene uniti in una totalità coerente. I testi adorniani presentano moltissimi esempi di questo modo di procedere, in particolare *Minima moralia* può essere interpretato complessivamente come un'applicazione proprio di questo principio. In quest'opera infatti il quotidiano è preso come punto di partenza per la riflessione morale e sociale, la critica però non si volge mai ai singoli momenti in quanto tali ma alla totalità che essi formano oltre la loro somma. Un altro testo che illustra bene il senso della micrologia adorniana è l'opera pubblicata con il titolo, *The Stars Down to Earth*, in italiano tradotto *Stelle su misura*, ossia un'analisi dettagliata condotta sulla rubrica astrologica del *Los Angeles Times* tra il 1952 e il 1953, in cui l'oroscopo, in qualità di "superstizione manipolata"⁷⁸, viene interpretato nella sua funzione normalizzante e limitante la sfera del desiderio, quindi appunto come una parte minore ma eloquente del sistema di dominio. La micrologia è allora uno studio della parte per il tutto, un metodo induttivo per cui si traggono i tratti della totalità a partire dal particolare. Nell'*Introduzione* alla *Dialettica negativa* si chiarisce a livello più generale il rapporto che sussiste tra l'immersione nella singolarità particolare e il momento che le si contrappone, l'uscita dall'oggetto necessaria a individuare il nesso sistematico e quindi la mediazione con la totalità.

Il pensiero che non deve ipostatizzare positivamente nulla al di fuori dell'esecuzione dialettica, sopravanza l'oggetto, con cui non dà più ad intendere di essere identico; diventa più indipendente che nella concezione della sua assolutezza, in cui si confonde il sovrano e il condiscendente, l'uno in sé dipendente dall'altro. Forse l'esenzione kantiana della sfera intellegibile da ogni immanenza voleva ottenere ciò. Lo sprofondarsi nel particolare, la immanenza dialettica potenziata all'estremo, ha bisogno come suo momento anche della libertà di uscire dall'oggetto, libertà decurtata dalla pretesa d'identità. Hegel l'avrebbe criticata: egli si affidava alla mediazione completa negli oggetti. Nella prassi della conoscenza, nello scioglimento dell'indissolubile, il momento di tale trascendenza del pensiero si rivela nel fatto che essa come

⁷⁸ Th. W. Adorno, *Superstizione di seconda mano*, in *Scritti sociologici*, cit., p. 143; GS 8, p. 151.

micrologia, dispone soltanto di mezzi macrologici. L'esigenza di essere vincolanti senza sistema è l'esigenza di modelli del pensiero. Essi non sono di tipo meramente monadologico. Il modello coglie lo specifico e più dello specifico, senza vanificarlo nel suo concetto generale sovraordinato. Pensare filosoficamente è pensare per modelli; la dialettica negativa è un insieme di analisi di modelli.⁷⁹

Dalla somma di micrologia e mediazione con la totalità sorge il concetto di modello, esso permette di tenere insieme i due momenti senza portarli a sintesi in modo da mantenere il carattere negativo della loro opposizione. Si tratta di una contraddizione inevitabile per il pensiero che viene trattata dialetticamente ma con una dialettica non hegeliana: nell'oggetto rimane un tratto non sussumibile che non viene mediato completamente e in questo senso il modello si pone sulla soglia della sintesi senza tuttavia ricadervi completamente, non vi rientra in quanto da un lato afferma il particolare ma dall'altro anche l'indipendenza del pensiero resa manifesta dalla necessità di trascendere l'oggetto. Nel mantenere tale contraddizione mostra come il modello sia un concetto dialettico negativo. Questo passaggio riprende e pone l'accento anche su un altro aspetto tipico non trascurabile, la dialettica di micrologia e totalità deve trascendere il punto di vista monadologico: per Adorno pensare filosoficamente significa pensare la mediazione, non indagare in maniera monadologica la profondità del soggetto. Allo stesso modo la micrologia rompe con l'ontologia nello stesso momento in cui dà rifugio alla metafisica, lo studio micrologico però pone una metafisica di tipo paradossale, essa nega il proprio concetto. La metafisica con cui solidarizza la dialettica negativa è infatti una costellazione dell'essente i cui assoluti sono espressi nelle categorie dell'immanenza. La famosa conclusione della *Dialettica negativa* ha quindi questo significato particolare: la metafisica

⁷⁹ Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 26; GS 6, p. 40.

si rifugia nel piccolo, per esprimere questo concetto Adorno riprende un'immagine di Goethe, il cofanetto magico della *Nuova Melusina*:

L'illuminismo non lascia praticamente niente del contenuto di verità metafisico, *presque rien*, come dice una (notazione) nella musica contemporanea. Ciò che recede diventa sempre più piccolo, come l'ha descritto Goethe nella parabola del cofanetto della *Nuova Melusina*, che dà un nome a un estremo; diventa sempre più impercettibile; per questo motivo di critica della conoscenza e di filosofia della storia la metafisica trapassa in micrologia. Questo è il luogo della metafisica come riparo dal totale. Nessun assoluto è esprimibile se non in materiali e categorie dell'immanenza, mentre tuttavia né questa nella sua contingenza né la sua essenza totale devono essere idolatrati. Secondo il suo stesso concetto la metafisica non è possibile come connessione deduttiva di giudizi sull'essente. Altrettanto poco può essere pensata in base al modello di un assolutamente diverso, che irriderebbe terribilmente il pensiero. Quindi essa sarebbe possibile solo come costellazione decifrabile dell'essente.⁸⁰

Nella *Nuova Melusina* il cofanetto nasconde un mondo, il castello del regno degli gnomi da cui proviene la bella Melusina, che narrando la vicenda dell'ascesa e della caduta del suo popolo, dei draghi, dei giganti e dei cavalieri spiega anche come nel mondo nulla possa esistere eternamente e come tutto ciò che una volta è stato grande debba poi diventare piccolo. Questo è il primo aspetto della similitudine tra il destino della metafisica e il racconto di Goethe, il secondo invece riguarda una riflessione del protagonista, che è anche la voce narrante del racconto: quando si ritrova rimpicciolito per amore, ripensa con malinconia al suo passato da uomo e per la prima volta capisce i filosofi tormentati dai grandi ideali. Nel parallelismo, che permette al protagonista questo pensiero, l'idealità sarebbe lo stesso mondo reale, dove alla fine egli ritorna, mentre nell'immagine ripresa da Adorno la metafisica è il cofanetto, un mondo meraviglioso ma superato, cui non si può fare ritorno poiché è stato rovinato proprio nell'atto di uscirne, ma verso il quale si può

⁸⁰ Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 368; GS 6, p. 399. Traduzione lievemente modificata.

rivolgere un sentimento di solidarietà che è quasi compassione. Il riferimento è efficace perché spiega attraverso un'immagine fantasiosa il movimento dell'illuminismo contro la metafisica, che facendola retrocedere la rimpicciolisce. La micrologia assume allora in questo passaggio un senso molto particolare, diverso da quelli sinora considerati, i sistemi filosofici del passato sono sussunti dalla filosofia della storia e superati dalla critica della conoscenza, ma essi rimangono a livello microscopico e possono ancora aiutare la comprensione del reale, purché siano considerati nella loro posizione effettiva. Quella che resta è una metafisica imprigionata, come il palazzo nel cofanetto: schiacciata tra l'impossibilità di un riferimento astratto all'assolutamente altro e l'impossibilità di ridursi a una deduzione dall'essente, essa diviene paradossale perché, contro il proprio concetto, rimane entro l'essente come sua costellazione leggibile.

L'esagerazione

La forma aforistica e a volte quasi sinottica della prosa adorniana ricorre spesso a formulazioni assai gravi, quasi drastiche, sebbene spesso siano contraddette o smorzate dopo qualche riga o nel corso degli anni⁸¹. Si tratta esplicitamente di esagerazioni, ma il fatto che siano tali per stessa ammissione di Adorno, che ne sostiene il valore argomentativo legandole alla stessa forma del pensiero e della filosofia, non implica che esse siano anche false, esagerare in maniera sistematica e rigorosa non significa dire

⁸¹ Ad esempio la famosa sentenza sulla poesia dopo Auschwitz, che negli anni è stata riformulata fino a quasi smentirla. Su questo punto si veda la sezione introduttiva al capitolo *Una teoria della discriminazione* pp. 191-194.

qualcosa di non vero ma esacerbare una tensione che è già presente in ciò di cui si sta parlando. Volendo usare una metafora fotografica si potrebbe dire che le esagerazioni non sono immagini ritoccate, e nemmeno sfuocate o filtrate, sono immagini di cui è stato aumentato il contrasto e nelle immagini maggiormente contrastate sono visibili in maniera più chiara i contorni e quindi anche i dettagli di ciò che vi è rappresentato. Tali immagini contrastate non lo sono ad ogni modo fino al punto da trasformare un'immagine a colori in un'immagine in bianco e nero, ovvero, traducendo la metafora, la complessità del reale non viene mai ridotta a facili dicotomie. Le esagerazioni adorniane al contrario aggiungono all'immagine più dettagli, ne aumentano la complessità anziché ridurla a scapito della conoscenza, esse non affermano ciò che è già presente nel senso comune ma al contrario tendono sempre a metterlo in discussione. Inoltre, al contrario di come lascerebbe intendere la definizione comune dell'esagerazione come qualcosa la cui eccessività la conduce a essere sbagliata e confusa, queste esagerazioni rifiutano invece la semplificazione. In esse operano anche gli altri strumenti tipici dell'analisi adorniana, esagerando un tratto minore, si mostra l'ambivalenza di ciò di cui si sta parlando e questo processo conduce sovente a un completo rovesciamento delle questioni rispetto a come sono normalmente intese.

Si potrebbe dire con un ossimoro che quelle adorniane sono esagerazioni assolutamente ponderate. La contraddizione di esagerazione e ponderazione può essere vista come una delle dialettiche fondamentali del suo modo di porre i problemi riguardanti la società e la cultura ma anche complessivamente della sua filosofia. Tale dialettica riflette una dialettica più generale, quella tra spontaneità e rigore, che è anch'essa caratteristica tanto della forma quanto del contenuto della filosofia adorniana.

Le esagerazioni adorniane sono famose e certo hanno contribuito a far sì che la sua filosofia uscisse dall'ambito ristretto della cerchia dei cultori della materia, facendo di lui,

forse suo malgrado, un *maître à penser* della contestazione e della contemporaneità in generale. Esse tuttavia non sono mai semplicemente delle *boutade* ma hanno una funzione iperbolica precisa e duplice: da un lato individuano delle tendenze nascoste, dall'altro hanno la funzione di presentare una tesi eccessiva in maniera diretta in modo da chiarire immediatamente che il discorso non intende in alcun modo celare la propria radicalità. In questo aspetto esplicito esse si espongono ovviamente a essere denunciate come tali ma in questa apparente ingenuità risiede il loro carattere spontaneo ed espressivo, criticarne la lettera significherebbe allora negare la possibilità di articolare nell'esposizione espressione e pensiero. Queste esagerazioni, sebbene svolgano bene anche una funzione provocatoria sono sempre accompagnate da una spiegazione che chiarisce che quanto si sta affermando è in realtà facilmente riscontrabile, non si tratta quasi mai di affermazioni isolate ma di culmini parossistici di un discorso che mostra una totalità contraddittoria. La loro funzione provocatoria è comunque anch'essa efficace, nel senso che la maggior parte delle volte tali esagerazioni hanno effettivamente avviato amplissimi dibattiti critici nei loro riguardi, basti pensare alle controversie sorte dalla sentenza su Auschwitz e la poesia oppure a quelle sorte dalla tesi sulla mancanza di vie d'uscita rispetto al condizionamento sociale dell'industria culturale. Il fatto che queste tesi abbiano avuto un ampio riscontro non può essere scollegato dal modo in cui sono state formulate. Tuttavia la loro funzione non è solo quella di avviare un dibattito critico, ma quella di illuminare le questioni morali e politiche con una luce nuova. Affermare che dopo Auschwitz scrivere una poesia è un atto di barbarie e che tutta la cultura è spazzatura, comprendendo in questa spazzatura la stessa critica immediata alla barbarie, sono esagerazioni per sua diretta ammissione, ma queste esagerazioni non vanno temute o rifiutate, devono essere invece accolte per ciò che esse intendono significare. La loro funzione a livello conoscitivo è quella di essere uno strumento utile all'emancipazione del pensiero dal mero dato di fatto, esse intendono mostrare come

ciò che è comunemente accettato è invece inaccettabile. Questo carattere inaccettabile non è immediatamente evidente ma fa parte del portato interno al senso comune, è ciò che esso contiene o di cui si fa veicolo, sono quegli aspetti che senza una loro esagerazione rimarrebbero celati. Attraverso il rovesciamento del senso comune le esagerazioni conducono una riduzione all'assurdo della realtà stessa.

Nella *Dialettica dell'illuminismo* si trova una frase che ha avuto molta fortuna ed è divenuta quasi una giustificazione compiaciuta, quasi un modo per dire come Adorno stesso fosse in realtà consapevole, e quindi colpevole, delle proprie esagerazioni. La frase recita: "...solo l'esagerazione è vera."⁸². Questa sentenza apparentemente tanto drastica è riferita a un passaggio di *Histoire de Juliette, ou les Prospérités du vice* del marchese de Sade, un testo in cui l'esagerazione ha indubbiamente una funzione centrale. Si tratta del resoconto che Clairwil fa della vita di suo fratello⁸³ in cui, similmente ad altre storie sadiane, come quelle raccontate in *La Philosophie dans le boudoir* o la stessa storia di Juliette, il vizio e l'assenza completa di scrupoli di ogni tipo sono premiati dal destino che regala, a chi si abbandona a una vita di dissolutezze, esistenze colme di felicità, ricchezza e successo. Secondo Adorno e Horkheimer Clairwil esagera, in realtà "la giustizia del cattivo dominio non è così coerente da premiare solo le nefandezze"⁸⁴, ma il tentativo del capitolo consiste proprio nell'individuazione dei momenti di verità contenuti nelle esagerazioni di Sade, nel vedere come le dottrine più spietate, che proclamano senza mezzi termini l'identità di ragione e dominio, siano in realtà più sincere, e quindi in definitiva addirittura più "pietose" dell'apologia borghese dei lumi, ossia mera edificazione. Il ragionamento tramite cui si afferma la verità di queste esagerazioni è il seguente: se ne proclama la realizzazione, si

⁸² M. Horkheimer – Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 124; GS 3, p. 140.

⁸³ "...nelle mani macchiate da uxoricidî e infanticidî, sodomia, assassinî, prostituzione e altre infamie, mette il cielo queste ricchezze; per premiarmi di questi abominî, le mette a mia disposizione", D. A. F. de Sade, *Histoire de Juliette*, Hollande 1797, V, p. 232; citato in *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 123-124; GS 3, p. 139.

⁸⁴ M. Horkheimer – Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 124; GS 3, p. 140.

esagera dicendo che esse non sono più esagerazioni poiché si sono avverate. Un esempio di questo tipo di ragionamento è contenuto nell'aforisma *Fuori tiro* di *Minima moralia*, in cui si individua in un'esagerazione cinica una verità nascosta al fine di sostenere una tesi politicamente ardita:

La vecchia esagerazione dei liberali scettici, "la guerra è un affare", si è realizzata: il potere statale ha rinunciato all'apparenza dell'indipendenza dall'interesse particolare e si pone ormai anche ideologicamente – poiché di fatto lo fu sempre – al suo servizio.⁸⁵

Anche in questo caso Adorno adotta questa modalità discorsiva tipica che può essere definita come realizzazione dell'inaccettabile. Come il cinismo incredibile dei personaggi sadiani anche quello del paradosso "la guerra è un affare" dice il vero ma allo stesso tempo ne viene negato il carattere estremo poiché, si dice, in fondo è sempre stato così. Nel mondo realmente rovesciato il falso diventa confessione, diventa espressione sincera di verità. L'esagerazione è quindi come annullata, si afferma, esagerando, che essa non è veramente tale, che non risponde più al proprio concetto. In questo caso si vede all'opera anche uno dei concetti fondamentali del marxismo hegeliano e della dialettica negativa di Adorno; le contraddizioni esistono realmente e il compito del pensiero è quello di mostrare il carattere dialettico della realtà: è vero e allo stesso tempo è non vero che la guerra è un affare. Anche un altro meccanismo è qui all'opera, quello dell'analisi critica che rivolge un discorso determinato contro se stesso. Per giudicare una teoria o una retorica particolare non si cerca di opporle dei criteri a essa esterni, ma piuttosto si tenta di valutarla in base ai suoi stessi criteri. È questo infatti uno dei metodi principali della sua critica all'idealismo che consiste appunto nel rivolgere contro di esso i suoi stessi presupposti, mostrandone in

⁸⁵ Th. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 53; GS 4, p. 60. Lievemente modificata. Renato Solmi ha scelto in questo caso di tradurre *Übertreibung* con "paradosso" anziché con "esagerazione". La scelta non è biasimabile poiché la formulazione è in questo caso effettivamente paradossale, si è scelto però di riportare il passo in una traduzione più fedele poiché ciò che si sta prendendo in considerazione è appunto il tema dell'esagerazione.

questo modo la contraddittorietà interna e la dipendenza da fattori reali come i rapporti sociali esistenti. Una tecnica non molto dissimile dalla maieutica socratica con la quale condivide spesso anche la brachilogia, l'andamento per sentenze decise e dense.

L'esagerazione non è solamente riscontrata e affermata come vera negli altri, nelle sentenze cristallizzate o nei testi ritenuti eloquenti, ma è anche assunta consapevolmente in prima persona come metodo critico e addirittura come facoltà specifica del pensiero in quanto tale oltre che come mezzo per cogliere le tendenze latenti all'interno della società. Tale significato dell'esagerazione percorre l'intera opera adorniana e svolge una funzione decisiva sul piano argomentativo. Essa ha una fondazione filosofica precisa che la ricollega alla critica del positivismo e alle considerazioni sul ruolo della non-identità. Il positivismo, infatti, è colpevole di ridurre la distanza tra il pensiero e la realtà, mentre il pensiero si muove proprio nel mantenimento di questa differenza. Ed è proprio questa distanza viene affermata attraverso l'esagerazione. Adorno descrive l'identità di pensiero e realtà non solo come idealistica ma anche come "apologetica" in senso marxista, ossia come una forma particolare di giustificazione dell'esistente. Tale apologia dell'esistente è confutabile mettendola in luce in quanto tale e attraverso la dimostrazione della non-identità. In questo senso l'esagerazione costituisce non solo un elemento stilistico e argomentativo ma un vero aspetto essenziale del concetto adorniano di filosofia:

È essenziale, al pensiero, un momento di esagerazione, un trapassare oltre le cose, un liberarsi dalla gravità del puro fatto, mercé il quale, anziché la pura riproduzione, opera – in rigore e libertà ad un tempo – la determinazione dell'essere. In questo ogni pensiero assomiglia al gioco, a cui Hegel, non meno di Nietzsche, ha paragonato l'opera dello spirito. L'antibarbarico nella filosofia è nella tacita coscienza di quell'elemento di irresponsabilità, nella felicità che ha origine

dalla volubilità del pensiero che si sottrae continuamente a ciò che giudica. Questa intemperanza è castigata dallo spirito positivistico e assegnata alla follia.⁸⁶

Contro lo spirito positivistico l'esagerazione si muove nella distanza tra pensiero e cosa, e tale elemento è una componente essenziale alla sua affermazione. Nemmeno questa differenza però deve essere ipostatizzata, essa non va intesa come una messa in sicurezza del pensiero, come rifugio contro la miseria del reale. Non è una separazione definitiva, ma un concetto di mediazione senza sintesi; secondo una definizione suggestiva e efficace essa è un campo di forze, o un campo di tensione (*Spannungsfeld*), che anziché delineare una rinuncia del pensiero alla sua pretesa di verità attesta come il processo del pensiero produca un movimento rischioso e delicato, e come in questa fragilità consista una sua peculiarità irrinunciabile. Il problema del positivismo su questo punto non consiste in una sopravvalutazione dell'empirico, ma nella sua identità con il pensiero, esso non potrebbe sopravvalutarlo perché senza l'indipendenza nei confronti della realtà, il pensiero perde proprio la capacità, o meglio la stessa possibilità, di penetrare l'empiria, infatti, dice Adorno sempre nello stesso aforisma, è "solo nella distanza dalla vita che si svolge la vita del pensiero di cui si può dire che irrompa veramente in quella empirica."⁸⁷ La distanza tra pensiero e realtà non deve essere altresì interpretata come un'affermazione d'isolamento della teoria dall'esperienza, il termine teoria infatti si distingue da quello più generale di pensiero allo stesso modo che il concetto di realtà si distingue da quello di esperienza o di prassi. La teoria essendo sempre teoria di qualcosa non può essere isolata come tale, essa è sempre in stretta connessione con l'esperienza e anche l'esperienza, allo stesso modo, deve essere mediata dalla teoria per non rischiare di rimanere intrappolata nella mera datià. Questo punto assume una rilevanza decisiva quando si parla dal rapporto tra teoria e prassi

⁸⁶ Th. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 147; GS 4, p. 144.

⁸⁷ *Ibidem*.

nelle scienze sociali e quindi è essenziale nelle considerazioni sul significato della teoria critica della società. Dice a proposito Adorno nel caso dei rapporti sociali: “Se la teoria e l’esperienza divergono, sono entrambe passibili di critica. Dove l’esperienza sociale percepisce il dominio, deve lasciare la sua spiegazione storica alla teoria critica.”⁸⁸ La teoria può fare ricorso all’esagerazione per esprimere i propri concetti, e in questo modo afferma la distanza tra pensiero e realtà, ma il senso di questa affermazione è anche in funzione della sua capacità di afferrare il reale, non solo di affermare l’indipendenza del pensiero. In questo senso l’esagerazione non è una rinuncia alla precisione ma piuttosto l’affermazione di una distinzione tra la precisione e la letteralità. Tale distinzione inerisce al rapporto che la filosofia e il pensiero stesso intrattengono con il linguaggio e con l’elemento retorico. Il positivismo non coglie la distanza che intercorre tra una descrizione che si vuole quanto più precisa possibile e la sua interpretazione letterale, e questo si rende evidente nel momento in cui esso si rivolge contro la dialettica:

Ciò che alle orecchie dei positivisti ha il suono sgradevole della musica, è quello che non è interamente presente nelle situazioni di fatto, che ha bisogno della forma del linguaggio. Quanto più questa aderisce strettamente agli stati di fatto, tanto più si solleva al di sopra della pura significazione e assume un carattere di espressione. Se la disputa sul positivismo è stata, finora, relativamente sterile, è anche perché le conoscenze dialettiche sono prese troppo alla lettera dai loro avversari; la letteralità e la precisione non sono la stessa cosa, sono anzi ben diverse. Senza qualcosa di improprio, di figurato, non c’è conoscenza che sia qualcosa di più di un semplice riordinare e ripetere. Non per questo essa sacrifica l’idea di verità (come inclinano assai più a fare gli esponenti più coerenti del positivismo); in ciò si esprime una contraddizione essenziale: la conoscenza è – e non soltanto *per accidens* – esagerazione.⁸⁹

⁸⁸ Th. W. Adorno, *Osservazioni sul conflitto sociale oggi*, in *Scritti sociologici*, cit., p. 187; GS 8, p. 194-195.

⁸⁹ Th. W. Adorno, *Introduzione a “Dialettica e positivismo”*, in *Scritti sociologici*, cit., p. 278; GS 8, 318-319.

All'espressione del pensiero è necessario il linguaggio con tutte le sue peculiarità, non un linguaggio monco, ridotto al mero significare e privato della completa facoltà di esprimere. L'espressione è esattamente ciò verso cui è ostile il positivismo che pone l'interdizione di pensare nello stesso momento in cui pretende una coerenza assoluta come corrispondenza tra fatti e linguaggio priva di residui, ragion per cui l'esagerazione appare sempre come impropria. Ma il suo essere impropria però diventa così un carattere costitutivo dell'esagerazione nel mondo presente, tuttavia ciò non la allontana dalla verità, al contrario nel carattere improprio risiede la sua capacità specifica di dire qualcosa di nuovo, di individuare una tendenza che rimarrebbe altrimenti celata. La sua funzione è allora quella di smascherare e rendere evidente ciò che altrimenti rimarrebbe celato:

Ho accentuato gli aspetti cupi seguendo la massima secondo cui oggi solo l'esagerazione sarebbe lo strumento della verità. Non interpretate le mie osservazioni frammentarie e, per molti versi, rapsodiche, come esercizio spengleriano: questo farebbe causa comune con la sciagura. Il mio intento era di definire una tendenza coperta dalla piatta facciata del quotidiano, prima che rompa gli argini istituzionali che per il momento le si frappongono.⁹⁰

Diventa allora più chiaro per quale motivo l'esagerazione svolge un ruolo tanto importante, in essa è presente la facoltà del pensiero di irrompere nella realtà, di portare alla luce le tendenze nascoste ma realmente operanti nella società. Per questo essa assume una funzione anche politica, senza un elemento di esagerazione le sentenze politiche perderebbero il loro peso, e anzi forse non sarebbero nemmeno possibili. Infatti, i giudizi politici che vogliono avere presa sulla società non sono mai una mera ripetizione del reale ma sempre un tentativo di spingere il reale oltre se stesso, l'esagerazione è dunque funzionale al cambiamento e mostra l'inclinazione del pensiero verso di esso. Ma se il pensiero, nella sua differenza con la realtà, è sempre esagerazione, proprio in questa stessa

⁹⁰ Th. W. Adorno, *Contro l'antisemitismo*, cit., p. 56; GS 10.2, p. 568.

distanza si situa anche la possibilità dell'errore. Ma tale caratterizzazione ambivalente è appunto tipica del procede dialettico adorniano, non appena si afferma una tesi drastica se ne mostra immediatamente il rovescio in modo da mostrare come ogni determinazione definitiva, ogni assolutizzazione, possa comportare un'aberrazione e un rovesciamento del senso della prima tesi. Per questo il pensiero indietreggia di fronte alla propria realizzazione, esso vuole mantenere la differenza ma proprio in questa differenza è anche presente il pericolo del suo isolamento.

Alles Denken ist Übertreibung, insofern als jeder Gedanke, der überhaupt einer ist, über seine Einlösung durch gegebene Tatsachen hinauschießt. In dieser Differenz zwischen Gedanken und Einlösung nistet aber wie das Potential der Wahrheit so auch das des Wahns.⁹¹

L'esagerazione si muove allora sulla soglia tra l'affermazione del pensiero e il suo isolamento, a essa si può ricorrere solo con cautela. Come ogni concetto analizzato da Adorno anche l'esagerazione è caratterizzata da un'ambivalenza fondamentale. Eppure, come carattere essenziale del pensiero essa non è mai del tutto eliminabile dal pensiero, poiché è legata alla sua espressione e più in generale al linguaggio. La difesa condotta da Adorno dell'esagerazione è importante per capire e collocare le singole esagerazioni nel quadro generale della critica della conoscenza e del positivismo. Non si tratta di una questione esclusivamente formale ma al contrario di qualcosa che inerisce al contenuto e che anzi mette in primo piano il rapporto dialettico di forma e contenuto, è un aspetto non trascurabile della sua filosofia che occorre tenere presente per comprendere il suo approccio ai problemi morali e politici. Senza l'esagerazione la filosofia adorniana perderebbe un suo tratto peculiare, sebbene sia ambivalente a si muova sulla soglia che distingue il vero dal falso essa non può essere sminuita trattandola come un vezzo

⁹¹ Th. W. Adorno, *Meinung Wahn Gesellschaft*, in *Kulturkritik und Gesellschaft*, GS 10.2, p. 557.

letterario, poiché ogni pensiero è nella sua espressione e nel suo tendere verso il nuovo, esagerazione.

La tendenza

“Che il senno diventi sciocchezza, è implicito nella tendenza storica.”⁹² Questa considerazione si trova nel primo degli aforismi del capitolo *Appunti e schizzi* della *Dialettica dell'illuminismo*. Il rovesciamento dell'illuminismo in mito non è un evento che si possa collocare precisamente nel tempo ma una tendenza. Il concetto di tendenza, in particolare nel suo significato di tendenza attiva entro la storia, assume nella teoria critica un significato diverso da quello normalmente attribuito a questo concetto. A differenza della sua accezione comune, non si tratta di un processo ineluttabile e il distacco da questa accezione corrisponde a una più generale critica della filosofia della storia che i francofortesi hanno condotto nella *Dialettica dell'illuminismo*⁹³ e che Adorno ha radicalizzato nell'exkursus su Hegel della *Dialettica negativa*. Tuttavia in un primo momento, nello scritto del 1937 intitolato *Il più recente attacco alla metafisica*⁹⁴ il concetto di tendenza storica è difeso da Horkheimer contro l'empirismo logico che invece lo svaluta a metafisica attraverso la sua concezione behaviorista dell'uomo. Uno degli esempi più

⁹² M. Horkheimer – Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 227; GS 3, p. 236.

⁹³ “Nella filosofia della storia si ripete ciò che è accaduto nel cristianesimo: il bene, che in realtà è abbandonato alla sofferenza, è travestito da forza che determina il corso della storia e finalmente trionfa. [...] Dal momento che la storia come oggetto di una teoria unitaria, come qualcosa di costruibile, non è il bene, ma – appunto – l'orrore, il pensiero è, in realtà, un elemento negativo.” M. Horkheimer – Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 242; GS 3, p. 256.

⁹⁴ Pubblicato per la prima volta nel sesto numero della *Zeitschrift für Sozialforschung*, è disponibile in italiano in M. Horkheimer, *Teoria critica*, vol. II, cit., pp. 82-134.

radicali di questa svalutazione è quella esplicitamente condotta nel 1957 da Karl Popper in *Miseria dello storicismo* in cui imputa all'approccio storicista – in particolare a John Stuart Mill, ma la critica è in realtà diretta a tutte le concezioni storiciste e soprattutto a quelle ispirate a Hegel e a Marx – una confusione tra il concetto di legge e quello di tendenza. Tale confusione genera un concetto di tendenza vincolante che avrebbe le fattezze di una legge scientifica ma che non lo sarebbe, egli chiama allora questo concetto: “tendenza assoluta”. L'argomentazione alla base del ragionamento risponde al suo modulo più classico, quello epistemologico falsificazionista, mostra cioè come il concetto di tendenza assoluta non possa essere considerato come un concetto scientifico e come andrebbe invece ritenuto pienamente metafisico a causa di “ragioni logiche”, le quali consistono nel fatto che le tendenze non sarebbero falsificabili sperimentalmente poiché anche se venissero smentite dall'osservazione empirica si potrebbe sempre obiettare che “con l'andare del tempo” essa verrebbe comunque dimostrata⁹⁵. La tesi di Popper è che quello di tendenza non è un concetto universale bensì esistenziale e la formulazione di tendenze assolute viola appunto questa distinzione⁹⁶. Il concetto di tendenza che opera all'interno della teoria critica però non è posto su un piano universale, al contrario esso si muove interamente entro i termini dell'immanenza. Questa svolta non è un punto originale dei francofortesi ma un aspetto centrale già presente nell'impianto marxiano, che voleva appunto rovesciare la filosofia della storia hegeliana proprio grazie a questo elemento. Su questo punto è particolarmente eloquente il concetto di tendenza in riferimento alla teoria economica marxiana a proposito della caduta tendenziale del saggio di profitto. La legge della caduta tendenziale è alla base del concetto di concentrazione del capitale e spiega dunque la tendenza naturale della forma capitalistica di produzione a volgersi verso il monopolio. Tale legge è stata

⁹⁵ Cfr. K. Popper, *Miseria dello storicismo*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 116.

⁹⁶ Cfr. *ivi*, p. 106.

formalizzata da Marx in questo modo: $Sp = \frac{Pv}{(C+V)}$ ovvero; il saggio di profitto (Sp) è uguale al plusvalore (Pv) diviso il capitale fisso (C : gli investimenti) sommato al capitale variabile (V : i salari). Se quindi c'è un aumento degli investimenti seguirà proporzionalmente una diminuzione del saggio di profitto e questo obbliga a una sempre maggiore concentrazione del capitale oppure a un aumento del tasso del plusvalore, ossia lo sfruttamento dei lavoratori, cui consegue un aumento della pauperizzazione. Questa legge tendenziale del capitale è stata oggetto di un ampio dibattito interno e esterno al marxismo, in cui tale principio è stato smentito, affermando che il tasso di profitto in realtà non scende, o confermato, affermando che la sua diminuzione è invisibile poiché permessa dalla delocalizzazione internazionale. Al di là del dibattito economico quel che importa in questa sede è il rapporto tra i cambiamenti strutturali dell'organizzazione del capitale e quelli che possono essere interpretati come epifenomeni da essi derivanti. L'esempio della caduta tendenziale del saggio di profitto è portato da Adorno a questo proposito:

Tendenz, das bedeutet soviel wie Sätze darüber, wohin die Gesellschaft auf Grund ihrer wesentlichen Gesetzmäßigkeiten, die jetzt und hier schon gelten, sich entwickelt. Marx spricht von einer Tendenz der sinkenden Profitrate. Ob das ein adäquater Ausdruck für gesellschaftliche Gesetzmäßigkeiten ist, sei dahingestellt. Aber die Mathematisierung der Gesetzmäßigkeit ist insofern adäquat, als das Tauschverhältnis selbst ein Kalkül ist: die mathematische Form der Gleichung gegeneinander ausgetauschter Güter bei Gesellschaftlich herrschendem Tausch. Die Mathematisierung erfolgt deduktiv aus dem Äquivalententausch, ist nicht Statistik. Es geht um die fortschreitende Konzentration des Kapitals und damit [um die] Verfügungsgewalt über fremde Arbeit – durch Epiphänomene ist das zuzeiten mehr oder minder verdeckt –, um die Veränderung der politischen Formen und des Wesens von Politik, die sich durch Verlagerung der

Macht in die Wirtschaft ergeben. Aus der fortschreitenden Konzentration folgen anthropologische Veränderung.⁹⁷

In questo caso quindi la matematizzazione operata dalla formulazione della teoria della caduta tendenziale del saggio di profitto ha senso in quanto la logica dell'equivalente è essa stessa basata su un calcolo e la teoria mira appunto a comprendere una società fondata su questa logica. Questo esempio mostra bene come il concetto di tendenza abbia a che vedere con ciò che non è immediatamente visibile ma che ugualmente determina le forme politiche, che in questo senso sono solo fenomeni derivati rispetto alla concentrazione del capitale. Qui Adorno segue un modello marxista classico che interpreta la struttura economica come determinante rispetto alla sovrastruttura. Sebbene Adorno sia un critico della determinazione univoca nel rapporto di struttura e sovrastruttura, la distinzione dei due piani può avere, come in questo caso, un ruolo importante nella comprensione dei fenomeni politici. Quando Adorno parla delle tendenze verso la spersonalizzazione e verso l'abolizione dell'individualità, lo fa corrispondere con questo discorso sulla tendenza monopolistica del capitale, che assegna agli individui un ruolo sempre minore. Tale legge della determinazione è dunque valida in questo contesto determinato, è una legge adeguata al sistema di interazione umana attualmente vigente, come la matematizzazione delle tendenze economiche è adeguata al predominio del rapporto di scambio e della logica dell'equivalente.

La tendenza storica, dice Horkheimer, è comprensibile come concetto solo a partire da obiettivi determinati legati ai soggetti⁹⁸. La critica mossa all'empirismo che misconosce il concetto di tendenza è che attraverso la sua unione con il formalismo logico esso retrocede a uno stadio precedente la critica hegeliana alla separazione di forma e contenuto,

⁹⁷ Th. W. Adorno, *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2008, pp. 37-38.

⁹⁸ M. Horkheimer, *Teoria critica*, vol. II, cit., p. 83.

mostrandosi infine incline alla metafisica cui vorrebbe opporsi. Il misconoscimento del concetto di tendenza è una parte di un'incapacità generale ad afferrare i fenomeni complessi, che possono essere colti solo nella loro totalità. L'idea di totalità qui presupposta riguarda anche le varie sfaccettature che possono assumere le tendenze operanti nella società, esse vanno affrontate con strumenti tra loro diversi, il concetto di tendenza è quindi correlato con l'approccio interdisciplinare e per questo motivo è osteggiato dall'empirismo logico che taccia di metafisica ogni tentativo di oltrepassare gli ambiti disciplinari, mettendo in questo modo sullo stesso piano le illusioni romantiche e le teorie dialettiche.

Adorno fa un larghissimo uso del concetto di tendenza, sicuramente uno dei più usati all'interno della sua opera; esso compare in quasi tutti i suoi scritti, dai primi studi critici fino alle ultime lezioni dalla teoria estetica a quella musicologica. Ma sebbene tale concetto svolga una funzione tanto ampia, non si trova negli scritti maggiori nessun tentativo definitorio. Per trovare un luogo in cui Adorno parla di questo concetto in maniera diretta occorre rivolgersi alle trascrizioni delle lezioni, in particolare al corso tenuto nel semestre estivo del 1964 intitolato *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft*, durante questo corso il concetto di tendenza trova una formulazione in relazione alla ricerca sociologica e alla teoria sociale. Questo sembrerebbe essere l'unico luogo in cui Adorno si rivolge direttamente alla questione, qui fornisce anche una definizione del concetto di tendenza, essa è in relazione con il concetto di teoria e con il rapporto che essa intrattiene con quello di non identico:

Zur Konvergenz zwischen dem philosophischen und dem soziologischen Begriffsapparat: Der Begriff der Theorie ist nicht tautologisch, sondern betrifft das Neue, Nichtidentische. Theorie ist immer erst erreicht, wenn sie in der Analyse der in der Gesellschaft real geltende Begriffe zu Bestimmungen gelangt, zu denen diese Begriffe treiben und die gleichzeitig ihnen gegenüber etwas anderes sind. Das bezeichnet die Grenze zwischen der Sterilität in Ibsen Gestalt des Jörgen

Tesman und einer produktiven Phantasie. Tendenz ist die Fähigkeit theoretischen Denkens, im Begriff selber sein Nichtidentisches zu fassen.⁹⁹

L'importanza del concetto di tendenza per il pensiero teoretico è qui esplicita, esso corrisponde alla sua stessa capacità di cogliere il non identico. In questo caso il non identico ha un significato abbastanza delimitato e chiaro, si tratta della non corrispondenza tra pensiero e cosa, della differenza che la teoria deve affermare per non ridursi a semplice ripetizione del reale. La tendenza mostra un divenire che si pone tra la cosa e il suo concetto, in questo senso essa segna il passaggio fondamentale attraverso cui il pensiero si avvicina al reale. Siccome il pensiero non può essere mera adeguazione ma ha comunque la pretesa di dire qualcosa sul reale che possa coglierne un tratto vero, la tendenza diventa un tramite, un ponte tra la non identità e il momento di identità irrinunciabile al pensiero. La tendenza è quindi un concetto che si pone entro la tensione tra pensiero e cosa, una tensione che assume un carattere progressivo quando si tratta di esprimere una tesi che è insieme anche una valutazione critica. In questo aspetto progressivo risiede il significato valutativo della teoria che non deve essere scollegata dal momento del giudizio e da un'idea di fantasia produttiva. Essa però non è obbligatoriamente legata a quest'ultima poiché questo significherebbe assegnarla a un criterio esterno; il concetto di tendenza infatti si pone anche solo riguardo alla differenza tra la realtà sociale e il suo concetto. Senza il concetto di tendenza la società stessa non sarebbe concepibile:

Gesellschaft ist ohne den Begriff der Tendenz nicht vorstellbar, weil darin die entscheidenden Vermittlungen zwischen sozial Gegebenem und seinem Begriff liegen, dem Begriff eines Wesen der Gesellschaft, dessen, worauf Gesellschaft hinauswill, wonach sie angetreten ist. Zum Beispiel

⁹⁹ Th. W. Adorno, *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft*, cit., pp. 39-40. Il riferimento è all'opera teatrale di Ibsen *Hedda Gabler*, Jørgen Tesman è il marito di Hedda, l'accademico rivale del creativo Ejlert Løvborg.

der Begriff des freien und gerechten Tausches, zu welchem Folgen muß das führen und wozu führt es dann?¹⁰⁰

Il concetto di tendenza è legato a quello della teoria poiché questo è a sua volta legato a quello di dinamica. La critica della teoria della società può darsi solo entro società che siano dei sistemi dinamici e che abbiano delle teorie autoriflessive. Le società che Weber definiva “tradizionali” erano in questo senso prive di teoria, ciò che Adorno definisce “apologetica”, il discorso che legittima e naturalizza i rapporti sociali dati, è riscontrabile prevalentemente nella modernità e non è presente nelle società feudali. In questo senso i discorsi politici in difesa dell’assolutismo, come quello di de Maistre, non sono teorie in senso stretto ma piuttosto rifiuti della teoria¹⁰¹. La contrapposizione di statica e dinamica è qui centrale, poiché il concetto di tendenza si applica solo alle società dinamiche.

Der Begriff der Tendenz gilt nur für eine konstitutiv dynamische Gesellschaft, deren Invarianz also ihre eigene Variabilität ist.¹⁰²

Si può inoltre parlare di tendenza solo riferendosi a sistemi complessi e quindi in riferimento ai concetti di totalità e sistema. Si pone quindi una distinzione tra leggi e tendenze: le leggi possono riguardare settori determinati, mentre il discorso complessivo sulla totalità antagonista può essere svolto solo con il ricorso al concetto di tendenza. L’idea di totalità antagonista implica una dinamica in funzione delle sue contraddizioni e queste generano una serie di movimenti che possono non esprimersi in maniera completa e visibile ma essere presenti a livello sotterraneo. Le contraddizioni tra i vari piani e interessi antagonisti della società sono alla base della dinamica sociale, per questo essi non vanno isolati ma considerati nella totalità che concorrono a formare. In questo Adorno accoglie e

¹⁰⁰ Th. W. Adorno, *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft*, cit., pp. 38-39.

¹⁰¹ “Auch gibt es in der Feudalgesellschaft keine theoretische Apologetik, sondern Abwehr von Theorie überhaupt. [...]Wo man große apologetische Theorien für Feudale entwirft, wie de Maistre es tut, begibt man sich auf Boden der Ratio und steht von Anfang an auf verlorenem Posten.” Ivi, p. 40.

¹⁰² Th. W. Adorno, *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft*, cit., pp. 40.

in parte rifiuta la nozione marxiana della storia come storia dei conflitti tra le classi. Infatti su questo punto la sua posizione sembra più vicina a quella weberiana sulla fondamentale staticità delle società premoderne. Al contrario il concetto moderno di società rende necessario quello di tendenza, e il concetto di tendenza ha senso solo nelle società che costituiscono un sistema:

Tendenz gibt es nur, soweit Gesellschaft schon die Totalität, das System ist, das vorausgesetzt wird, wo man von Tendenz redet. Tendenz bei mehr oder minder unverbundenen Gruppen oder bei nur loser Verbindung einiger Märkte etwa, das hat keinen Sinn. Gesellschaftliches Gesetzmäßigkeiten ist nur, soweit Einheit wenigsten auf dem Sektor besteht, wovon Gesetzmäßigkeiten behauptet wird.¹⁰³

Il concetto di tendenza però non riguarda solo gli aspetti macroscopici delle contraddizioni in seno alla società e alla sua dinamica, esso può essere altresì utilizzato nella descrizione degli aspetti latenti del comportamento, specialmente quelli che hanno conseguenze sul piano politico. In questo senso quello di tendenza è uno dei concetti chiave della psicologia sociale. L'analisi della personalità autoritaria e della discriminazione è infatti svolta nei termini di un discorso sulle tendenze latenti più che sui comportamenti effettivi dei soggetti. Tali tendenze non sono dedotte unicamente nell'indagine sociologica dalle risposte ai questionari, sebbene da queste si siano determinati inizialmente i tratti essenziali della tendenza ad accettare l'autorità e a discriminare, ma anche da un'osservazione allargata, come i discorsi antisemiti dei predicatori religiosi, i tratti caratteristici dei prodotti dell'industria culturale e in generale gli aspetti micrologici della società. L'insieme di questi aspetti svela la presenza di meccanismi costanti, quando questi si ripetono un certo numero di volte, diventa chiaro che si è di fronte a una tendenza operante nella società attraverso gli schemi di pensiero dei soggetti. È questo il caso della

¹⁰³ Th. W. Adorno, *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft*, cit., pp. 40.

tendenza verso la personalizzazione¹⁰⁴, in cui il concetto di tendenza sta a sottolineare come non si tratti di un meccanismo cosciente e compiuto ma appunto qualcosa di latente che è percepibile in maniera indiretta nei discorsi di tipo paranoico in cui l'impossibilità di individuare le cause reali di un malessere si trasforma in necessità di personalizzazione. Il passaggio però non è obbligatorio ma solo probabile, proprio perché esso viene individuato attraverso gli strumenti a posteriori dell'indagine sociologica, ma in tale carattere non necessario risiede uno dei motivi per cui è corretto parlare appunto di tendenze piuttosto che di leggi.

Il concetto adorniano di tendenza infatti non risponde a una logica causale stretta, i motivi che la determinano possono infatti anche essere contraddittori ed essa stessa può quindi avere carattere ambivalente. È questo il caso della tendenza all'emancipazione, il suo rapporto con l'individualità è scisso e questo aspetto aiuta a comprenderne la determinazione storica, che può essere colta appunto prendendola in considerazione in quanto tendenza¹⁰⁵. Il movimento verso l'emancipazione è presente anche in elementi che a prima vista le si contrappongono, si tratta appunto di aspetti tendenziali che mostrano il carattere dialettico e contraddittorio del movimento storico. In questo modo la concezione storica può ammettere contemporaneamente l'esistenza di invarianze, anche se queste non sono mai invarianze assolute, e di discontinuità. La storia che ne risulta non può essere ridotta né all'evenemenziale né alla lunga durata, il concetto di tendenza permette di

¹⁰⁴ Cfr. Th. W. Adorno, *Teoria della semicultura*, in *Scritti sociologici*, cit., GS 8, p. 118; sulla personalizzazione che diventa follia antisemita cfr.: *Osservazioni sul conflitto sociale oggi*, in *Scritti sociologici*, cit., p. 188; GS 8, p. 195.

¹⁰⁵ "Lo sfacelo attuale dell'individualità non insegna solo ad intendere storicamente questa categoria, ma suscita anche dei dubbi sulla positività del suo carattere. L'ingiustizia subita oggi dall'individuo era, nella fase della concorrenza, il suo stesso principio. Ma ciò non riguarda solo la funzione del singolo e dei suoi interessi particolari nella società, ma anche l'intima composizione della individualità stessa. La tendenza all'emancipazione dell'uomo si situava alla sua insegna, ma essa è anche il risultato di quegli stessi meccanismi da cui si tratta di emancipare la società." M. Horkheimer – Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 259; GS 3, p. 277.

mantenere entrambi questi aspetti sui quali la teoria storiografica ha a lungo dibattuto¹⁰⁶. La critica nei confronti della filosofia della storia implica una messa in discussione dell'idea delle tendenze storiche come delle forze che agiscono sul corso storico in maniera obbligatoria. Se viene meno la credenza in un progresso necessario delle società verso la libertà, e questo non solo in base alla critica filosofica dell'idealismo ma secondo le considerazioni su eventi storici determinati come l'olocausto o la capacità tecnica di autoannientamento attraverso le armi nucleari, allora il concetto di tendenza non avrà più l'aspetto di un appiglio per una concezione storico-progressiva ma sarà invece uno strumento di indagine per comprendere le forze realmente operanti entro la realtà sociale.

La contraddizione

Nell'opera adorniana il principio di non contraddizione come tale non è un oggetto specifico di ricerca, non viene infatti nominato molto spesso in qualità di principio anche se il termine, e il concetto, di contraddizione compare nella quasi totalità dei suoi scritti. Più che di non contraddittorietà egli parla di principio di identità che è invece un concetto più ampio che coinvolge l'identità del soggetto con se stesso, quella del pensiero col mondo e il concetto di identità dell'equivalente nello scambio. Nella maggior parte di casi Adorno cita il

¹⁰⁶ Il dibattito si è svolto in particolare negli *Annales d'histoire économique et sociale*. L'idea della lunga durata è riferibile alle tesi di Fernand Braudel mentre il recupero della concezione evenemenziale, che Bloch e Lefebvre imputavano alla vecchia storiografia concentrata sugli eventi e priva di approccio interdisciplinare, può essere ricondotto a Philippe Ariès.

principio di non contraddizione in senso esemplare, mentre sta criticando un aspetto specifico di una filosofia determinata, come nei casi dell'analisi delle dottrine di Hegel, Husserl o di Heidegger. Ciononostante la critica della non contraddittorietà è un elemento centrale della filosofia di Adorno poiché è alla base della critica dell'identità come fulcro della dialettica negativa. In questo egli si colloca in una lunga tradizione di pensiero che risale innanzitutto alla critica condotta da Hegel nei confronti di questo principio. Per comprendere la particolare accezione del termine contraddizione all'interno del discorso adorniano sarà quindi opportuno introdurre il tema attraverso alcuni luoghi tradizionali quali la definizione aristotelica e la critica al principio di non contraddizione condotta da Hegel. La prima formulazione che occorre prendere in considerazione è naturalmente quella aristotelica, che nella *Metafisica* propone una definizione molto chiara della non contraddittorietà, essa recita:

È impossibile che il medesimo attributo, nel medesimo tempo, appartenga e non appartenga al medesimo oggetto e sotto il medesimo riguardo.¹⁰⁷

Il principio così formulato è alla base di qualsiasi determinazione del pensiero e quindi anche di ogni conoscenza. In senso stretto nei casi in cui vengono esposte le contraddizioni operanti nel reale, in particolare nella realtà sociale, è quasi sempre abbastanza facile dimostrare che non si tratta di una contraddizione in senso stretto, ovvero di formulazioni che non rispettano il principio secondo la definizione aristotelica, ad esempio manca l'elemento della contemporaneità oppure si sta parlando del medesimo oggetto ma non sotto il medesimo riguardo. Quando si sostiene che qualcosa ha e allo stesso tempo non ha un determinato attributo si accenna a un altro punto di vista, si richiama la possibilità di porre il discorso su un altro piano. Per illustrare questo aspetto si può

¹⁰⁷ Aristotele, *Metafisica*, Libro Gamma, cap. 3, 1005 b 19-20. La traduzione è presa dal volume di G. Pasquale, *Il principio di non-contraddizione in Aristotele*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 17.

prendere il seguente esempio tratto dalla geometria: un triangolo con più di un angolo retto è possibile e insieme non possibile. Espressa in questi termini questa è evidentemente una contraddizione ma non appena ci si addentra nel contenuto ponendo una distinzione essa sparisce. Su una superficie sferica infatti è possibile disegnare un triangolo con più di un angolo retto ma questo non è possibile su una superficie piana. In questo caso la contraddizione viene annullata rivelando due livelli distinti, essa però permaneva fino a che se ne considerava uno solo. I due livelli però possono escludersi a vicenda, nel senso che una superficie piana non potrà mai essere sferica. Il discorso allora si sposta, l'oggetto non è più l'impossibilità del triangolo con più di un angolo retto ma la differenza tra un piano e una sfera. In questo senso la contraddizione è ciò che mostra una nuova prospettiva, essa sussiste solo fino a quando questa nuova prospettiva non viene esplicitata. Allo stesso modo se si dice "questa guerra è giusta e non giusta" ci si potrebbe semplicemente riferire a due soggetti diversi, ossia ai due soggetti in conflitto, questa spiegazione però non risolve la contraddizione, o meglio, risolverà a livello formale la proposizione contraddittoria aggiungendo la specificazione "rispettivamente per l'uno e per l'altro" ma il fatto di dirlo non fermerà certo la guerra. Quello che si vuole mostrare con questo esempio è che la proposizione senza specificazione ha un aspetto performativo, esortante, vorrebbe mostrare la relatività dei giudizi in merito, se questa sarà pronunciata ad esempio da un diplomatico o da un mediatore potrà rappresentare un primo passo verso la pace. Con questi due esempi, il triangolo e la guerra, si vorrebbe mostrare come il discorso sulla contraddizione non possa limitarsi al suo aspetto formale, la diversità tra i due casi illustra che l'indifferenza nei confronti del contenuto anziché permettere un avanzamento della conoscenza la fa rimanere ferma sul posto. L'espressione di una contraddizione non è sempre uguale in base al suo aspetto formale ma è legata al contenuto, al contesto e al soggetto che la pronuncia, a seconda di questi essa può essere reale nel senso che prende in

considerazione più di un punto di vista o esortativa nel senso che esprime polemicamente un concetto con l'intento di portare una critica concreta.

In questo senso le contraddizioni reali che mostra la concezione dialettica non sono contraddizioni in senso stretto, ossia contraddizioni nel senso della formulazione aristotelica, poiché in esse è sempre implicito un carattere esortativo che ipotizza lo stato conciliato. Se venisse meno la proposizione dell'identità in quanto tale nessun pensiero sarebbe possibile. Senza tale principio non sarebbe possibile alcuna distinzione perché verrebbe meno il principio fondamentale dell'identità su cui si basa ogni proposizione. Anche Adorno infatti ammette che l'identità rimane ad ogni modo irrinunciabile per il pensiero, se da un lato essa è il principio originario dell'ideologia¹⁰⁸ dall'altro pensare significa identificare¹⁰⁹. Senza capacità di identificare non si potrebbe dire nulla, non sarebbe nemmeno possibile pensare e si confermerebbe il corollario classico del principio di non contraddizione: il cosiddetto principio di *esplosione*, ossia il principio secondo cui se si assume una contraddizione allora si potrà giungere a qualsiasi risultato in maniera completamente aleatoria, che, secondo la famosa formulazione detta dello Pseudo-scoto, *ex contradictione sequitur quodlibet*. In base al rispetto o meno di questa formulazione originaria del principio di non contraddizione si sono divise due correnti interpretative del pensiero hegeliano. Sebbene la dialettica hegeliana sia considerata generalmente come una delle critiche più profonde del principio di non contraddizione, se si prende in considerazione la formulazione aristotelica del principio, non è facile stabilire in maniera definitiva se la critica di Hegel sia rivolta alla non contraddittorietà e se lui stesso incorra

¹⁰⁸ "In qualunque sintesi lavora la volontà di identità; come compito a priori, immanente del pensiero, essa appare positiva e desiderabile: il sostrato della sintesi sarebbe così da essa conciliato con l'io e quindi buono. Ciò permette subito l'imperativo morale, che il soggetto è bene si pieghi a quel che gli è eteronomo comprendendo quanto la cosa sia la sua cosa. L'identità è la forma originaria dell'ideologia." Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 132; GS 6, p. 151.

¹⁰⁹ "Tuttavia l'apparenza dell'identità è inerente al pensiero stesso nella sua forma più pura. Pensare significa identificare.", Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 5; GS 6, p. 17.

nella contraddizione così descritta. Secondo la corrente detta “coerentista” Hegel non violerebbe il principio di non contraddizione perché altrimenti non potrebbe nemmeno riconoscere il contraddittorio come tale¹¹⁰. Effettivamente è possibile mostrare come la dialettica hegeliana non richiede che il medesimo attributo appartenga e non appartenga al medesimo oggetto, nello stesso tempo e sotto il medesimo riguardo ma, anche in questo caso, sotto aspetti diversi. La stessa nota può essere rivolta alla critica adorniana della non contraddittorietà, non si tratta di una critica del principio di contraddizione in quanto tale ma piuttosto della sua ipostatizzazione. Sebbene Adorno abbia formulato una delle critiche più decise al concetto di identità non ne mette in discussione il ruolo fondante nei confronti del pensiero, poiché pensare è pur sempre, anche per lui, identificare. Per questo la critica della ragione adorniana è in realtà un'autocritica, una critica della ragione svolta con gli strumenti della ragione stessa. Quando Adorno mostra le contraddizioni operanti nella società non parla della stessa cosa sotto il medesimo riguardo ma mostra un nuovo punto di vista sulla cosa che la contraddice. Come nel caso del triangolo la contraddizione permane fintanto che non si consideri la possibilità di disegnarlo su una sfera, fintanto che non si ipotizzi un'alternativa. È questo il senso della critica al terzo escluso, tale principio si basa su un'unità in realtà idealistica, il non identico è ciò che mette in discussione l'univocità del pensiero che non ammette alternative, per questo esse appaiono come contraddizioni, ma esse sono contraddizioni quando si assume il punto di vista del pensiero identificate:

Alla coscienza dell'apparenza inerente alla totalità concettuale non resta altro che spezzare l'apparenza di identità totale in modo immanente, cioè secondo il suo proprio criterio. Poiché però quella totalità si costruisce secondo la logica, il cui nucleo è il principio del terzo escluso, tutto ciò che non vi si piega, tutto il qualitativamente diverso, assume il marchio della

¹¹⁰ Cfr. ad es. C. Butler, *On the Reducibility of Dialectical to Standard Logic*, in “The Personalist”, n. 4, 1975, pp. 414-431; L. Cortella, *Dopo il sapere assoluto. L'eredità hegeliana nell'epoca post-metafisica*, Guerini e Associati, Milano 1995, p. 343.

contraddizione. La contraddizione è il non-identico sotto l'aspetto dell'identità; il primato del principio di contraddizione nella dialettica misura l'eterogeneo rispetto al pensiero basato sull'unità.¹¹¹

Sebbene in questo senso egli rispetti una non contraddittorietà minimale, la sua critica dell'identità implica anche una critica della non contraddittorietà nei termini di una critica alla tautologia identitaria, questa riprende quella di Hegel, che la formulava entro i termini della critica dell'intelletto astratto. Il concetto di contraddizione è alla base di quello di dialettica negativa. La contraddizione è precisamente la non identità vista dal lato dell'identità, è il tentativo da parte dell'intelletto di mantenere fermo il principio di identità. L'individuazione della contraddizione come centro e motore della dialettica hegeliana su cui la tradizione marxista ha posto l'accento in molte occasioni è ribadito anche da Adorno che in questo senso è un continuatore e allo stesso tempo l'ultimo interprete di questa tradizione. Adorno è l'ultimo in un senso molto preciso, la sua concezione della dialettica non permette altre formulazioni successive e conseguenti. Per questo, nonostane egli sia indubbiamente un pensatore dialettico, si pone anche al di fuori di questa tradizione di pensiero poiché una dialettica priva del terzo momento, della sintesi che concilia gli opposti, non è più una dialettica in senso hegeliano, è una nuova concezione che rappresenta insieme il culmine e il tramonto di questa tradizione. Tuttavia la dialettica negativa rimane un proseguimento della critica al principio di non contraddizione all'interno della tradizione hegel-marxista: anche per Adorno le contraddizioni esistono nella realtà e la critica dell'intelletto condotta da Hegel è interamente accolta. Il principio di non contraddizione è l'esposizione negativa del principio di identità. Se $A=A$ allora A non potrà essere non A . Si deve poi aggiungere il principio del terzo escluso per evitare che si

¹¹¹ Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 5; GS 6, p. 18.

dica semplicemente che se A è anche non A allora in realtà non è nessuno dei due e sarà B.

Hegel spiega nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*:

La *proposizione* [il principio] *dell'identità* suona quindi: *ogni cosa è identica con se stessa: A=A*; e, negativamente: *A non può essere insieme A e non A*. - Questa proposizione, invece di essere una vera legge del pensiero, non è altro che la legge dell'*intelletto astratto*. La *forma della proposizione* contraddice ad essa, già per questo che una proposizione promette anche una distinzione tra soggetto e predicato; e quella proposizione non effettua ciò che la sua forma richiede. Ma specialmente è da notare che essa viene negata dalle altre cosiddette leggi del pensiero, le quali fanno legge il contrario di quella legge. - Allorché si afferma che il principio d'identità non può esser provato, ma che *ogni coscienza* si conduce secondo esso e vi acconsente subito che l'apprende, a siffatta pretesa esperienza delle scuole bisogna opporre l'esperienza universale, che nessuna coscienza pensa, né ha rappresentazioni ecc., né parla, secondo questa legge; e che nessuna esistenza, di qualsiasi sorta, esiste secondo questa. Il parlare in modo conforme a siffatta pretesa legge della verità (un pianeta è - un pianeta; il magnetismo è - il magnetismo; lo spirito è - uno spirito), passa con piena ragione, come un parlar da sciocco; e questa è bene esperienza universale. La scuola, nella quale soltanto siffatte leggi hanno valore, con la sua logica in cui erano esposte sul serio, ha perduto da un pezzo credito così presso il buon senso come presso la ragione.¹¹²

Questo aspetto tautologico del principio di identità è ripreso anche da Adorno in molte occasioni. La critica all'intelletto astratto diventa nel pensiero di Adorno la critica all'approccio positivista. Applicata alla filosofia sociale tale critica diventa critica della datià, il problema del positivismo è che si limita ad affermare i dati per come sono, rivelandosi così ostile alla teoria. L'idiosincrasia nei confronti della contraddizione, l'idea secondo cui se si presenta una contraddizione essa può solo essere imputata a un errore del metodo e mai alla cosa stessa, era stata individuata da Hegel come un limite della "vecchia logica":

¹¹² G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Laterza, Roma-Bari 2002, § 115, p. 127.

Ma è uno dei pregiudizi fondamentali della vecchia logica e dell'ordinaria rappresentazione, che la contraddizione non sia una determinazione altrettanto essenziale ed immanente quanto l'identità.[...]La contraddizione viene ordinariamente allontanata, in primo luogo, dalle cose, da ciò che è e dal vero in generale; si afferma, che non v'è nulla di contraddittorio. Essa vien poi anzi rigettata sulla riflessione soggettiva, che sola la porrebbe col suo riferire comparare. Ma propriamente non si troverebbe nemmeno in questa riflessione, perché il contraddittorio si dice non si può né rappresentare né pensare. La contraddizione vale in generale, sia nella realtà, sia nella riflessione pensante, come un'accidentalità, quasi un'anomalia e un transitorio parossismo morboso.¹¹³

L'interpretazione della fenomenologia hegeliana condotta da Adorno è incentrata sulla valorizzazione del momento negativo a scapito del terzo momento, della cosiddetta sintesi dialettica. L'individuazione della contraddizione come principio motore del movimento dialettico è una lettura della dialettica hegeliana che riprende chiaramente l'interpretazione svolta da Marx:

L'importante nella *Fenomenologia* hegeliana e nel suo risultato finale – la dialettica della negatività come principio motore e generatore – è dunque che Hegel intende l'autoprodursi dell'uomo come un processo, l'oggettivarsi come un opporsi, come alienazione e come soppressione di questa alienazione."¹¹⁴

Il passaggio da Hegel a Marx che Adorno considera maggiormente è la collocazione della contraddizione nella realtà anziché nel solo pensiero. Nella storia della filosofia che ricostruisce Adorno questo spostamento avviene per gradi: tradizionalmente, da Aristotele e poi dal principio dello pseudo-Scoto, la contraddizione era considerata semplicemente un errore del pensiero; successivamente, con Kant, l'antinomia diventa qualcosa di apparentemente irriducibile ma viene in definitiva ricondotta a un uso scorretto delle

¹¹³ G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari, 1988, vol. II, pp. 490-491.

¹¹⁴ K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, in *MEW* vol. 40, pp. 465-588; tr. it di G. della Volpe, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in *Opere filosofiche giovanili*, Editori Riuniti, Roma 1963, p. 263.

categorie; con Hegel si ha il passaggio decisivo, la contraddizione diventa un elemento creativo e fondamentale del pensiero e struttura il rapporto tra soggetto e oggetto; infine, con Marx, la contraddizione passa all'ambito della realtà, diventa motore del progresso storico attraverso l'idea del conflitto reale tra le classi sociali. Adorno muove l'intero impianto della sua dialettica negativa assumendo pienamente questi passaggi decisivi, anche se la sua visione non è quella di un progresso inevitabile del concetto, di un suo automovimento, per cui le filosofie si succedono l'un l'altra in base a una necessità dello spirito, il suo metodo interpretativo tende sempre a cogliere i momenti di verità delle singole posizioni filosofiche individuando i concetti allo stadio nascente e seguendone lo sviluppo. L'elemento di novità della dialettica negativa rispetto alla tradizione dialettica inoltre consiste nel contestare l'idea di un progresso inevitabile anche a livello del concreto. Questo sarebbe il residuo idealistico presente anche nel pensiero marxiano che la dialettica negativa intende superare attraverso la critica del terzo momento.

Il rapporto tra dialettica e principio di contraddizione può essere interpretato in vari modi. Una maniera relativamente semplice è stata quella di separare due logiche differenti: la logica formale e quella dialettica. La seconda si differenzerebbe dalla prima principalmente per la non indifferenza nei confronti del contenuto. La logica dialettica, che si vuole "sostanziale", non esprime soltanto le regole per il procedere del pensiero, ma anche il funzionamento della realtà mostrandone l'automovimento nei termini di un procedere per contraddizioni e successive conciliazioni. Accanto a questa interpretazione tradizionale c'è quella che tende invece a valorizzare l'aspetto paradossale del sostegno della contraddittorietà. La contraddizione può assumere la forma del paradosso, i paradossi possono infatti essere considerati come della "contraddizioni resistenti"¹¹⁵. Adorno propone molte formulazioni paradossali che sfruttano il loro carattere di contraddizione

¹¹⁵ Tale definizione è stata recentemente proposta da F. d'Agostini, in *Paradossi*, Carocci, Roma 2009.

resistente, in esse è presente un momento di critica, come per esempio nella frase “l’illuminismo prova un orrore mitico per il mito”¹¹⁶ o in quella secondo cui “parlare di cultura è sempre stato contro la cultura”¹¹⁷. Un modello di forma tipicamente paradossale all’interno delle formulazioni di Adorno può essere quello della sentenza secondo cui “ogni tesi drastica è falsa”¹¹⁸. Questa è una tesi a sua volta apertamente drastica, e sentenze drastiche a livello generale certo non mancano nell’opera di Adorno, se ne deduce quindi che alcune tesi drastiche possono invece essere vere, se non altro almeno quella che afferma che ogni tesi drastica è falsa. Questa formulazione rispecchia a livello formale uno dei più noti paradossi della storia della logica: il paradosso del mentitore. Il modello di questo paradosso è stato formalizzato in vari modi e ne sono state date diverse versioni, la formulazione più semplice è quella secondo cui un ateniese afferma “tutti gli ateniesi mentono”. Se dice la verità, cioè se è vero che tutti gli ateniesi mentono, essendo egli un ateniese allora anch’egli sta mentendo, se invece dice il falso, e quindi non è vero che tutti gli ateniesi mentono, dice la verità, poiché conferma che gli ateniesi mentono. Lo stesso paradosso si presenta anche dicendo semplicemente “io mento”: se dico la verità allora, appunto, mento, ma se mento allora dico la verità, poiché sto facendo quello che dico. Questo paradosso, come tutti i paradossi, stupisce la ragione, esso è correlato alla questione dell’autoriflessività, in cui c’è contraddizione poiché la sentenza deve e allo stesso tempo non deve essere applicata a se stessa, e a quella del performativo, poiché spinge al superamento della barriera tra l’aspetto descrittivo e quello prescrittivo del linguaggio. La riflessione filosofica sul linguaggio si è molto concentrata su questi aspetti dell’espressione. Sebbene sia evidente che Adorno abbia un debole per le formulazioni paradossali il paradosso in quanto tale non è oggetto di analisi specifica. Al contrario l’uso del termine è

¹¹⁶ M. Horkheimer – Th. W. Adorno, *Dialettica dell’illuminismo*, cit., p. 36; GS 3, p. 46

¹¹⁷ *Ivi*, p. 138; GS 3, p. 153.

¹¹⁸ Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 236; GS 6, p. 261.

quasi sempre critico e la dialettica negativa non è mai caratterizzata propriamente come una dialettica del paradosso o come una dialettica paradossale. Infatti, svelare il paradosso come tale è come individuare la contraddizione nel negativo, ed è quindi già un tentativo di risolverla. I paradossi che individua Adorno vogliono invece esprimere il carattere ambivalente di quanto si sta dicendo in quel momento, in questo senso è possibile parlare di paradosso della libertà in riferimento alla sua trattazione della terza antinomia di Kant¹¹⁹, contraddizione resistente che mostra il carattere ambivalente del concetto di libertà. La non risolvibilità della contraddizione però non risiede in un elemento puramente logico o formale, come nel paradosso del mentitore considerato astrattamente, ma in un carattere del reale. Questo però porta a formulazioni contraddittorie che a livello formale diventano paradossi, tali formulazioni sono predilette poiché legano in maniera immanente il pensiero alla sua espressione.

La dialettica negativa è una dialettica hegeliana privata del momento della sintesi, in altre parole essa è senza conciliazione. Il panlogismo non si compie poiché viene meno la circolarità della logica che in Hegel ha invece una grande importanza. Questo non significa che non esista la possibilità di qualsiasi sintesi ma, più limitatamente, che la sintesi non è obbligatoria, si può permanere nello stato conciliato e su questa possibilità che si forma la capacità di analizzare i conflitti sociali come aspetti della non conciliazione. Quella di Adorno è una filosofia che espone le contraddizioni ma non una filosofia contraddittoria. Il principio di identità non è rifiutato, ma banalizzato a principio quasi linguistico della proposizione. Che ogni proposizione dotata di senso lo presupponga è un dato troppo facilmente esperibile, per questo Adorno afferma senza timore di contraddirsi che “pensare è identificare”. Cionondimeno la sua filosofia ha la contraddizione come cuore della quasi totalità dei suoi concetti poiché in essa si esprime il rapporto tra il non identico, in termini

¹¹⁹ A questo proposito si veda la sezione *L'antinomia della libertà*, pp. 99-104.

positivi l'oggetto, e il soggetto, la facoltà identificante del pensiero. L'importanza del concetto di contraddizione per la filosofia sociale consiste in una maniera di considerare i conflitti sociali, essi non possono essere sussunti entro una società che riproduce la non conciliazione a ogni livello ma devono essere accolti come tali. Questo discorso ha trovato applicazione in molti ambiti problematici differenti nei termini di un discorso sul rispetto e la valorizzazione delle differenze sociali, i due discorsi maggiormente sviluppati dalla letteratura critica sono quello che interpreta la non identità come un aspetto dell'affermazione della differenza nella teoria femminista e quello che applica lo stesso concetto alla questione del multiculturalismo e del relativismo culturale. Questo tipo di considerazione sulla non identità implica però una differenziazione del concetto di non conciliazione: nei termini di una valorizzazione della differenza è corretto parlare di critica della sintesi totalitaria; ciò diventa invece inapplicabile alla non conciliazione nella conflittualità tra le classi economiche in cui la valorizzazione della differenza diverrebbe alleata della reazione. L'applicazione dell'approccio non identitario alla conflittualità sociale consisterà allora piuttosto in una critica dell'organizzazione politica e dei programmi fondati sul riferimento univoco alla soggettività rivoluzionaria. Come concetto centrale della filosofia adorniana il rapporto di contraddizione e non identità è massimamente ambivalente, nelle sue interpretazioni politiche deve quindi essere applicato con la massima attenzione.

La costellazione

Quello della costellazione è un concetto che compare spesso nell'opera adorniana, sia nei testi più importanti che negli interventi minori dedicati a tematiche specifiche. Per questa ragione esso è stato tenuto in alta considerazione dalla critica che l'ha elevato, non a torto, ad aspetto fondamentale della sua filosofia. Sebbene in questa sede si voglia dare maggiore attenzione agli aspetti trascurati, l'importanza del concetto di costellazione è tale da non poter essere ignorato in un'introduzione sugli strumenti utilizzati da Adorno nella sua teoria critica. Il concetto di costellazione non è primariamente un concetto riferibile all'analisi sociale ma è piuttosto un concetto filosofico generale che trova una serie di applicazioni tra cui quella sociale. Di fatto il termine compare negli scritti maggiormente rivolti a temi filosofici ed estetici mentre è quasi del tutto assente in quelli di carattere sociologico.

Notoriamente l'origine del termine si può far risalire a Walter Benjamin, in particolare alla *Premessa gnoseologica* che apre il testo sul *Dramma barocco tedesco*, ma esso è un concetto ricorrente nell'opera benjaminiana, ed è infatti presente anche in altri testi come le *Tesi sul concetto di storia*, in cui si parla di "costellazione satura di tensioni"¹²⁰ o il saggio su Eduard Fuchs¹²¹, anch'esso spesso citato a questo proposito. Nella *Premessa gnoseologica* il concetto di costellazione viene definito in questo modo:

¹²⁰ W. Benjamin, *Tesi sul concetto di storia*, in *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997, p. 57.

¹²¹ W. Benjamin: *Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker*. In: *Zeitschrift für Sozialforschung*, n. 6, 1937, pp. 346-381; *Eduard Fuchs. Il collezionista e lo storico*, in W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica. Arte e società di massa*, Einaudi, Torino 1991, pp.79-123,

Si potrà illustrarne il significato con un paragone: le idee si rapportano alle cose come le costellazioni si rapportano alle stelle [...] Le idee sono costellazioni eterne, e se gli elementi vengono concepiti come punti di tali costellazioni, i fenomeni si troveranno ad essere, nello stesso tempo, analizzati e salvati.¹²²

Tramite la costellazione dunque i fenomeni possono essere colti nella loro particolarità senza essere sussunti in un concetto generale. Allo stesso tempo però le idee connettono i fenomeni per analizzarli e in questo modo strutturano qualcosa di nuovo che va oltre la semplice somma dei fenomeni. Il ricorso a tale concetto avviene sovente in riferimento all'idea di verità: in questo senso con l'immagine della costellazione si vuole indicare il fatto che la verità non si presenta mai isolata, ma sempre rispecchiando una costellazione più o meno complessa di elementi che concorrono a determinarla. La relazione della costellazione con la verità è in realtà tipica della trattazione che si trova in Benjamin piuttosto che in Adorno, il quale invece tenderà a distinguere il proprio concetto di costellazione proprio su questo punto. Tuttavia la distanza può essere mitigata a dipendenza di come si interpreta il concetto di verità in Benjamin. Benjamin descriveva la verità come non intenzionale; secondo una celebre immagine, ogni idea è come un sole e la verità è il rapporto di risonanza tra i vari soli che formano appunto una costellazione. Tale concetto di costellazione è anche collegato a quello di discontinuità poiché ogni sole costituisce un centro, tra i vari soli non c'è un rapporto gerarchico e ognuno sussiste nella propria indipendenza. Benjamin con il concetto di costellazione ha proposto una teoria delle idee conciliabile con l'empirismo kantiano, questo aspetto è stato definito da Buck-Morss come una forma di platonismo rovesciato¹²³, Buck-Morss ha parlato altresì di traduzione materialistica di questo concetto per quel che concerne la ripresa di Adorno.

¹²² W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, Einaudi, Torino 1999, p. 10.

¹²³ S. Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics*, cit., p. 91.

Il concetto di costellazione si può trovare fin dai primi scritti adorniani, inizialmente però traspare una certa difficoltà nell'utilizzarlo, quasi fosse un concetto troppo legato all'ambito astrologico, una pseudoscienza che più tardi criticherà aspramente attraverso la già citata analisi delle rubriche astrologiche. Ecco come espone la funzione della costellazione nello scritto del 1936 su *L'attualità della filosofia*:

...la filosofia deve assumere gli elementi che riceve dalle scienze e riordinarli all'interno di costellazioni che essa dovrà poi modificare, oppure – per dirlo con un'espressione meno astrologica e più scientifica – trasferirli in ordini di ricerca (*Versuchsanordnungen*) modificabili fino a quando essi non vengano a trovarsi in quella figura che sola diviene leggibile come risposta mentre, allo stesso tempo, scompare la domanda. Il compito della filosofia non è quello di indagare la realtà come essa possedesse un senso e una volontà autonoma. Il suo compito è quello di interpretare la realtà priva di senso finché la domanda non venga tolta per mezzo della formazione di figure, di immagini, costituite dagli elementi isolati della realtà priva di senso.¹²⁴

In questo scritto si trova una definizione della costellazione che rimarrà sostanzialmente invariata, è infatti con questo stesso senso che si ritrova il concetto negli scritti della maturità, anche se più tardi troverà una formulazione più elaborata e più specifica, essa non si distanzierà mai da questa prima definizione. Un punto non trascurabile messo già in evidenza da questo scritto è quello del rapporto tra il materialismo e ciò che qui definisce come filosofia interpretante, la comprensione del reale concilia i due punti di vista nel concetto di costellazione, poche righe dopo afferma infatti:

Si intende qui porre in risalto l'affinità, in apparenza così sorprendente, che sussiste tra la filosofia interpretante e quel pensiero che respinge nel modo più rigoroso ogni concezione significativa della realtà: il materialismo. Interpretazione della realtà priva di senso tramite la

¹²⁴ Th. W. Adorno, *L'attualità della filosofia*, in *L'attualità della filosofia*, Mimesis, Milano 2009, p. 49; GS 1, p. 335.

composizione dei suoi elementi isolati e comprensione del reale in virtù di siffatta interpretazione: questo è il programma di ogni conoscenza materialista che possa dirsi tale.

La composizione degli elementi isolati è appunto effettuata attraverso l'ausilio del concetto di costellazione. Più tardi, negli anni Sessanta, Adorno cercherà di rendere maggiormente specifico il proprio concetto di costellazione rispetto a quello benjaminiano. In particolare la costellazione si distingue dal concetto benjaminiano specificando come ciò che mostra la costellazione non è la verità mentre è, in maniera più delimitata, l'oggetto¹²⁵. Il materiale da strutturare in costellazione allora non è ricavato tanto dalla filosofia ma dalla scienza, ad esempio dalla scienza sociologica weberiana. In questo senso la costellazione svela la sua vocazione critica e trasformante, essa aggiunge qualcosa alla teoria situando i dati diversamente da come si presentano in un primo momento. Proprio perché lo studio di Weber era orientato positivisticamente i suoi elementi devono essere ricomposti in un'altra costellazione. Un altro aspetto che concorre alla specificazione del concetto adorniano di costellazione consiste nel collocarla all'interno della sua critica dell'idealismo hegeliano, in questo caso il concetto di costellazione si oppone a quello di sistema e trova quindi una sua formulazione negli studi sulla filosofia di Hegel:

La caratterizzazione della filosofia come configurazione di momenti è qualitativamente diversa dalla univocità di questi anche nella configurazione: perché questa è sempre più e altro che il concetto di insieme dei suoi momenti. Una costellazione non è un sistema. Niente si risolve e niente sorge completamente in essa, ma l'uno getta luce sugli altri; e la figura che i momenti vengono a formare nei loro insiemi sono un segno determinato, una scrittura leggibile.¹²⁶

Qualche anno più tardi Adorno affina ulteriormente il proprio concetto di costellazione e lo ricollega alla questione del non identico e al rapporto della filosofia con il

¹²⁵ "...non è affatto necessario partire da ricerche di contenuto metafisico come *L'origine del dramma barocco tedesco* di Benjamin, che comprendono il concetto stesso di verità come costellazione." T. W Adorno, *Dialettica negativa*, cit., pp. 146-147; GS 6, p. 166. Traduzione lievemente modificata.

¹²⁶ Th. W. Adorno, *Tre studi su Hegel*, cit., p. 137; GS 5, p. 343.

linguaggio. In questo senso il concetto di costellazione che si trova nella *Dialettica negativa* prosegue quello che era già presente negli studi hegeliani ma viene determinato esplicitamente come concetto alternativo alla sintesi dialettica, esso diventa così il momento unificante opposto alla doppia negazione:

Il momento unificante sopravvive, senza negazione della negazione, ed anche senza affidarsi all'astrazione come principio supremo, per il fatto che non si avanza dai concetti gradualmente fino al concetto supremo, ma che essi si presentano in costellazione. Questa illumina l'elemento specifico dell'oggetto, che per il procedimento classificatorio è indifferente o un disturbo. Ne è un modello l'atteggiarsi del linguaggio.¹²⁷

A questo punto Adorno si rifà al significato etimologico della dialettica che la vuole appunto legata al linguaggio. Come rileva giustamente Cortella "pensare per costellazione e pensare dialetticamente sono lo stesso"¹²⁸ il rapporto tra la costellazione e il linguaggio è essenziale alla comprensione di questo concetto. L'oggetto, sostiene sempre Cortella riprendendo in nota la tesi di Schnädelbach¹²⁹, si mostra appunto solo nella configurazione plurale di concetti che si realizza nel discorso. La struttura della costellazione non è di tipo logico e formale ma è invece di tipo linguistico e discorsivo, la dialettica negativa come teoria sarebbe allora precisamente la logica di questo discorso. Oltre a questo aspetto linguistico nelle stesse pagine Adorno specifica un altro tratto essenziale della costellazione. Si tratta del rapporto che la conoscenza intrattiene con la storia, essendo essa qualcosa di divenuto anche la conoscenza dell'oggetto tramite la costellazione si configura come collocazione storica, nella costellazione si deposita la storia e diventa visibile e decifrabile:

Soltanto un sapere, che ha presente anche la collocazione storica dell'oggetto nel suo rapporto con altri, è in grado di liberare la storia nell'oggetto: attualizzazione e concentrazione di qualcosa

¹²⁷ Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 145;

¹²⁸ L. Cortella, *Una dialettica della finitezza*, cit., p. 164.

¹²⁹ H. Schnädelbach, *Dialektik als Vernunftkritik. Zur Konstruktion des Rationales bei Adorno*, in *Adorno-Konferenz 1983*, cit., pp. 66-94.

di già saputo, che lo modifica. La conoscenza dell'oggetto nella sua costellazione è conoscenza del processo accumulato in esso.¹³⁰

L'importanza del concetto di costellazione per la filosofia politica e la teoria sociale può essere individuato nella sua capacità di rendere conto di fenomeni disparati e di unirli in un nesso che non sia né causale né sistematico. Questo utilizzo della costellazione potrebbe sembrare in contrasto con il carattere sistematico del dominio. Occorre quindi distinguere due livelli del discorso perché la possibilità di strutturare i concetti entro costellazioni non significa che il mondo amministrato non costituisca un sistema, il concetto di costellazione non si oppone al concetto di sistema inteso in senso rovesciato come sistematicità del dominio o dell'industria culturale. Si tratta di due piani del discorso distinti, nel caso del sistema si tratta di un concetto sostanzialmente polemico mentre nel caso della costellazione si tratta di un concetto potremmo dire scientifico, o comunque rivolto a una conoscenza che sappia rendere conto anche del polemico come suo momento. In questo senso i singoli sistemi sono piuttosto, come le singole idee o i singoli fenomeni, dei soli e non delle costellazioni. La costellazione è in questo senso un concetto più generale di quello di sistema, esso permette di comprendere anche quei fenomeni che trascendono dal nesso sistematico, come le dinamiche liberatrici all'interno delle società amministrate. Siccome il concetto di sistema non permette vie d'uscita, quello di costellazione interviene allora in aiuto della possibilità di liberazione, è allora il concetto che permette di interpretare in un insieme anche i movimenti che si oppongono al carattere sistematico della società amministrata. In questo senso si parla di costellazioni storiche, ossia dei quadri complessivi in cui sono collocate tutte le componenti determinanti quel momento storico, sia che siano tra di loro coerenti sia contraddittorie. In questa capacità di tenere insieme elementi disparati e contraddittori per situarli in un insieme che li rende

¹³⁰ Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 146; GS 6, pp. 165-166.

comprensibili risiede l'utilità del concetto di costellazione per le scienze sociali e la teoria politica.

La dialettica della libertà

Introduzione

Il presente capitolo intende esplorare la concezione adorniana della libertà mettendola in relazione con il problema del soggetto e confrontandola con la tradizione del pensiero filosofico e politico. Dopo una prima parte introduttiva in cui si elencano i luoghi della trattazione adorniana del problema della libertà e se ne illustrano i punti chiave, nella seconda parte s'indaga la lettura condotta da Adorno della terza antinomia kantiana cercando di comprendere il rapporto che essa intrattiene con il concetto di dialettica negativa. Nella terza parte si conduce uno sviluppo della contraddizione tra volontarismo e determinismo approfondendo la tesi di Adorno e rivolgendo l'attenzione agli aspetti più propriamente politici del problema. Nella quarta e nella quinta parte si tratta il problema della libertà in relazione alla questione del soggetto; si procede dunque con una decostruzione del concetto edificante di libero arbitrio attraverso un'interpretazione antiessenzialistica e antiumanistica della filosofia adorniana e attraverso un'applicazione della critica al narcisismo al dibattito contemporaneo sulla libertà condotto sulla base dei dati delle neuroscienze e interpretandolo come forma secolarizzata della disputa teologica sul libero arbitrio e valutando il momento di verità del fisicalismo. Il concetto di determinismo viene inoltre riferito alle sue formulazioni storicamente più rilevanti: nella sua accezione teologica, il dibattito sul libero arbitrio; in quella economica, all'interno del

marxismo; e infine in quella biologica, con riferimento alle neuroscienze. Si valuta allora la proposta di un naturalismo non scienziata successivo all'autocritica della ragione, riprendendo alcuni contributi recenti di Jürgen Habermas. L'obiettivo è quello di portare a confronto la trattazione adorniana del problema della libertà con l'idea tradizionale di autocoscienza e con gli sviluppi recenti della teoria, nonché con le suggestioni provenienti dagli studi sul cervello in relazione al determinismo, cercando quindi di contribuire a determinare il senso dell'affermazione della libertà e il senso delle ipotesi deterministe in relazione alla filosofia politica. Nella sesta parte infine si proporrà un confronto tra pensiero adorniano e la dottrina liberale. In questa parte si condurrà altresì un confronto tra il concetto di negatività e la distinzione ormai classica tra libertà positiva e libertà negativa secondo la definizione proposta da Isaiah Berlin.

La domanda sulla libertà della volontà è tanto rilevante quanto difficile, la contraddizione che contrappone lo stimolo esterno a quello interno, quella che contrappone l'autonomia all'eteronimia e quella che contrappone la ragione alle pulsioni, sono gli elementi su cui ruota la riflessione adorniana. L'esposizione di queste contraddizioni è tipicamente dialettico negativa: Adorno non intende risolverle o portarle a una sintesi superiore, le lascia invece sussistere come tali, come caratteri della realtà medesima come si presenta all'esperienza. La difficoltà nell'accettare il carattere irriducibilmente antinomico della libertà è dovuta al soggettivismo e a un razionalismo acritico, nonché alla perdita della capacità di esperire, legata alla sostituzione dell'esperienza reale tramite i suoi surrogati da parte dell'industria culturale, che mina la facoltà degli uomini di percepire il carattere inconciliato del reale.

Adorno conduce la sua riflessione partendo dal dato del non essere della libertà nella storia e dalla contraddizione tra la libertà dell'individuo e l'illibertà della società. Con questo assunto di base la sua disamina delle categorie storiche della libertà si svolge nei

termini di una critica dell'ideologia. Le dottrine della libertà sono allora prese in considerazione come apparenze socialmente necessarie, ossia come costruzioni teoriche posteriori rispetto all'affermazione del potere e strumentali rispetto a esso. Benché essenzialmente giustificatori i sistemi teorici dell'affermazione della libertà contengono anche un momento di verità proprio nell'espressione delle forze sociali che fanno loro da substrato.

Sebbene, nonostante l'illibertà della società, Adorno affermi l'esistenza di qualcosa come la libertà dell'individuo questa idea della libertà non deve essere ipostatizzata. Lo stesso vale per la volontà definita come il substrato della libertà, nemmeno essa deve essere trasferita su un piano metafisico: la volontà non è priva di relazioni con le condizioni delle forze produttive e, più in generale, con il contesto sociale, il quale invece concorre a determinarla. Esiste però un doppio movimento: Adorno, infatti, insiste sull'idea di una mediazione reciproca tra il dentro e il fuori nel campo della determinazione della libertà e della volontà. È uno dei tratti tipici della particolare dialettica e del materialismo adorniano che lo porta costantemente a rovesciare i dati del senso comune per cui dietro a ciò che appare come essenzialmente attribuibile alla natura si celano i tratti della cultura di riferimento e viceversa al di sotto dei costrutti culturali si celano le pulsioni naturali.

La filosofia politica e la filosofia morale hanno trattato il problema della libertà sin dall'origine della riflessione filosofica. Secondo la definizione aristotelica è libero e volontario l'agire che ha origine nell'agente sulla base di una conoscenza adeguata. Tale agire non deve essere costretto dall'esterno altrimenti non è libero ma tale esterno è a sua volta diviso in due forme distinte. Un'azione condotta sotto minaccia non è libera, mentre l'agire a seguito di una promessa di un bene non può essere considerato come non libero:

Se uno dicesse che le cose piacevoli e belle sono costrette (infatti costringono, essendo esterne), tutto allora per lui sarebbe costretto: infatti è in vista del piacere e della bellezza che tutti fanno

ogni cosa. Di più, coloro che agiscono per costrizione e involontariamente provano dolore, invece coloro che agiscono motivati dal diletto e dal bello agiscono con piacere.¹³¹

Nella visione classica e aristotelica dunque, come anche nel senso comune, ogni costrizione, ossia ogni privazione della libertà, è legata alla minaccia di un male mentre la promessa di un bene, essendo in se stessa non costringitiva, non può essere considerata come una privazione della libertà. I due aspetti non sono però facilmente separabili come potrebbe apparire a prima vista, esistono infatti delle sfumature e un campo di indeterminazione tra la minaccia e la promessa. Se la tesi è sicuramente vera ai poli dell'opposizione, lo diventa meno sulla soglia tra la promessa e la minaccia, per cogliere questa soglia occorre però prescindere dalla formalizzazione e addentrarsi nel concreto. In un mondo caratterizzato dallo stato di necessità, è legittimo chiedersi se chi agisce per migliorare la propria condizione materiale lo faccia positivamente per raggiungere un miglioramento, in vista di un diletto e di un piacere maggiori, o se invece non la faccia negativamente per evitare una condizione miserevole. La teoria marxiana della disoccupazione strutturale nel capitalismo, il fatto che in tale modo di produzione sarà sempre presente un "esercito industriale di riserva", significa anche questo: gli uomini sono sempre sotto costante minaccia, anche e soprattutto quando vendono liberamente la propria forza lavoro, nella speranza appunto di migliorare la propria condizione materiale. A questo aspetto ormai classico della critica marxista alla libertà di scambio nel mercato del lavoro Adorno e la Scuola di Francoforte hanno aggiunto un secondo elemento, che coinvolge la sfera del desiderio. Secondo la concezione del potere come "sistema di dominio" la privazione della libertà non si realizza solo attraverso cesure e mutilazioni, il potere non è solo repressivo ma anche produttivo, produce cioè i soggetti, ne plasma i bisogni sino a rendere desiderabile l'illibertà. A questa idea della desiderabilità dell'illibertà fa da

¹³¹ Aristotele, *Eth. Nic.*, III, 1110b 9-13; trad. it. di M. Zanatta, Bur, Milano 1986.

contraltare la paura della libertà, la *Fuga dalla libertà* di Erich Fromm che Adorno, altrimenti abbastanza critico nei confronti delle posizioni dello psicanalista¹³², cita a questo proposito negli *Scritti sociologici*¹³³. La mancanza di libertà non è più legata all'aspetto puramente materiale, che già comportava una distorsione del carattere, ma coinvolgendo il desiderio assume anche un aspetto psicologico. Nella società industriale avanzata il motivo delle distorsioni del carattere non è più soltanto nella concorrenza tra gli individui, al contrario è piuttosto la diminuzione della libera concorrenza determinata dai grandi monopoli a contribuire alla perdita di autonomia e di spontaneità. Adorno rovescia questo concetto insieme alla famosa chiusa del *Manifesto del partito comunista* di Marx e Engels secondo cui nel cambiamento del modo di produzione "i proletari non hanno niente da perderci, se non le loro catene."

I proletari hanno da perdere più delle loro catene. Il loro tenore di vita non è peggiorato, ma migliorato, nei confronti della situazione inglese di cent'anni fa che gli autori del *Manifesto* avevano davanti agli occhi. [...] Non ha senso affermare che la fame li costringerebbe all'incondizionata unione e alla rivoluzione.¹³⁴

Venuta meno la tesi della pauperizzazione come motivo per il rivolgimento della struttura economica si rovescia completamente anche la tesi della libertà di un agire rivolto alla promessa di un bene maggiore, o del non agire per il suo mantenimento. La concezione produttiva del potere consiste precisamente nella modificazione entro i soggetti della percezione della totalità, nella perdita della possibilità di una coscienza di classe in senso

¹³² Nella lettera a Horkheimer del 21 marzo 1936 Adorno diceva di Fromm: "È sentimentale e falsamente spontaneo, un misto di socialdemocrazia e anarchismo, e soprattutto ha una sensibile carenza di concetti dialettici. Tratta troppo superficialmente il concetto di autorità, senza il quale alla fine sono impensabili tanto l'avanguardia leniniana quanto la dittatura. Gli consiglierei con urgenza di leggere Lenin. [...] No, proprio se si critica Freud da sinistra come noi facciamo, argomenti puerili come la "mancanza di bontà" sono inammissibili. È proprio questo il trucco degli individualisti borghesi contro Marx." Citata da *Die Frankfurter Schule*, Carl Hanser Verlag, München-Wien 1986; tr. it. di P. Amari e E. Grillo, *La scuola di Francoforte*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, pp. 276-277.

¹³³ Cfr. Th. W. Adorno, *La psicanalisi revisionista*, in *Scritti sociologici*, cit., p. 25; GS 8, p. 32.

¹³⁴ Th. W. Adorno, *Riflessioni sulla teoria delle classi*, in *Scritti sociologici*, cit., p. 341; GS 8, p. 384.

lukácsiano. L'avanzamento sul piano della comprensione della libertà nella visione del potere come sistema di dominio è rintracciabile in questo aspetto costruttivo e seduttivo, per in cui la liberazione non comporta la perdita delle sole catene, ma al contrario lo stato di illibertà è percepito come realizzazione della più autentica libertà.

La riflessione adorniana sul tema della libertà si svolge in due luoghi principali come “metacritica della ragion pratica” e riflessione sul determinismo¹³⁵. Il primo è il capitolo *Libertà – Per la metacritica della ragion pratica* contenuto nella *Dialettica negativa* mentre il secondo è il secondo semestre delle lezioni tenute tra il 1964 e il 1965 intitolate *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*. Il contenuto di queste lezioni coincide in larga misura con quello della *Dialettica negativa*, si tratta, infatti, di un corso tenuto nel periodo immediatamente precedente la pubblicazione del libro. Le lezioni sono quindi il banco di prova in cui Adorno propone ai suoi studenti le tesi della *Dialettica negativa* ma vi si trovano anche formulazioni ulteriori, una maggiore esemplificazione e, come accade sovente nei corsi, un tono più esplicito e diretto. Non si tratta però degli unici luoghi in cui si parla della libertà, come ogni critico dell'uso ideologico e retorico del concetto anche Adorno ne fa in realtà largo uso, anche se ovviamente sempre in maniera dialettica, considerandone cioè l'ambivalenza e il carattere aporetico, riferendosi al concreto e rimproverandone l'astrattezza nelle concezioni sottoposte a valutazione. Altri luoghi in cui il concetto di libertà svolge una funzione centrale sono la *Dialettica dell'illuminismo*, *Minima moralia* e la conferenza *Über das Problem der individuellen Kausalität bei Simmel* tenuta in un seminario di sociologia presso la Columbia University a New York il 19 aprile del 1940¹³⁶ che, nonostante tratti un tema e un autore specifici presenta anticipate molte tesi che

¹³⁵ Negli appunti preparatori della *Dialettica negativa* la prima stesura del capitolo sulla libertà portava appunto il titolo “Determinismo” e, appuntato a mano, “Paraphrasen zu Kant” (Archivio Adorno: TS 15136).

¹³⁶ Th. W. Adorno, *Sul problema della causalità individuale in Simmel*, in *La crisi dell'individuo*, Diabasis, Reggio-Emilia 2010, pp. 33-54; in *Frankfurter Adorno Blätter*, vol. VIII, Text + Kritik, München 2003, pp. 42-58. Il saggio è rivolto alla questione della causalità nelle scienze ma si trova portata a titolo di esempio una connessione tra il pensiero di Simmel e la tesi kantiana di una libertà per mezzo della causalità, cfr. p. 47.

saranno poi sviluppate anni dopo. Per quanto riguarda il testo sulla ragione scritto con Horkheimer il problema della libertà trova uno sviluppo soprattutto nel capitolo sull'industria culturale, che si conclude appunto con una riflessione su questo tema, con una critica della libertà esistente nelle società tardocapitaliste, una critica della falsa libertà come libertà del sempre uguale:

Oggi l'industria culturale ha ereditato la missione civilizzatrice della democrazia della frontiera e della libera iniziativa, che non ha mai avuto, del resto, una sensibilità molto sviluppata per le differenze di ordine intellettuale. Tutti sono liberi di ballare e di divertirsi, come, a partire dalla neutralizzazione della religione, sono liberi di entrare in una delle innumerevoli sette. Ma la libertà della scelta dell'ideologia, che riflette sempre la costrizione economica, si rivela in tutti i settori come la libertà del sempre uguale.¹³⁷

La libertà di cui si parla in riferimento alla cultura di massa è quindi da un lato l'ideologia della libertà e dall'altro finta libertà. Come ideologia è la retorica della possibilità di scelta, che è affermazione e apologia dell'esistente. Come finta libertà invece è illusione, libertà di scelta tra le merci e tra le ideologie: come le merci si equivalgono nel rispetto della legge di scambio, la legge appunto dell'equivalente, la scelta è illusoria in quanto scelta tra equivalenti e affermando la libertà di scelta si afferma e si conferma l'identità del sempre uguale. Essa è un riflesso dei rapporti sociali esistenti e come tale offre un esempio del particolare determinismo eterodosso dei francofortesi¹³⁸. Quandanche la separazione tra una libertà vera e una finta sia qui come presupposta, essa non è mai sostenuta e argomentata in maniera diretta, in coerenza con il rifiuto di dare una rappresentazione positiva della vera libertà che viene quindi solo tracciata negativamente attraverso la critica delle sue rappresentazioni false. La libertà è intellegibile ma innominabile e in questo suo

¹³⁷ M. Horkheimer – Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 180; GS 3, p. 190.

¹³⁸ Su questo tema si veda la sezione *Aspetti del determinismo*, pp. 261-266.

carattere sfuggente è stata individuata una relazione con il *Bildenverbot* biblico¹³⁹ che da alcuni critici, ad esempio Martin Jay, è stato usato in funzione di chiave interpretativa di molti temi centrali adorniani, se non quale chiave di volta per l'interpretazione dell'intera sua filosofia.

Per quel che concerne invece gli aforismi di *Minima moralia* il concetto di libertà è sicuramente al centro dell'intera opera: si fa ricorso a tale concetto o si tratta della libertà della libertà in ben trentaquattro aforismi. La trattazione più direttamente rivolta a una tematizzazione della libertà in quanto tale è un brano che fa parte delle aggiunte¹⁴⁰ tratte dai manoscritti ancora non tradotte in italiano in nessuna edizione. L'aforisma si intitola *Die sie meinen* e tratta il problema della false rappresentazioni e delle manipolazioni del concetto di libertà:

Die Menschen haben den Begriff der Freiheit so manipuliert, daß er schließlich auf das Recht des Stärkeren und Reicherer herausläuft, dem Schwächeren und Ärmeren das wenige abzunehmen, was er noch hat. Der Versuch, daran etwas zu ändern, gilt als schmähhlicher Eingriff ins Bereich eben der Individualität, die aus der Konsequenz jener Freiheit in ein verwaltetes Nichts zergangen ist. Aber der objektive Geist der Sprache weiß es besser. Das Deutsche und Englische behält das Wort frei Dingen und Leistungen vor, die nichts kosten. Unabhängig von der Kritik der politischen Ökonomie wird damit Zeugnis abgelegt von der Unfreiheit, die im Tauschverhältnis selber gesetzt ist; es gibt keine Freiheit, solange ein jedes Ding seinen Preis hat, und in der verdinglichten Gesellschaft existieren als kümmerliche Rudimente der Freiheit nur Dinge, die vom Preismechanismus ausgenommen sind. Sieht man dann genauer hin, so findet sich freilich meist, daß auch sie ihren Preis haben und Zugaben sind zu den Waren oder wenigstens zur Herrschaft: die Parks machen denen die Gefängnisse erträglich, die nicht drin sind. Für Menschen von freiem, ungezwungenem, souveränem und legerem Wesen jedoch, für jene, die die

¹³⁹ Questo avvicinamento è stato ad esempio sostenuto da L. Cortella, *Adorno: l'intreccio di libertà e natura*, in *La dialettica negativa di Adorno*, cit., p. 108.

¹⁴⁰ Si tratta di dieci aforismi aggiuntivi assenti sia dell'edizione del 1951 sia in quelle successive. Cfr. *Editorische Nachbemerkung*, GS 4, p. 303.

Freiheit als Privileg von der Unfreiheit beziehen, hat die Sprache einen guten Namen bereit: den des Unverschämten.¹⁴¹

Il brano è interessante poiché riporta il problema alla questione della manipolazione ideologica del concetto di libertà e la mette in relazione con uno dei temi più importanti della filosofia sociale adorniana: l'omnipervasività del rapporto di scambio. La tesi è una critica radicale al capitalismo e quindi al concetto di libertà del liberalismo: fino a che ogni cosa avrà un prezzo non si potrà parlare di libertà.

L'antinomia della libertà

Il conflitto di libertà e necessità è uno dei luoghi più frequentati dalla filosofia, in esso si riflettono le concezioni generali del mondo, i presupposti metafisici e le culture di appartenenza. Pensare fino in fondo il rapporto tra libertà e necessità, o tra spontaneità e determinazione, conduce al problema dell'antinomia e riguarda quindi il concetto di contraddizione. Per questo il problema trova posto nella *Dialettica negativa*, esso si presta particolarmente bene a essere il banco di prova della dialettica senza sintesi, a mostrare come all'idea di contraddizione corrisponda al punto di vista del pensiero identificante sul non identico e come la dialettica negativa sia in grado di affrontare i grandi temi della filosofia morale. Ciò che il pensiero identificante, l'"intelletto astratto" nella terminologia

¹⁴¹ Th. W. Adorno, *Minima moralia*, GS 4, p. 290.

hegeliana, individua come contraddittorio è appunto la “non identità” nel linguaggio di Adorno. La terza antinomia della *Critica della ragion pura* di Kant è una contraddizione nel senso che afferma contemporaneamente che l’uomo è libero e non libero, per questo essa è un ottimo terreno per l’applicazione della dialettica negativa.

La quasi interezza della riflessione adorniana sulla libertà è costituita da una disamina critica della trattazione kantiana. I luoghi presi in considerazione sono principalmente la terza antinomia della *Critica della ragion pura*, la *Fondazione della metafisica dei costumi* e alcuni passi della *Critica della ragion pratica*. La tesi sostenuta da Adorno è che la soluzione kantiana del conflitto tra la fatticità (la natura) e la necessità del pensiero (il mondo intellegibile) non riesce a evitare del tutto il dogmatismo altrimenti criticato in altri concetti tradizionali. Tale dogmatismo altro non sarebbe che il concetto di volontà come unità normativa di tutti gli impulsi, cioè la libertà come identità ed è quindi in relazione con il problema del soggetto e dell’autocoscienza. Nell’esposizione kantiana tale unità della volontà è formata da impulsi che sono sia spontanei sia determinati razionalmente, essi però rimangono nella cornice della causalità naturale. La questione della libertà della volontà costringe a un *aut-aut* che ha un’importanza decisiva dal punto di vista morale e politico poiché, inerendo al problema della responsabilità, dalla risposta che si darà alla domanda se l’uomo è o non è responsabile delle sue azioni, ossia se esiste la libertà o se l’agire dell’uomo sia completamente determinato, dipendono la giustizia e quindi anche la giustificazione della punizione. Il concetto di responsabilità non combacia però completamente con quello della libertà, anzi tale identificazione risponde a una concezione che attribuisce il fardello dell’oppressione agli individui ingiustamente. Su questo punto Adorno figura una responsabilità futuribile, in un tratteggiamento più che raro del mondo conciliato in cui la responsabilità verrà a coincidere con la partecipazione:

Mentre la tradizione filosofica, nello spirito dell'oppressione, confonde libertà e responsabilità, questa trapasserebbe nella partecipazione attiva senza ansia di ciascuno: in un tutto che non irrigidisce più la partecipazione istituzionalmente, ma in cui essa abbia conseguenze reali.¹⁴²

La questione è però smisuratamente complessa non solo per la difficoltà inerente al suo carattere antinomico ma anche in quanto i termini, i lati dell'antitesi, rimangono inevitabilmente ostili a una loro definizione univoca e definitiva: da un lato si mescolano i concetti di volontà, spontaneità e libertà, dall'altro quelli di attività inconscia, costrizione e necessità. Rispetto a questo *aut-aut* vincolante la critica di Adorno al concetto kantiano di volontà come unità normativa degli impulsi consiste nel fatto che esso non lo vede, "scivola indifferente"¹⁴³. L'oggetto della critica è qui la filosofia dell'immanenza soggettiva, presuppone una struttura monadologica della volontà. Secondo un'argomentazione ricorrente in Adorno e comune a tutto il pensiero dialettico hegel-marxista, il soggetto non può essere considerato senza la mediazione dell'oggetto poiché ogni essente e ogni concetto non può essere considerato come isolato e statico bensì deve essere inteso come divenuto. La soggettività intesa astrattamente contraddice il "dato elementare della realtà" che consiste nell'irruzione della realtà esterna, del mondo sociale, entro le decisioni del soggetto. Per mostrare questo aspetto Adorno ricorre alla psicologia analitica, quindi alla formazione dell'inconscio, e in questo modo, leggendo congiuntamente Freud e Marx e mediandoli in una maniera singolare quanto tipica, la critica adorniana a Kant giunge a un'obiezione tipicamente materialistica:

A ciò contraddice la cosa più elementare: tramite il "controllo di realtà", così chiamato dalla psicologia analitica, penetrano nelle decisioni contrassegnate da libertà e volontà innumerevoli

¹⁴² Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 237; GS 6, p. 261.

¹⁴³ *Ivi* p. 190; "indifferent hinwegleitet" GS 6, p. 212.

momenti della realtà esterna, specialmente sociale; se il concetto di razionalità nella volontà vuol dire comunque qualcosa, si riferisce appunto a ciò, per quanto testardamente Kant lo contesti.¹⁴⁴

La posizione adorniana è che il soggetto empirico che prende le decisioni - quello trascendentale sarebbe incapace di qualsiasi impulso - è un momento del mondo esterno e non può quindi essere ontologizzato e separato dal mondo. Ogni tentativo di delimitare la questione della libertà e della volontà all'ambito del soggetto è destinato a ricadere nell'antinomia perché tale questione non può essere ridotta al problema della decisione del singolo, in altri termini l'individuo non può essere separato dalla società a maggior ragione quando ci si rivolge alla decisione. Tale separazione risponde all'illusione di un puro essere in sé sufficiente a se stesso e svela una affinità con la dottrina del decisionismo politico. Elevare il momento della decisione ad aspetto fondante della volontà sarebbe come tentare di tracciare una linea divisoria tra l'intelligibile e l'empirico entro l'empirico stesso. Ma le proposizioni sul mondo intelligibile che si muovono entro quello empirico e che cercano conferma in esso devono sottostare alle sue leggi, su questa base Adorno vuole portare Kant oltre se stesso criticandolo attraverso le sue stesse tesi¹⁴⁵. Adorno rivolge quindi contro Kant i suoi stessi argomenti, è il caso del problema del ruolo degli esempi all'interno del pensiero. Kant ha testimoniato l'avversione del pensiero speculativo verso l'esemplificazione come qualcosa in inferiore¹⁴⁶. Egli però, nota Adorno, nella *Critica alla ragion pratica* ricorre a esempi, e così

¹⁴⁴ *Ivi* p. 190; GS 6, p. 212-213.

¹⁴⁵ Quest'aspetto dell'interpretazione adorniana di Kant è stato individuato da diversi studiosi, ad esempio da B. O'Connor, *Adorno's Negative Dialectic. Philosophy and the possibility of Critical Rationality*, MIT Press, Cambridge 2005, pp. 99 e ss. Si tratta d'altronde di un modulo tipico delle analisi adorniane che si può ritrovare anche nelle riflessioni su Hegel e Husserl.

¹⁴⁶ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., vol. II, pp. 165-166; *Kritik der reinen Vernunft*, cit., vol. III, p. 97. Citato da Adorno in *Dialettica negativa*, cit., p. 202; GS 6, p. 225.

fa sorgere il sospetto che egli ne abbia bisogno, poiché la relazione tra la legge formale e l'esistenza – e quindi la possibilità dell'imperativo – non potrebbe essere dimostrata altro che con una surrezione empirica.¹⁴⁷

Questo punto non è secondario nel caso del dibattito sulla libertà poiché oggi non è inusuale il ricorso all'esemplificazione soprattutto nella forma dei cosiddetti “esperimenti mentali”, in particolare negli studi di filosofia morale e politica rivolti alla disamina del problema della libertà in relazione a quello della responsabilità morale che adottano un approccio di tipo “analitico”. È il caso del dibattito seguito al saggio di Isaiah Berlin sulla libertà¹⁴⁸ o delle lezioni di George Sandel sulla nozione di responsabilità morale. Gli esempi, comunque, indicano in parte l'esperienza e sono quindi ambivalenti nel senso che possono essere pratici e riferirsi al reale e alla storia o puramente razionali e astratti; nel secondo caso la loro astrattezza inevitabile consiste nella pretesa di tenere insieme elementi incompatibili, l'ambito del sensibile come carattere aggiuntivo ma necessario all'etica e la ratio, nelle parole di Adorno, sarebbe il tentativo di “calcolare esaustivamente ciò che invece fa saltare l'ambito del calcolabile.”¹⁴⁹ Non solo l'asino di Buridano, che muore di fame non potendo scegliere tra due alternative uguali, non esiste nella realtà; ciò che per Adorno è scorretto è la riduzione del problema della libertà a quello della decisione interna al soggetto permesso dall'esemplificazione astratta. Tale riduzione, mentre vorrebbe dimostrare l'autonomia per negare il determinismo, svela involontariamente di soggiacere all'eteronomia. Si tratta di un classico rovesciamento che conduce a una formulazione aporetica, l'affermazione dell'autonomia risponde all'esigenza dell'eteronomia ma l'unico modo per permettere all'autonomia di sopravvivere è proprio la riflessione e la coscienza di questa sua stessa eteronomia. Libero sarebbe piuttosto chi non è costretto a sottostare a

¹⁴⁷ Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 202; GS 6, p. 225-226.

¹⁴⁸ I. Carter – M. Ricciardi (a cura di), *L'idea di libertà*, Feltrinelli, Milano 1996.

¹⁴⁹ Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 202; GS 6, p. 226.

nessuna alternativa, chi critica e modifica la situazione piuttosto che colui che ne conferma la struttura coatta accettando di prendere la decisione. L'esperienza diretta della libertà è collegata alla questione dell'autocoscienza in quanto è tramite un'azione cosciente che il soggetto percepisce la propria libertà, l'idea di responsabilità consiste in questo, nella coincidenza con se stesso, l'isolamento di questo momento ha però condotto a una chiusura in senso razionalistico. Kant "con la sua concezione della ragione pratica come veramente "pura", cioè sovrana rispetto ad ogni materiale, era prigioniero della scuola rovesciata della critica della ragione teorica."¹⁵⁰ In questo modo agire razionale e libertà vengono a coincidere, tale identificazione è però problematica. Adorno critica nella concezione kantiana della libertà il considerare la volontà come sua quintessenza, come suo substrato, mentre per lui la coscienza, la consapevolezza razionale "non [è] equiparabile subito con la volontà."¹⁵¹ La definizione della volontà in questi termini da parte di Kant si trova nella *Metafisica dei costumi* dove viene esposta in questo modo:

Der Wille ist eine Art von Kausalität lebender Wesen, so fern sie vernünftig sind, und Freiheit würde diejenige Eigenschaft dieser Kausalität sein, da sie unabhängig vom fremden, sie bestimmenden Ursachen wirkend sein kann; so wie Naturnotwendigkeit die Eigenschaft der Kausalität aller vernunftlosen Wesen, durch den Einfluss fremder Ursachen zur Tätigkeit bestimmt zu werden.¹⁵²

Adorno nota su questo passaggio che parlare di "causalità per mezzo della libertà" significa esprimere un ossimoro¹⁵³. Tale ossimoro è appunto il medesimo della terza

¹⁵⁰ *Ivi* p. 203; GS 6, p. 226-227.

¹⁵¹ *Ivi* p. 203; GS 6, p. 227.

¹⁵² "...una forma di causalità degli esseri viventi in quanto sono ragionevoli, e la *libertà* sarebbe quella proprietà di tale causalità per cui essa può essere agente indipendentemente da cause estranee che la determinino" I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in *Theorie-Werkausgabe vol. VII*, Frankfurt a.M. 1974, tr. it. di G. Vidari, *Metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari, 2009, p. 427; Citato da Adorno in *Dialettica negativa*, cit., p. 204; GS 6, p. 227.

¹⁵³ Un approfondimento su questo aspetto di trova in F. Buhren, *Phänomenologie des Ungeistes. Dialektische Gesellschaftstheorie und Metakritik der praktischen Vernunft bei Theodor W. Adorno*, WvV, Berlin 2007, pp. 89-90. Anche Schweppenhauser ha trattato il tema: "Würde Kausalität als eine – wie immer auch subjektiv

antinomia della *Critica della ragion pura* e viene illustrato in maniera esplicita nella *Fondazione*; ciò che lo rende possibile secondo la critica che viene rivolta a Kant è l'astrazione grazie alla quale si "dissolve la volontà in ragione."¹⁵⁴ Com'è noto, per rispondere all'inconciliabilità della filosofia razionalista e di quella empirista Kant separa il mondo dell'esperienza, fenomenico, dal mondo della libertà, noumenico. Se da un lato quindi non c'è esperienza della libertà, dall'altro è possibile pensare una causalità libera a livello dell'anima, che è necessaria di fronte al "fatto della ragione", ossia la presenza della legge morale. "Devi, dunque puoi"¹⁵⁵: l'uomo, che si considera responsabile delle proprie azioni, deve postulare la propria libertà, pena la perdita di senso di ogni dovere e divieto. Ma la libertà come postulato della ragione pura pratica rimane formale poiché tale impostazione rende impossibile riempirla di un qualsiasi contenuto.

Cionondimeno Adorno attribuisce a Kant il merito di avere per primo individuato l'antinomia. La sua soluzione però non ammette veramente la contraddittorietà ma consiste nel ricondurla alla categoria della relazione, che nella tavola delle categorie corrisponde all'azione reciproca: così risolveva la contraddizione a livello noumenico e riportava l'antinomia a un uso scorretto delle categorie. Anche Kant quindi ritiene in certa misura che l'antinomia della libertà sia un falso problema. La contraddizione tra il movimento della volontà, ossia la causalità derivante dalla libertà, e la causalità naturale può quindi essere risolta, secondo Kant, ponendo la questione su due ambiti distinti. In tal modo il pensiero è salvato dal rischio di contraddizione poiché essa rispetterebbe la formulazione aristotelica della non contraddittorietà e non si tratterebbe più di due attributi contrari sotto il

vermittelte – Bestimmung der Sachen selber aufgesucht, so öffnet sich in solcher Spezifikation, gegenüber dem unterschiedslos Einen reinen Subjektivität, die Perspektive von Freiheit. Sie gälte dem von Zwang Unterschieden." G. Schweppenhäuser, *Auschwitz Adorno negative Moralphilosophie*, Argument Verlag, Hamburg 1993, p. 75.

¹⁵⁴ Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 204; GS 6, p. 227.

¹⁵⁵ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in *Kant's gesammelte Schriften*, vol. V, Reimer, Berlin 1908, pp. 114-119; tr. it. di P. Chiodi, *Critica della ragion pratica*, Utet, Torino 2006, pp. 105-109.

medesimo riguardo ma sotto due piani distinti. Separando il mondo intelligibile da quello fenomenico, Kant ha potuto quindi a suo modo conciliare, o spiegare l'esistenza di queste due causalità contrapposte senza incorrere nella contraddizione. Recentemente la proposta habermasiana di un "naturalismo morbido", non scienziata, trova la propria possibilità di esistere appunto nella critica della separazione, nel rifiuto di una tale "ipotesi metafisica di fondo"¹⁵⁶, un rifiuto che Habermas riprende da Adorno. La concezione della libertà che si è sviluppata in seguito nell'idealismo tedesco ha messo in discussione questa separazione. Nella filosofia di Hegel la libertà non è separata dal mondo, ma al contrario è l'essenza razionale della realtà e della storia, attraversa le epoche e i sistemi politici e si realizza proprio in questi. Così la libertà non riguarda più gli individui ma lo Spirito assoluto, che torna in se stesso dopo essersi alienato nella natura e nella storia. Dal punto di vista di Adorno una visione simile ha certo il merito di portare la libertà a livello della concretezza storica ma è altresì chiaro che considerare la libertà come un'essenza razionale agente nella storia significa abbracciare una prospettiva affatto teleologica. Dalla sua posizione critica nei confronti del dominio dell'universale sul particolare inoltre non può accettare incarnazione della libertà nello stato: nella visione hegeliana infatti non è la volontà dei singoli a realizzarsi attraverso lo stato ma piuttosto il contrario. Quando Hegel oppone la libertà come possibilità, che chiama "concetto astratto della libertà", alla "libertà concreta" o "reale", che sarebbe la realtà stessa dello Spirito e degli uomini¹⁵⁷, questa si incarna notoriamente nello stato, l'"Iddio reale"¹⁵⁸ come "realtà della libertà concreta"¹⁵⁹ e libertà realizzata oggettivamente e positivamente, ma tale realizzazione si attua appunto attraverso gli individui in quanto l'individuo stesso è scienza, fede e volontà dell'universale.

¹⁵⁶ Cfr. J. Habermas, *Freiheit und determinismus*, in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, n. 6 (2004), pp. 871-890, tr. it. di M. Carpitella, *Libertà e determinismo*, in *Tra scienza e fede*, Roma-Bari, Laterza, 2008, pp. 53-83.

¹⁵⁷ Cfr. G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., § 482; *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., § 33.

¹⁵⁸ Cfr. G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., § 258.

¹⁵⁹ Cfr. *Ivi*, § 260.

Mentre la libertà individuale come arbitrio del singolo è esplicitamente criticata poiché sono “piuttosto il diritto, la morale, lo stato e solo essi la positiva realtà e soddisfazione della libertà. L’arbitrio del singolo non è la libertà. La libertà che viene limitata è l’arbitrio, concernente il momento particolare dei bisogni.”¹⁶⁰

La posizione di Adorno è quasi una mediazione tra il punto di vista kantiano e quello hegeliano, entrambi interpretati criticamente valorizzando taluni aspetti e depurandone altri, cui si aggiunge però la critica all’idealismo soggettivo condotta attraverso gli strumenti della psicanalisi e della critica dell’economia politica. Adorno ammette il carattere intellegibile della libertà e ne rifiuta la rappresentazione, tuttavia non vuole accettare la soluzione kantiana. La soluzione hegeliana d’altro canto è affine a una visione totalitaria dello stato e anche se la libertà è sostanzialmente identificata con la ragione questo non risolve il suo carattere aporetico, essendo anche la ragione stessa segnata da una dialettica interna e da un rovesciamento nel suo contrario.

Volontà e determinismo

L’opposizione tra libertà e determinismo, o tra dogmatismo e scetticismo, ha segnato la storia della filosofia morale, questa opposizione è stata altresì al centro delle dispute teoriche interne alla tradizione del pensiero socialista assumendo la forma di una disputa tra volontarismo e determinismo economico. L’opposizione tra determinismo e

¹⁶⁰ G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., p. 104; ed. Lasson, p. 90.

volontarismo ha una grande importanza sia a livello dell'interpretazione della storia, nel senso della domanda sulle forze che determinano il corso storico, se esse siano di tipo materiale o spirituale, se l'uomo può agire nella storia o se ne è completamente in balia; sia a livello dell'agire politico, in particolare sul senso dell'atto rivoluzionario, se esso sia permesso dal livello della contraddizione tra forze produttive e rapporti di produzione o se invece non sia una forzatura operata dagli uomini al fine di determinare il proprio destino, ma anche sulla capacità di incidere sul corso storico delle battaglie culturali in contrapposizione al rivolgimento della struttura economica. Tale questione si è allora instaurata sulle divisioni che separavano il movimento operaio in seno alle scelte di tipo strategico in vista della realizzazione di una società senza classi. Non è difficile vedere come queste due visioni, che sono anche due distinte filosofie della storia e due modi contrapposti di interpretare la filosofia marxiana, corrispondano rispettivamente all'affermazione della libertà, la soggettività come motore della storia che assume *dogmaticamente* l'esistenza della libertà facendola combaciare con la volontà, e la sua negazione, l'oggettività del processo economico come unica origine possibile delle sovrastrutture e quindi come luogo essenziale del movimento storico. Queste due posizioni teoriche hanno trovato un'incarnazione all'interno delle divisioni che storicamente hanno separato il movimento operaio e corrispondono a specifiche scelte politiche in vista della realizzazione del socialismo. La questione ha dunque una connotazione politica precisa all'interno della tradizione marxista. Si tratta rispettivamente della posizione a un tempo teorica e pratica della Seconda Internazionale e di quella della Terza Internazionale¹⁶¹. Nel primo caso l'elaborazione teorica più eloquente è certamente quella del cosiddetto

¹⁶¹ Adorno tratta la questione dello spontaneismo in relazione alla tradizione socialista nella lezione del 9 febbraio 1965. Cfr. Anziché la contrapposizione tra Seconda e Terza internazionale Adorno porta l'esempio della critica allo spontaneismo anarchico da parte di Rosa Luxemburg. Th. W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, cit., p. 300. Adorno conosceva bene il pensiero di Rosa Luxemburg, sebbene non sia citata nelle opere maggiori una copia sottolineata di *L'accumulazione del capitale* è presente nella sua biblioteca (NB Adorno 2383).

revisionismo marxista di Bernstein mentre nel secondo il concetto che esprime meglio l'affermazione dell'aspetto volontario nel movimento storico è inerente al ruolo guida che dovrebbe svolgere il partito, ossia il concetto di avanguardia sviluppato da Lenin. A livello pratico questi due orientamenti teorici si concretizzano in due orientamenti precisi del marxismo e in generale del socialismo: alla concezione deterministica corrisponde la politica riformista, che mette l'accento sulla possibilità per l'umanità di realizzare unicamente ciò che è permesso, o *determinato*, dal grado di sviluppo della contraddizione tra le forze produttive e i rapporti di produzione, mentre alla concezione volontaristica corrisponde la politica rivoluzionaria, che attraverso l'idea del partito come avanguardia vuole invece mettere l'accento sulla capacità degli uomini di determinare attivamente il corso storico. Entrambe le tesi trovano fondamento nelle parole di Marx, la prima nell'idea che gli uomini si danno solo gli obiettivi che possono raggiungere, la seconda in quella secondo cui il mondo va cambiato attivamente e non solamente interpretato. In realtà quella appena esposta è una semplificazione eccessiva poiché gli eventi storici e lo sviluppo di una forma di materialismo dialettico come filosofia ufficiale e dottrina di Stato all'interno del blocco socialista ha fatto sì che i termini si rovesciassero portando da un lato a un'apologia del pensiero leniniano che però ne falsava i termini, come denunciava la cosiddetta "opposizione di sinistra", dall'altro a un fenomeno singolare del punto di vista teorico, che viene analizzato da Adorno, secondo cui il pensiero originale marxiano veniva rovesciato attraverso l'affermazione all'interno della realtà socialista del determinismo economico, quindi ben oltre il senso critico e polemico che questa teoria aveva originariamente. È questo uno dei punti fondamentali della critica di Adorno alla dottrina ufficiale del marxismo di stato. La critica rivolta contro il marxismo ufficiale del blocco socialista, il cosiddetto *Diamat*, è certo una critica filologica ed ermeneutica nei confronti di

un'interpretazione di Marx che egli ritiene falsificante¹⁶² e che è anche allo stesso tempo una critica politica del socialismo reale:

Che l'assunto di legge naturale non debba essere preso alla lettera, né tantomeno ontologizzato nel senso di un qualche progetto del cosiddetto uomo, è confermato dal motivo più potente della teoria marxiana in generale, quello dell'eliminabilità di tali leggi. Dove inizia il regno della libertà, non varrebbero più. La distinzione kantiana tra un regno della libertà e un regno della necessità viene trasposto al succedersi delle fasi, mobilitando come mediazione la filosofia della storia hegeliana. Soltanto uno stravolgimento dei motivi marxisti come il *Diamat*, che prolunga il regno della necessità assicurando che sia quello della libertà, poteva cadere nell'errore di falsificare il concetto polemico marxiano di normatività naturale da una costruzione della storia naturale in una dottrina scienziata d'invarianti.¹⁶³

Il regno della libertà, che Kant assegna all'intelligibile, viene affermato come esistente ma questa affermazione è fatta sulla base del fenomeno, della struttura economica rinnovata, risulta così il paradosso per cui la libertà è permessa dalla necessità. Questo aspetto paradossale non sarebbe un problema se non fosse completamente irriflesso, il *Diamat* infatti proclama la libertà là dove prolunga metafisicamente il determinismo senza renderne conto teoricamente. La riflessione sulla libertà di Adorno intende invece portare ad autoriflessione la libertà del soggetto nell'ambito della non conciliazione e in questo risale al senso polemico originario della dottrina marxiana. Il problema del prolungamento della tesi determinista all'interno del socialismo oltre la sua funzione di decostruzione dell'ideologia trova spazio anche nella *Dialettica dell'illuminismo*. Siccome il testo è concentrato sulla critica del dominio sulla natura vi si trova una tematizzazione della libertà in relazione al problema del determinismo economico rispetto a questo aspetto. Il discorso

¹⁶² Adorno ha parlato a più riprese di elevazione del marxismo a "religione di stato". Ad esempio nella lezione del 18 giugno 1964: "...die Theorie selber, die nun wirklich versucht, auf die Gründe des Verhältnisses von Kapital und Arbeit zu kommen, in der Sowjetunion und in der gesamten östlichen Einflußsphäre zu einer Staatsreligion erhoben worden ist, und daß sia auf diese Weise verfälscht worden ist..." Th. W. Adorno, *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft*, cit., p. 78.

¹⁶³ Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit. p. 320; GS 6, p. 349. Traduzione lievemente modificata.

sulla razionalità positivista abbraccia qui anche il marxismo, naturalmente sempre nella sua forma più ideologica e autoritaria di dottrina di stato, esso è accusato sia di positivismo sia di idealismo e in questo modo risulta reazionario. Il peccato originale del socialismo reale è anche qui quello di elevare la necessità a base in senso assoluto, anche nel regno che avrebbe dovuto spezzarla per realizzare la filosofia:

Ma riconoscere il dominio, fin addentro al pensiero, come natura inconciliata, potrebbe smuovere quella necessità. Di cui lo stesso socialismo ha ammesso troppo presto l'eternità in omaggio al *common sense* reazionario. Elevando la necessità a "base" per tutti i tempi avvenire, e degradando lo spirito – alla maniera idealistica – a vetta suprema, esso ha conservato troppo rigidamente l'eredità della filosofia borghese. Così il rapporto della necessità al regno della libertà resterebbe puramente quantitativo, meccanico, e la natura, posta come affatto estranea, come nella prima mitologia, diventerebbe totalitaria e finirebbe per assorbire la libertà insieme col socialismo.¹⁶⁴

La dottrina ufficiale del socialismo reale è quindi ingenua nel suo ereditare la forma rigidamente dualistica della filosofia borghese, in essa consiste in un mero rovesciamento dei termini che non mette in discussione la struttura complessiva dell'idealismo. Si segue qui un modulo molto comune alle critiche della sinistra hegeliana: un mero rovesciamento non è sufficiente quando si limita a porre un altro centro originario senza mettere in questione l'intera struttura, Adorno però aggiunge il motivo della critica all'unidirezionalità della determinazione. Il modello di questa critica è senz'altro quello offerto da Marx nelle *Tesi su Feuerbach*, in cui il filosofo veniva appunto accusato di sostituire l'uomo a Dio lasciando intatta la struttura idealista, ma lo stesso ha fatto Stirner nei confronti dei suoi contemporanei e contro di lui ancora Marx ha usato lo stesso modello nell'*Ideologia tedesca*. La concezione della libertà del materialismo dialettico non è però solo idealista, essa è

¹⁶⁴ M. Horkheimer – Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 48; GS 3, p. 58.

anche positivista. Questo è vero in due sensi: da un lato svolge meccanicamente il rapporto tra necessità e libertà, in cui la critica è rivolta alla dottrina determinista del rispecchiamento, dall'altro assume la natura e la necessità come realtà positive e rinuncia così alla dialettica e al suo tratto per Adorno più fecondo, l'idea di un'ambivalenza interna a entrambe i poli dell'opposizione.

Rispetto alla possibilità di conciliare determinismo e volontà sono state introdotte dal dibattito contemporaneo diverse nuove formulazioni e una nuova terminologia. Secondo la terminologia recentemente utilizzata in ambito analitico le posizioni sul problema della libertà possono essere suddivise in "compatibiliste" e "incompatibiliste" a seconda che ammettano o non ammettano la possibilità di una conciliazione di libertà e determinismo. Inquadrare la posizione di Adorno entro questi termini non è semplice, se infatti da un lato egli vuole ammettere contemporaneamente l'esistenza della libertà e della determinazione dall'altro però non cerca di conciliarle ma ne sottolinea al contrario il carattere antinomico. Adorno non dice che non ci sia contraddizione tra determinismo e libero arbitrio, che invece sussiste come contraddizione reale, ma nemmeno pretende di risolverla a favore dell'una o dell'altra tesi. I due lati dell'antinomia non sono nemmeno dichiarati compatibili attraverso una sintesi superiore, come sarebbe in Hegel, ricorrendo a un terzo concetto. Se il determinismo assoluto avesse ragione verrebbe meno il concetto di responsabilità cui invece egli non vuole rinunciare; ma d'altro lato se invece fosse la tesi del libero arbitrio a prevalere si perderebbe la dialettica di soggetto e oggetto, e con essa ogni possibilità di critica della soggettività. La contraddizione tra condizionamento e responsabilità sociale persiste ed è riportata alla non conciliazione generale, che è proprio uno dei significati più importanti della negatività della dialettica. Tale contraddizione non può essere superata poiché riflette il rapporto tra il particolare e l'universale, che secondo la posizione dialettico negativa non trovano una sintesi:

L'antinomia tra il condizionamento dell'individuo e la responsabilità sociale in contraddizione con esso non è un uso falso dei concetti, bensì reale, è la figura morale della non conciliazione di universale e particolare.¹⁶⁵

In queste parole si riassume la tesi fondamentale di Adorno sul tema della libertà, nonché il concetto che anima non solo la sua filosofia sociale, ma anche probabilmente uno dei cardini in generale della sua riflessione filosofica in generale. La critica dell'interpretazione dell'antinomia della libertà come falso problema o problema apparente (*Scheinproblem*), espressa qui come "uso falso dei concetti", è legata all'idea della contraddittorietà del reale. Adorno rileva come l'identificazione dell'antinomia della libertà come falso problema un carattere dell'ideologia, dell'apparenza socialmente necessaria¹⁶⁶. Considerare l'antinomia un falso problema in base al suo esito aporetico significa piegarsi alla non contraddittorietà, mentre invece la dialettica negativa abbraccia il discorso hegeliano interpretando la contraddizione come motore della dialettica. Pensare razionalmente la libertà significa, dopo Kant e Hegel, pensare la contraddizione:

L'affermazione della libertà e dell'illibertà culmina, secondo Kant, in contraddizioni. Perciò la controversia dovrebbe essere considerata sterile. Ipostatizzando i criteri di metodo scientifico si afferma come fosse ovvio che teoremi, i quali non possono essere difesi dalla possibilità di una loro contrapposizione contraddittoria, devono essere abbandonati dal pensiero razionale. Dopo Hegel ciò non è più valido. Può darsi che la contraddizione sia nella cosa, non sia imputabile in anticipo al procedimento. L'urgenza dell'interesse alla libertà suggerisce una simile contraddittorietà oggettiva. Poiché Kant ha dimostrato la necessità delle antinomie, ha anche egli rifiutato la scusa del problema apparente, ma si è ben presto piegato alla logica della non contraddittorietà.¹⁶⁷

¹⁶⁵ Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 237; GS 6, p. 261.

¹⁶⁶ Cfr. Th. W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, cit., p. 258; *Dialettica negativa*, cit., p. 189, GS 6, p. 211.

¹⁶⁷ Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 215; GS 6, p. 238.

La critica al principio di non contraddizione viene qui applicata alla terza antinomia di Kant, e tale critica diventa una presa di posizione a favore di una filosofia dell'esperienza. L'antinomia della libertà viene allora reinterpretata come una contraddizione reale percepita dei soggetti. La critica di Adorno a Kant non consiste in un rifiuto o in una risoluzione del carattere antinomico della libertà, ma assume a tal punto la gravità della terza antinomia da trasportarla nel reale, in questo senso è legittimo parlare di proseguimento critico dell'antinomica kantiana. Si tratta a un tempo di un inasprimento e di una collocazione diversa della contraddizione: essa non è più un'opposizione tra due punti di vista riferibili a specifici orientamenti filosofici, il dogmatismo e lo scetticismo, e nemmeno però una contraddizione tra due verità teoriche assunte in maniera astratta, diventa invece una verità dell'esperienza. L'antinomia appartiene al concreto e concerne l'esperienza degli individui:

La contraddizione di libertà e determinismo non è, come vorrebbe l'autocomprensione critica della ragione [di Kant, *ndr*], contraddizione tra le posizioni teoriche del dogmatismo e dello scetticismo, ma una contraddizione dell'esperienza che i soggetti fanno di sé, ora liberi, ora non liberi.¹⁶⁸

Adorno quindi afferma contemporaneamente che siamo liberi e non liberi, mostra come questa contraddizione esiste in quanto riflette uno stato di non conciliazione reale. In realtà è abbastanza chiaro che la contraddizione potrebbe essere risolta sia in senso kantiano, riportandola all'azione reciproca, sia in senso aristotelico, mostrando come in realtà non si affermino due attributi contrari nello stesso tempo e sotto il medesimo aspetto, ma secondo due aspetti differenti oppure non nel medesimo tempo. In questo modo però

¹⁶⁸ Per questo passaggio si è optato per una traduzione *ex novo* poiché né la vecchia né la nuova traduzione sono parse soddisfacenti. "Der Widerspruch von Freiheit und Determinismus ist nicht, wie das Selbstverständnis der Vernunftkritik es möchte, einer zwischen den theoretischen Positionen des Dogmatismus und Skeptizismus, sondern einer der Selbsterfahrung der Subjekte, bald frei, bald unfrei." GS 6, p. 294; cfr. *Dialettica negativa*, cit. pp. 267-268; nuova edizione: p. 266.

andrebbe perso proprio l'elemento critico e morale dell'esposizione di Adorno andrebbe perso, cioè, il negativo, che verrebbe così riportato all'identità. Anche se l'esposizione non deve essere considerata come aspetto esteriore, indifferente e neutrale rispetto al contenuto¹⁶⁹ non è però solo una questione espositiva e quindi in definitiva un problema di scelte retoriche. Si tratta invece di assumere a partire dall'esperienza due verità che di fatto sussistono come tali. Nell'esperienza del soggetto c'è sia la libertà sia la non libertà. In questo sostegno dialettico della possibilità del carattere antinomico l'interpretazione di Adorno della dialettica hegeliana che intende valorizzare il contenuto di esperienza in essa contenuto svolge una funzione primaria¹⁷⁰. Diversamente da Hegel non si portano i due momenti a un superamento che risolverebbe la contraddizione poiché la non conciliazione di universale e particolare non può essere risolta semplicemente affermando la riconciliazione o incarnandola in qualcosa di essente, la libertà non si realizza concretamente nello stato.

L'alternativa della libertà o dell'illibertà della volontà non può essere posta e nelle condizioni di produzione borghese la domanda non può trovare risposta. Questo perché essa stessa è formata su quel modello di individuo, divenuto storicamente, in cui si vorrebbe internalizzare la domanda sfuggendo in maniera ingannevole dalla dinamica sociale. Per questa ragione ogni risposta vincolante è ideologia. Il determinismo aprioristico non è meno distorto della tesi della libertà che la fa seguire dal singolo individuo come qualcosa di primigenio. L'affermazione dell'illibertà dichiara come statico un dato mutevole: il fatto che il processo di produzione e riproduzione della società non è trasparente ai

¹⁶⁹ In diverse occasioni Adorno ha posto l'accento sull'inseparabilità dell'elemento retorico dal discorso filosofico, la formulazione più diretta si trova in *Dialettica negativa*, cit. p. 49; GS 6, p. 65: "Con il suo legame esplicito o latente coi testi la filosofia ammette la sua essenza linguistica, cosa che cerca invano di negare sotto la pressione dell'ideale del metodo. [...] La retorica rappresenta nella filosofia tutto quanto non può essere pensato altro che nel linguaggio. Essa si afferma nei postulati dell'esposizione, con cui la filosofia si distingue dalla comunicazione di contenuti già conosciuti e fissati."

¹⁷⁰ Cfr. Th. W. Adorno, *Tre studi su Hegel*, cit., p. 57; GS 5, p. 287.

soggetti, i quali, se invece lo determinassero, affermerebbero la libertà a livello del concreto, senza doverla attribuire ai concetti apparentemente immediati ma in realtà distanti dall'esperienza, come quello di vita o di volontà. Adorno nega quindi recisamente la tesi del determinismo assoluto, interpretandola come oppressione e rassegnazione:

la tesi dell'illibertà prolunga metafisicamente la supremazia del dato, si dichiara immodificabile e spinge il singolo, qualora non sia già disposto a ciò, a piegarsi, poiché in fondo non gli resterebbe altro.¹⁷¹

D'altro canto però anche l'affermazione della libertà, che apparentemente dovrebbe costituire una rivendicazione della possibilità di agire, si rivela come intimamente oppressiva, afferma un'illusione e produce frustrazione e senso di colpa:

la tesi del libero arbitrio imputa agli individui dipendenti l'ingiustizia sociale, contro cui essi non possono fare nulla, e li umilia di continuo con desiderata che non possono soddisfare.¹⁷²

Adorno allora non può che concludere che con un'affermazione paradossale: "ogni tesi drastica è falsa"¹⁷³. Entrambe le tesi, in quanto drastiche, sono dunque false, "quella deterministica e quella della libertà coincidono. Entrambe proclamano l'identità."¹⁷⁴ In questo modo si tiene viva la contraddizione, rifiutare entrambe le tesi infatti non è molto diverso, vista la forma del dilemma vincolante, che dichiararle entrambe vere. Il loro momento di verità è però qualcosa di riflesso nel senso che la verità che esprimono è un'altra: la realtà del mondo inconciliato che le determina.

¹⁷¹ Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 236.

¹⁷² *Ibidem*.

¹⁷³ *Ibidem*. Si tratta di una formulazione paradossale: infatti, è una tesi chiaramente drastica affermare che ogni tesi drastica è falsa. Esistono quindi alcune tesi drastiche che possono essere vere, esse, soprattutto nella forma della esagerazione non mancano nell'opera di Adorno anche se quasi sempre sono mediate dallo svolgimento successivo.

¹⁷⁴ *Ibidem*.

Narcisismo, libero arbitrio e antropologia positiva

Il problema dell'antinomia tra determinismo e libertà non può essere trattato senza un riferimento alla questione del soggetto. Il problema della libertà e quello del soggetto sono due questioni fortemente connesse: dalla risposta che si darà a una delle due dipenderà anche l'altra. Obiettivo di questa sezione è il confronto della trattazione adorniana del problema della libertà con l'idea tradizionale di autocoscienza e con il problema del narcisismo, nonché con le suggestioni provenienti dagli studi sul cervello in relazione al determinismo. Ci si riferirà inoltre al concetto di determinismo in alcune delle sue formulazioni molto diverse tra loro: nella sua accezione teologica, ovvero nel dibattito sul libero arbitrio; in quella economica, all'interno del marxismo; e infine in quella biologica, con riferimento alle neuroscienze.

L'affermazione della libertà è affetta da narcisismo, il soggetto viene idealizzato attraverso la sua elevazione a *causa sui*. Il problema del narcisismo soggettivista consiste nel presupporre un'antropologia positiva che vorrebbe porre l'uomo, o una sua caratteristica considerata essenziale, come il fatto di avere una volontà, come qualcosa di originario.¹⁷⁵ In epoca moderna la storia del pensiero ha assistito alla crisi del causalismo a favore di una polisemia empirica delle relazioni causali. Uno dei motivi che hanno contribuito al progressivo abbandono del concetto di origine¹⁷⁶. Tale processo è stato permesso da un movimento generale del sapere che ha coinvolto molte discipline, per

¹⁷⁵ Sul tema antropologico in Adorno cfr. anche S. Breuer, *Adornos Anthropologie*, in "Leviathan", vol. 12, n. 3, 1984, pp. 336-353; A. Borsari, *Il mondo del Mana. Nota su un tema antropologico in Adorno*, in "Nuova corrente", n. 121-122, 1998, pp. 417-430.

¹⁷⁶ Cfr. Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 238; GS 6, p. 262.

esempio in fisica: con lo sviluppo di criteri e spiegazioni probabilistiche e con il concetto della relatività, si è progressivamente sviluppato uno scetticismo nei confronti delle interpretazioni causalistiche della realtà. Inoltre, quelli che Ricoeur ha definito i “maestri del sospetto”, ossia Marx, Nietzsche e Freud, hanno procurato tre profonde ferite al narcisismo portando fino al centro della coscienza il problema del suo sviluppo e mettendone in discussione l'autocreazione e la sua facoltà di porsi come qualcosa di fondante. Eppure il mito dell'origine sopravvive e il suo abbandono non sembra potersi trasferire serenamente da quelle che tradizionalmente si definivano le scienze della natura alle scienze dello spirito. Questo avviene perché il processo di rovesciamento della ragione in mito comporta una sublimazione nella causa finale e il suo rinascere in una forma secolarizzata, così il mito si è paradossalmente rinvigorito, il “processo di demitologizzazione ha arginato la causalità, che è erede degli spiriti agenti nelle cose, e in nome della legge l'ha anche rafforzata.”¹⁷⁷ Gli studi contemporanei sulla libertà e sulla decisione testimoniano questa tendenza.

La volontà è allora definita kantianamente come l'unità “legale” che tiene insieme gli impulsi spontanei da un lato e dall'altro le determinazioni della ragione. Attraverso questa definizione della volontà egli può condurre una critica dell'io forte per cui anziché trovare nell'io una forza originaria ed essenziale, il modello dell'io diventa il non-io, l'oggetto che si trova di contro al soggetto e lo determina. Libero allora è non chi afferma la propria identità con se stesso, la prova dell'esistenza della libertà non risiede nell'autocoscienza, al contrario lo sarà chi si lascia determinare, chi sa discernere tra i tratti che rispondono a una necessità sociale riferibile ai rapporti di dominio e quelli che più semplicemente svolgono una funzione che certo è sempre integrativa ma che sono innocui nella misura in cui non riflettono direttamente il sistema di dominio. Questo non significa che si possa discriminare

¹⁷⁷ *Ivi*, p. 239; GS 6, p. 263-264.

nettamente e facilmente tra una determinazione buona e una cattiva: il rapporto dell'io con il non-io, ossia, in altri termini, la dialettica di soggetto e oggetto, è precedente al giudizio morale e fondamentalmente necessario, a livello del soggetto tale rapporto non è mai del tutto conscio, esso infatti precede l'io come autocoscienza. Se il problema della libertà viene dunque ricondotto alla questione dell'io, si presentano allora a questo punto due strade divergenti entrambe false e in realtà segretamente affini secondo il modello di integrazione reciproca di ragione e mito della *Dialettica dell'illuminismo*. Da un lato c'è il rischio di scientificizzazione, cioè il tentativo di svolgere un'analisi delle pulsioni in termini rigorosi e univoci, secondo un processo che tende ad assolutizzare quegli aspetti dell'io che invece hanno carattere storico e relativo; e dall'altro la miticizzazione, cioè l'ipostatizzazione dell'io in termini magici, univoci come lo sono quelli dell'assolutizzazione scientifica. Le due strade sono solo apparentemente contrapposte, entrambe infatti conducono a una caratterizzazione essenzialmente storica e assoluta dell'io. Questo rapporto tra la libertà e l'io, per cui l'essenza della libertà viene individuata nell'autonomia dell'io, che corrisponde alla concezione tradizionale della libertà come *causa sui*, è in relazione con quello che Adorno definisce come un interesse narcisistico per la libertà¹⁷⁸ in cui l'affermazione positiva della libertà del soggetto all'interno dei rapporti sociali esistenti conduce a una valorizzazione di qualcosa che è in realtà illusorio. Tale affermazione si appella a un'essenzialità meramente naturale: è allo stesso tempo un riferimento a una condizione animale e una proiezione dell'esistente sulla natura, che crea una seconda natura, e quindi un modo per destoricizzare nello stesso momento tanto il soggetto quanto i rapporti sociali rendendoli entrambi senza tempo. Questo tipo di affermazione della libertà è quindi prima di tutto una forma di adattamento, una forma di adeguazione e limitazione della spontaneità nei confronti dell'esistente. Per questo motivo i bersagli polemici della critica

¹⁷⁸ Cfr. Th. W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, cit., p. 289.

filosofica adorniana intorno al tema della libertà del soggetto sono i concetti di interiorità e di profondità, sono ideologici poiché rappresentano, per la falsa coscienza e per la seconda natura, un'origine assoluta. Quando sono evocati dai tentativi definitivi dell'individualità, anziché contrapporre la volontà e la spontaneità del singolo all'adattamento, vi si adeguano, loro malgrado, per analogia con la staticità assoluta con il sociale universalizzato.

Il concetto che risolve il carattere antinomico del rapporto esterno tra individuo e società e quello interno tra pulsioni e ragione è il concetto di coscienza. La coscienza, intesa dialetticamente, cioè non come qualcosa di immobile ma come un campo di forze in cui interagiscono una molteplicità di elementi contraddittori, è allora anche il concetto attraverso cui viene affrontata l'antinomia generale tra libertà e necessità. La coscienza si oppone alla causalità, senza coscienza, dice Adorno, non può esserci volontà e agire¹⁷⁹. Si potrebbe quindi dire in questo senso che la coscienza è precedente alla volontà e in questo modo si impedirebbe la possibilità di una ipostatizzazione della volontà, di una sua elevazione a principio primo. Non si tratta però di sottoporre la stessa coscienza al medesimo tipo di elevazione, il concetto di coscienza non presuppone che essa sia originaria, al contrario essa può essere divenuta, risultato di una mediazione. Una mediazione questa che può essere analizzata attraverso l'ausilio degli strumenti teorici della psicanalisi reinterpretati criticamente.

Cionondimeno la volontà presenta anche un carattere arcaico. Adorno individua due modi per intendere la volontà come elemento arcaico. L'elemento arcaico all'interno dell'uomo può essere inteso in senso prescientifico come spontaneità dell'agire o in senso psicologico come pulsione. Adorno non rifiuta questo elemento ma lo sottopone a una disamina critica e lo colloca all'interno di una concezione della storia come storia della separazione. Il momento arcaico della volontà riporta a una fase in cui la separazione tra

¹⁷⁹ "Ohne Bewußtsein gibt es sicher keinen Willen." *Ivi* p. 289.

interiorità ed exteriorità non era ancora stabilita in maniera definitiva, riporta a un'epoca precedente la separazione: questa separazione si colloca in un arco temporale molto ampio che va da Omero alla modernità illuminista. Con l'illuminismo la separazione si compie in maniera definitiva ma allo stesso tempo si rovescia in una nuova unità, un passaggio progressivo che diventa evidente con l'industria culturale in cui, spiega Adorno nelle lezioni¹⁸⁰ rimandando all'opera scritta con Horkheimer, l'uomo regredisce a uno stadio di indeterminatezza di ragione e pulsione, attraverso la traduzione delle qualità in funzioni¹⁸¹ e la retrocessione del pensiero a organo¹⁸². L'arcaico è così trasformato e ritorna come seconda natura passando dalla scienza e dalla razionalizzazione della produzione. L'arcaico deve essere distinto dall'originario, il primo indica l'elemento naturale, i tratti ereditati dalla fase primitiva dell'uomo, il secondo vorrebbe invece incarnare l'autenticità dell'umano mentre sarebbe piuttosto l'ipostatizzazione dello stesso carattere arcaico. Poiché il ritorno dell'indeterminatezza di ragione e pulsione attraverso la funzionalizzazione di ogni aspetto del reale da parte della tecnica comporta la sua percezione a livello della coscienza come libertà originaria, mentre sarebbe piuttosto la sua interiorizzazione forzata, l'appello all'elemento arcaico della volontà in soccorso della tesi della libertà non può più essere sostenuto. Nell'epoca dell'unità forzata e del dominio totalitario del rapporto di scambio universale sugli individui particolari attraverso la manipolazione dell'industria culturale un simile appello anziché affermare la libertà dell'individuo la negherebbe in maniera ancora più drastica, poiché sarebbe un'affermazione della seconda natura.

Il problema della libertà in relazione alla questione del soggetto ha assunto tradizionalmente la forma della domanda sull'esistenza del libero arbitrio. L'affermazione dell'esistenza del libero arbitrio è stata contrastata da tre forme principali di determinismo:

¹⁸⁰ Cfr. *Ivi* p. 327.

¹⁸¹ Cfr. M. Horkheimer – Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 44; GS 3, p. 53.

¹⁸² Cfr. *Ivi* p. 93; GS 3, p. 107.

quello teologico, quello economico e quello biologico. Esistono ovviamente anche altre forme di determinismo, che si differenziano a seconda di ciò che viene riconosciuto come il punto di origine, la causa finale o efficiente cui ricondurre i fenomeni, ma tutte sono accomunate dalla negazione del libero arbitrio. I dibattiti contemporanei intorno al tema del cosiddetto riduzionismo fiscalista riflettono a livello formale le dispute teologiche sul libero arbitrio e possono essere considerati come una loro secolarizzazione. Ciò che accomuna ogni determinismo è il fatto di presupporre sempre l'idea un originario che rappresenta l'autentico in varie forme, un'autenticità cui è possibile accedere attraverso un sapere che spesso assume carattere esoterico: il sacerdote, se la causalità è quella teologica, l'economista, se è quella economica, e il neurobiologo, se è quella biologica, avranno rispettivamente un punto di vista privilegiato rispetto alla comprensione del reale come indagine sulle cause. Ognuno di questi determinismi sostiene come la coscienza della libertà che gli attori si autoattribuiscono narcisisticamente non sia reale e come sia in invece solo un'illusione, ciò che esiste è invece solo una sensazione di libertà. Ciò che permette a ogni determinismo di sostenere l'illusorietà del libero arbitrio è un presupposto di ordine psicologico e autoriflessivo: l'esistenza di una differenza tra un lato conscio del nostro agire e un lato inconscio. Su questa separazione può essere considerata anche come un aspetto fondante della distinzione concettuale che oppone cause e ragioni. Tale distinzione però è ambivalente: è condizione del determinismo al livello della coscienza nel senso che il soggetto ignora le cause reali del suo agire, ma è anche un modo per affermare la possibilità dei due aspetti: l'esistenza di una volontà a seguito della coscienza e di una determinazione involontaria a livello inconscio; e di farli sussistere contemporaneamente. Habermas, riprendendo Adorno, ha sostenuto a tal proposito come appunto la psicoanalisi, tramite questa distinzione, possa rappresentare un ponte tra libertà e determinismo¹⁸³.

¹⁸³ Habermas ha ripreso in tempi recenti l'analisi adorniana sulla seconda natura individuando nelle

L'importanza della psicanalisi nella riflessione adorniana risiede anche in questo, si tratta di uno strumento utile a spezzare il dualismo rigido presupposto dall'antinomia di libertà e determinismo, un modo per far tornare all'interno del soggetto quello che era stato trasferito su un piano trascendentale. L'antinomia diventa così un aspetto della coscienza, che trova il suo posto nell'intersezione contraddittoria tra una naturalità corporea, il lato istintivo in cui si esprime la non identità, e un super-io determinato socialmente, che si presenta alla coscienza come più o meno naturale a seconda del grado di autoriflessione.

Il pericolo dell'affermazione dogmatica della libertà contro l'eteronomia è una concezione idealizzante dell'autonomia dell'individuo in termini assoluti, la sua affermazione è in realtà eteronoma in quanto storicamente divenuta, è un prodotto dalla separazione. Questo punto può essere interpretato come un ampliamento della tesi di Sohn-Rethel, e quindi di Marx, sulla separazione dell'uomo dalla natura attraverso la divisione di lavoro intellettuale e manuale. Siccome per provvedere al proprio sostentamento l'uomo non si relaziona più con la natura ma con altri uomini, questa separazione ha generato l'idea di una teoria come qualcosa di separato e l'ha resa autonoma. Da ciò il passaggio a situare all'interno dell'uomo l'origine della teoria e lo sviluppo dell'idea della sua autonomia assoluta. La filosofia moderna testimonia questo passaggio, Leibniz infatti poneva il problema della libertà proprio nei termini dell'autonomia: "Quando si discute intorno alla libertà del volere o del libero arbitrio, non si domanda se l'uomo possa far ciò che vuole, bensì se nella sua volontà vi sia sufficiente autonomia"¹⁸⁴; e già per Cartesio la libertà non era "libero arbitrio dell'indifferenza"¹⁸⁵, ma, attraverso la valorizzazione del dubbio e della verità, tende a riassumersi nella facoltà di scelta del soggetto, cui invece per Adorno non si

"interpretazioni psicanalitiche [...] un ponte gettato fra libertà e determinismo." J. Habermas *"Ma sono anch'io un pezzo di natura"*. Adorno *sull'intreccio fra natura e ragione. Riflessioni sul rapporto fra libertà e indisponibilità*, in *Fede e ragione*, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 85.

¹⁸⁴ G. W. Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (1705), II, § 21; *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, Bompiani, Milano 2011.

¹⁸⁵ R. Descartes, *Principia philosophiae* (1644), I, § 41; *I principi della filosofia*, Bollati Boringhieri, Torino 1993.

può ridurre il problema della libertà. Il concetto di libertà come autopraxia che abbraccia tutto il pensiero moderno e contemporaneo contiene un momento di affermazione della soggettività intesa in senso monadico. Leibniz infatti definiva in questo modo la sostanza libera:

La sostanza libera si determina da se stessa cioè seguendo il motivo del bene appercepito dall'intelligenza, che la inclina senza necessitarla: tutte le condizioni della libertà sono comprese in queste poche parole.¹⁸⁶

Queste parole di Leibniz ebbero notoriamente una grande influenza sull'idea kantiana del carattere noumenico della libertà¹⁸⁷ che quindi contiene un aspetto monadico che è appunto quello criticato da Adorno. Contro il narcisismo dell'autonomia si oppone allora l'idea di una pluralità causale. La rivendicazione dell'autonomia contiene un'affermazione di libertà, ma se in essa è percepibile un moto dell'individuo, del particolare contro la causalità universale questo non significa che l'idea di autonomia debba avere una valenza assoluta. Tale autonomia può essere rivendicata, ma solo in senso relativo. Se si vuole evitare di ricadere in un'antropologia positiva occorre respingere l'idea di una sua autonomia completa poiché essa non potrebbe fare a meno del ricorso a concetti normativi derivati da un'idea preconcepita di essenza umana. Anziché in un'essenza stabile, la specificità dell'uomo risiede semmai proprio nell'essere privo di essenza, come animale esso è caratterizzato da un'adattabilità maggiore rispetto ad altre forme di vita, caratteristica che gli ha permesso di prevalere sulle altre specie. L'adattamento naturale è anch'esso un concetto ambivalente: può essere interpretato sia come l'elemento arcaico dell'adeguazione dell'uomo al reale sia come il carattere essenziale della mimesi come

¹⁸⁶ G. W. Leibniz, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origin du mal* (1710) III, § 288; *Saggi di teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*, Bompiani, Milano 2005.

¹⁸⁷ "Se si deve ammettere la libertà come proprietà di certe cause dei fenomeni, essa deve, in rapporto ai fenomeni come eventi, essere la facoltà di iniziare da sé la serie dei propri effetti, senza cioè che l'attività della causa debba avere un inizio e senza che abbisogni di un'altra causa che determini tale inizio." I. Kant, *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che potrà presentarsi come scienza*, § 53.

modello di relazione generale tra soggetto e oggetto. Per condurre un'analisi critica della libertà in relazione ai processi di razionalizzazione in maniera immanente e senza presupposti di ordine metafisico, ossia determinare senza opporre alla falsa coscienza un'idea preconcepita di cosa dovrebbe essere quella vera¹⁸⁸, occorre emanciparsi dall'idea, romantica e rousseauiana, di uno stato di natura ideale e abbandonare senza riserve i concetti di origine e fondamento. Il discorso adorniano sulla libertà testimonia di questo rifiuto e rientra quindi in una visione generale di decostruzione della soggettività sulla base dei concetti negativi di falsa coscienza e seconda natura.

Il concetto di seconda natura ha una rilevanza decisiva al fine di comprendere la trattazione del problema della libertà come pure il concetto di natura, di prima natura, che svolge una funzione decisiva ed è anch'esso ambivalente¹⁸⁹. Sebbene Kant concepisca la libertà come opposizione alla natura, come indipendenza del soggetto dalla coazione naturale, in quanto identità, essa torna ad essere essenzialmente natura. L'identità del soggetto con se stesso infatti è una sublimazione e una razionalizzazione dell'istinto di autoconservazione e si identifica sostanzialmente con esso.

Libertà e carattere intellegibile sono apparentati con identità e non identità, senza che si possano assegnare *clare et distincte* all'una o all'altra parte. Secondo il modello kantiano, i soggetti sono liberi in quanto sono coscienti di sé, identici con se stessi; e in tale identità sono nuovamente non liberi, in quanto sottomessi alla sua coazione e la perpetuano. Non liberi essi sono in quanto natura non identica, indifferenziata, eppure liberi come natura, perché nelle emozioni che li sopraffanno – nient'altro che questo è la non identità del soggetto con sé – essi si liberano anche del carattere coatto della dell'identità.¹⁹⁰

¹⁸⁸ "La separazione tra qualcosa di vero in sé e l'espressione meramente adeguata di una falsa coscienza non va conservata, poiché fino a oggi in nessuno esiste la coscienza giusta che renda possibile quella separazione quasi come da una veduta aerea." Th. W. Adorno, *Teoria estetica*, cit., p. 174; GS 7, p. 196.

¹⁸⁹ Sull'ambivalenza del concetto di natura la critica ha molto discusso. Ad esempio P. Lauro rileva in particolare che l'"umano è la libertà realizzata non al di là, ma attraverso la natura." P. Lauro, *Per il concreto. Saggio su Th. W. Adorno*, Guerini e Associati, Napoli 1994, p. 49.

¹⁹⁰ Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 268; GS 6, 294

Il concetto di natura che introduce Adorno è quindi diverso da quello kantiano ed è caratterizzato da ambivalenza. Da un lato esso corrisponde all'istinto di conservazione e alla rigidità delle scienze positive, le scienze naturali appunto, e in ciò è identità e coazione; ma dall'altro esso rappresenta il carattere indisponibile del non identico, la sua resistenza contro la coazione dell'identità soggettiva, interpretabile essenzialmente come corporeità. È in questo secondo senso che occorre leggere il concetto di natura al fine di comprendere le parole conclusive del capitolo: "cercare di vivere in modo da poter credere di essere stato un buon animale"¹⁹¹. Tale concetto particolare di natura è anche quello che sta alla base del concetto di dominio sulla natura interna ed esterna e non deve essere letto come un sostegno a un'idea di libertà ridotta all'obbedienza agli istinti, in questo modo si ricadrebbe nella prima natura e nell'identità come coazione. Sebbene nell'interpretazione del super-io come condizionamento sociale Adorno si avvicini al discorso marcusiano sulla liberazione degli istinti condotto in *Eros e civiltà*, egli vuole mantenere fermo il carattere contraddittorio dell'antinomia. Come il pensiero non può rinunciare del tutto all'elemento identificante anche la libertà deve mantenere una parte di identità perché senza la coscienza, anche pensata dialetticamente, sarebbe impossibile anche solo porre il problema della libertà.

La critica al concetto di origine e l'idea dell'assenza di fondamento sono centrali nella comprensione della dialettica negativa di soggetto e oggetto, tuttavia queste non devono essere interpretate come il centro teoretico di una visione del mondo relativista in senso banale, al contrario attraverso il concetto di seconda natura si mette in discussione la stessa cristallizzazione dualistica di assolutismo e relativismo. Questo perché attraverso il concetto di seconda natura, di derivazione hegeliana ma qui rovesciato in senso critico¹⁹², si mostra come le forze spirituali che diventano seconda natura, ossia la ragione, la società e la

¹⁹¹ *Ibidem*.

¹⁹² Cfr. L. Cortella, *Adorno: l'intreccio di libertà e natura*, in *La dialettica negativa di Adorno*, cit., p. 110.

storia, lungi dall'essere un ritorno dello spirito presso di sé come autoconsapevolezza, rispondano invece alla sola naturalità dell'autoconservazione e come ciò che introiettano nel soggetto siano le leggi dell'esistente, elevate a natura dall'ideologia. L'assolutismo della ragione oggettiva non si oppone al relativismo della ragione soggettiva rigidamente: questa opposizione viene spezzata dal pensiero dialettico negativo che, permettendo una pluralità causale all'interno del soggetto, ammette l'antinomia della libertà come un dato reale e quindi mette in discussione l'opposizione di ragioni relative e cause assolute. Non solo, Adorno mostra come all'interno della decisione questi momenti contrapposti si trovano anche rovesciati e contenuti l'uno nell'altro. Il relativismo delle ragioni soggettive, cui corrisponde l'affermazione dogmatica della libertà, cela l'oggettivismo dell'identità con se stessi, mentre l'assolutismo delle cause, cui corrisponde la negazione determinista della libertà, cela il soggettivismo dell'interesse particolare elevato a natura.

Le conseguenze morali di questo tipo di orientamento conducono a un punto di vista incline allo scetticismo e al naturalismo e al contempo dall'opposizione al cinismo e all'innatismo. Questa posizione potrebbe essere avvicinata a quello che si definisce come metodo genealogico, in quanto mira a smascherare le *puenda origo* dell'ideologia della libertà. La sua massima è hegeliana: ciò che si presenta come essere deve essere inteso come mediato, non esiste nulla che non sia divenuto o determinato.

Liberalismo, libertà negativa e positiva

Il capitolo sulla libertà della *Dialettica negativa* contiene gli elementi essenziali della critica di Adorno al liberalismo: l'idea di libertà del liberalismo è sottoposta a una critica serrata contemporaneamente condotta dall'esterno, mettendo in discussione la concezione liberale dell'individuo in base a una posizione marxista che ne analizza criticamente la genesi e i presupposti materiali, e dall'interno, ponendo il liberalismo contro se stesso per mostrare come esso venga meno al proprio concetto e ai propri principi. Su questo ultimo aspetto si concede che una forma più o meno reale di liberalismo sia esistita, almeno da un punto di vista economico, prima della Seconda guerra mondiale, poiché quando ancora esisteva un certo grado di libertà d'impresa i soggetti economici erano ancora variegati. Dopo questo "breve intermezzo del liberalismo, in cui i borghesi si tenevano reciprocamente a bada" il dominio torna al terrore arcaico nel fascismo; ma anche superata questa fase autoritaria il regime di monopolio economico è ormai completamente instaurato. Adorno non può comunque essere considerato un liberale su questa base¹⁹³. Sebbene nella sua opera non siano riscontrabili riferimenti al liberalismo che non siano critiche esiste in effetti una lettera inedita in cui Adorno dice di sé: "sono anche un liberale". In questa lettera però insiste soprattutto nello specificare che tale liberalismo non deve

¹⁹³ Su una possibile interpretazione di questo punto come elemento per una connessione tra l'individuo liberale e il concetto di libertà in Adorno E. Hammer discute l'ipotesi di J. Whitebook secondo cui "*Homo oeconomicus* and *Homo criticus* were not entirely unrelated", espressa in *Perversion and Utopia: A Study in Psychoanalysis and Critical Theory*, MIT, Cambridge 1995, p. 137. Cfr. E. Hammer, *Adorno & the political*, cit., p. 112.

essere inteso in senso economico ma solo nel senso di un pieno diritto a una completa autonomia e libertà di pensiero¹⁹⁴.

L'interesse per la questione della libertà nella filosofia del XVII secolo è legato al tentativo da parte della classe borghese di trovare una fondazione ultima della libertà¹⁹⁵. Questo interesse è però antagonistico: contro il vecchio principio repressivo si favorisce quello nascente implicato dal principio razionale stesso. Si tratta allora di trovare una formula comune per tenere insieme libertà e repressione; tale formula è individuata da Adorno nella rassegnazione insita nel consegnare la libertà alla pura interiorità. Il movimento di separazione è altresì collegato al progressivo processo di scientifizzazione. Il meccanismo è complesso e si realizza attraverso la requisizione del contenuto del soggetto ad opera delle scienze particolari. L'esempio che porta Adorno a tal proposito è la genesi del carattere da parte della psicologia. Le scienze particolari ricercano un numero sempre maggiore di leggi e vanno in direzione di un determinismo privo di riflessione, la filosofia si abbandona invece a concezioni prescientifiche e apologetiche della libertà. Dopo l'antinomica kantiana e la dialettica della libertà hegeliana, la separazione si compie in maniera definitiva e, dice Adorno, la filosofia accademica si vota all'idolo di un regno superiore oltre l'empiria, esaltando la libertà intellegibile si allontana dalla comprensione del rapporto tra libertà e illibertà nel mondo.

¹⁹⁴ "Wenn das Recht auf die volle Freiheit und Autonomie des Gedankens, und nicht wirtschaftliche Konzeptionen den Begriff der Liberalität definiert, dann bin ich auch ein Liberalen." Lettera di Adorno a E. Grosse del 5 maggio 1969 (Archivio Adorno BR 0507/2).

¹⁹⁵ Adorno insiste molto su questo punto, la formulazione più diretta si trova probabilmente nella lezione del 2 febbraio 1965: "Es ist kein Zweifel, daß die Frage nach der Freiheit des Menschenwesen, aufgekommen ist im Zusammenhang mit der Emanzipation des Bürgertums. Indem das Bürgertum gegenüber der feudale Klasse Freiheit in einem durchaus auswendigen, gegenständlichen Sinn postuliert hat: nämlich Freiheit von der Beschränkungen und Abhängigkeiten, die die feudale Ordnung der Bürgerlichen Ordnung, der bürgerliche Klasse auferlegt hatte, war die jung, aufsteigende bürgerliche Klasse dazu gedrängt, selber nun ihre Freiheit zu begründen aus dem Wesen Mensch selber." Th. W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, cit., p. 267.

L'idea di libertà perse il suo potere sugli uomini non da ultimo perché fu concepita in anticipo in modo così astratto-soggettivo, che la tendenza oggettiva della società poté senza fatica sotterrarla sotto di sé.¹⁹⁶

Questa concezione astratta e soggettiva della libertà viene comparata a quella che Hegel definiva filosofia “edificante”. Alla filosofia edificante della libertà si allea, o si adegua, anche il suo contrario, il nominalismo intransigente di orientamento positivista. Esso copre le contraddizioni negandole, relegando cioè a falsi problemi le antinomie oggettive. Il positivismo si coniuga allora con il suo peggiore nemico, la metafisica, entrambi si rivolgono alla ricerca e al culto di un elemento primo, in questo caso il soggetto attore della libertà. Per Adorno invece non esiste alcuna autarchia del soggetto: critica il principio di individuazione proprio perché legato all'idea di una universalità della ragione nel singolo.

La sua quintessenza viene contrapposta sotto il nome di libertà a tutto ciò che limita l'individualità. Ma il *principium individuationis* non è affatto metafisicamente ultimo e immutabile, e quindi nemmeno la libertà; questa piuttosto è momento in duplice senso: non isolabile, ma intrecciata, e per ora sempre un attimo di spontaneità, nodo storico, deformato dalle condizioni presenti.¹⁹⁷

L'esaltazione dell'indipendenza dell'individuo da parte dell'ideologia liberale ha in questa interpretazione erronea un suo fondamento. D'altro canto però non si deve neppure negare la separazione reale dell'individuo dalla società. Nella contrapposizione dell'individuo alla società la concezione liberale ha il suo momento di verità, se la società gli concede di essere libero, se quindi è libera essa stessa, l'individuo può affermare la propria autonomia. Sebbene tale autonomia sia eccessivamente esaltata dall'ideologia liberale si tratta ad ogni modo di una possibilità di sopravvivenza rispetto alla “cieca connessione

¹⁹⁶ Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 193; GS 6, p. 215.

¹⁹⁷ *Ivi* p. 196; GS 6, p. 218.

della società”¹⁹⁸. Anche quest’affermazione di autonomia ha però una valenza duplice: si contrappone alla società ma ne permette anche la riproduzione per tramite del suo “isolamento privo di aperture”¹⁹⁹. La stessa ambivalenza è rintracciabile nella tesi opposta, quella che sostiene l’illibertà nella storia come non conciliazione di esterno e interno: da un lato gli uomini sono sudditi dell’esteriore ma dall’altro sono essi stessi questo esterno. Per l’azione reciproca di esterno e interno Adorno si appoggia esplicitamente alla *Fenomenologia* hegeliana:

Soltanto da ciò che è separato da lui ed è per lui necessario il soggetto acquista – secondo l’acquisizione della *Fenomenologia* hegeliana – i concetti di libertà e illibertà, che esso poi riferisce alla sua propria struttura monadologica. La coscienza prefilosofica è al di qua dell’alternativa, al soggetto che agisce ingenuamente e si pone contro il mondo circostante resta impenetrabile il proprio condizionamento. La coscienza deve renderlo trasparente per dominarlo. La sovranità del pensiero, che si rivolge a sé come suo oggetto grazie alla sua libertà, produce anche il concetto di illibertà. Non si tratta di un mero contrasto, ma di intersezione.²⁰⁰

Questa critica del soggetto che agisce ingenuamente si avvicina della critica dell’intelletto svolta da Hegel nella *Fenomenologia dello spirito* e ne assume i risultati. L’influenza della critica hegeliana dell’intelletto sulla filosofia di Adorno è molto ampia, tanto che si potrebbero quasi intepretare tutti concetti centrali della filosofia di Adorno come una prosecuzione della decostruzione dell’intelletto condotta da Hegel, è il caso ad esempio dell’idea di una dialettica dell’illuminismo e quindi della critica agli aspetti totalizzanti della ragione occidentale. In questo passaggio la “coscienza prefilosofica” si comporta nel medesimo modo dell’intelletto che si attiene a uno sguardo esteriore non riuscendo a cogliere il rapporto di soggetto e oggetto. Prefilosofico significa qui pre-

¹⁹⁸ *Ibidem*.

¹⁹⁹ *Ibidem*.

²⁰⁰ *Ivi* p. 196-197; GS 6, p. 219.

hegeliano o precedente la definizione hegeliana del conoscere filosofico come qualcosa che “si abbandona alla vita dell’oggetto”:

Invece di penetrare nell'immanente contenuto della cosa l'intelletto considera sempre l'intero e si colloca al di sopra del singolo essere determinato di cui discorre: il che vuol dire che non lo vede. Per contro il conoscere filosofico esige che ci si abbandoni alla vita dell'oggetto o, che è lo stesso, che se ne abbia presente e se ne esprima l'interiore necessità. Profondandosi così nel suo oggetto, esso oblia quella vista d'insieme che è solo la riflessione del sapere, lungi dal contenuto, in se stesso.”²⁰¹

Il dibattito su responsabilità e libertà che prescinde dal concreto attraverso l'esemplificazione astratta rischia appunto di mantenersi fuori dal contenuto e in questo sarebbe prefilosofico, rimarrebbe “intelletto astratto”. In questo senso la dialettica negativa applicata al problema della libertà è appunto il tentativo di obliare la vista d'insieme per approfondirsi nell'oggetto, che in questo caso è la concreta illibertà come condizione del pensiero della libertà. Se la libertà è qualcosa che si dà esclusivamente entro le maglie del potere, secondo un movimento di difesa rispetto alle ingerenze dell'autorità, allora essa è essenzialmente negativa. Questa concezione negativa della libertà ricorda oggi quella che si è affermata come una distinzione classica tra due concetti di libertà, ovvero la divisione proposta da Isaiah Berlin tra la libertà positiva e la libertà negativa. Secondo quando riferisce Müller-Dohm²⁰² Adorno ebbe modo di conoscere Berlin durante il periodo passato a Oxford eppure non ci sono pervenute tracce di un dibattito sul tema della libertà, tanto centrale nel pensiero di entrambe i filosofi. La riflessione sulla libertà di Berlin infatti risale al 1958 quando Adorno non si trovava più da tempo nel Regno Unito. Adorno lo cita direttamente un'unica volta in un saggio musicologico, *Stravinskij – Un'immagine dialettica*, dove riporta, approvandolo, l'accostamento fatto da Berlin tra il compositore e il

²⁰¹ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. de Negri, La Nuova Italia, Firenze 1967, p. 44 ; *Phänomenologie des Geistes*, Meiner, Amburgo 1988, p. 40.

²⁰² Cfr. S. Müller-Dohm, *Theodor W. Adorno. Biografia di un intellettuale*, cit., p. 258.

neopositivismo²⁰³. Il riferimento, sebbene specifico, non è del tutto avulso dal tema della libertà in quanto è riferito al contenuto spirituale del soggetto e denota un certo grado di affinità. Sebbene non ci sia stato un confronto tra i due pensatori direttamente rivolto al problema della libertà, un raffronto tra le due concezioni può contribuire al fine di comprendere meglio in cosa consista il concetto di libertà in relazione alla negatività in Adorno e per valutare meglio quale rapporto intrattiene con la dottrina liberale.

Secondo la distinzione di Berlin tra due concetti di libertà la libertà negativa corrisponde all'idea di non ingerenza del potere nei confronti dei soggetti, mentre la libertà positiva equivale all'idea di autonomia e autodeterminazione. Alla separazione analitica tra i due concetti di libertà coincide, secondo l'interpretazione berliniana, anche una divisione all'interno della storia del pensiero politico occidentale. L'idea positiva della libertà trae origine dalla concezione aristotelica del cittadino fautore delle leggi, essa corrisponde quindi alla libertà intesa in senso politico e non viene criticata in quanto tale da Berlin, questa idea di libertà rimane sullo sfondo poiché sostanzialmente coincide con il concetto di partecipazione. La libertà positiva può essere ulteriormente descritta come convergenza di interessi particolari e universali: un simile concetto non è presente nel pensiero di Adorno in questi termini, al contrario il rapporto tra universale e particolare nella sua riflessione è il luogo della non conciliazione per eccellenza e l'affermazione della libertà è piuttosto la difesa del particolare, dell'individuale contro l'universale. È questo un punto di distanza e di critica fondamentale a Hegel. Berlin individua in Spinoza e Hegel i sostenitori di una concezione della libertà come coincidenza di conoscenza e autodeterminazione. La domanda che si pone è se tale concezione positiva aumenti effettivamente la libertà e se tale aumento sia riferibile anche agli individui singolarmente. È una domanda essenziale anche

²⁰³ "La stessa ragione soggettiva autonoma ha cercato di espungere l'uomo, in quanto perturbatore del puro oggetto, mediante l'infaticabile *reductio ad hominem* di qualsiasi contenuto spirituale; a ragione Isaiah Berlin ha tracciato un parallelo sul piano della storia delle idee tra Stravinskij e il neopositivismo." Th. W. Adorno, *Immagini Dialettiche - Scritti musicali 1955-1965*, cit., p. 164; GS 16, p. 398.

per Adorno che, infatti, muove la sua critica alla ragion politica proprio partendo dal punto di vista dell'individuo.

La conoscenza rende più autonomi sia nel senso di Kant sia in quello di Spinoza e dei suoi seguaci, ma io vorrei chiedere ancora una volta: la libertà, tutta la libertà, è soltanto questo? [...] Ciò [la capacità di previsione grazie al progresso della conoscenza, ndr] potrebbe rendere più razionale e forse più tollerante, caritatevole, civile la nostra condotta, potrebbe migliorarla sotto molti aspetti, ma estenderebbe l'area di scelta? E per gli individui o per i gruppi? Sicuramente ucciderà alcuni regni della fantasia fondati su credenze non razionali, ma ci potrebbe risarcire rendendo più facile e armonico il conseguimento di alcuni nostri fini. Ma chi può dire se nel complesso la nostra libertà diventerà necessariamente più grande? Se non introduciamo, con qualche procedimento a priori, delle equivalenze logiche fra le nozioni di libertà, autodeterminazione e conoscenza di sé, come cercano di fare Spinoza, Hegel e i loro seguaci moderni, perché dovrebbe essere così?²⁰⁴

Berlin, pur tenendosi lontano dal formulare giudizi univoci e ammettendo la necessità per il pensiero di ragionare anche sull'aspetto positivo della libertà, si mostra ad ogni modo diffidente nei confronti di un'equivalenza posta a priori. Adorno mostra qui il carattere ambivalente del suo rapporto con la filosofia hegeliana: rifiuta sia la considerazione astratta della libertà ispirando la sua critica a quella hegeliana dell'intelletto, sia la considerazione della libertà nei termini di una sostanza razionale agente nella storia. Tale concezione positiva della libertà non è tuttavia assente tra gli studiosi vicini alla scuola di Francoforte: l'influenza di Hegel sulla storia della riflessione politica è talmente forte da giungere fino alla sua critica dell'edonismo di Marcuse che si riallaccia esplicitamente a Hegel proprio per sostenere una coincidenza di autodeterminazione e felicità nel loro aspetto razionale. Attraverso l'idea della vera felicità come realizzazione della razionalità Marcuse si avvicina così al concetto di libertà positiva:

²⁰⁴ I. Berlin, *From Hope and Fear Set Free* (1964), *Five Essays on Liberty*, tr. it. di G. Rigamonti e M. Santambrogio, *Da speranza e paura liberati*, in *Libertà*, Feltrinelli, Roma 2005, p. 284.

La realtà della felicità è la realtà della libertà, in quanto questa è l'autodeterminazione dell'umanità liberata nella sua lotta comune con la natura. "La verità delle soddisfazioni particolari è quella *universale*. La quale il volere pensante fa suo scopo come felicità". Ma questa felicità è dapprima "l'universalità del contenuto soltanto rappresentata ed astratta, la quale soltanto *deve* essere". La sua verità "è la determinatezza universale del volere in se stesso, cioè il suo autodeterminarsi, la libertà". La libertà era però per l'idealismo anche "sostanza", "l'unica sostanza verace dell'uomo", l'essenza e la verità della ragione. Nella loro forma compiuta, entrambe, felicità e ragione, devono coincidere.²⁰⁵

Ciò che accomuna la particolarità all'universalità e le fa coincidere nel momento della libertà è il rapporto tra autodeterminazione e conoscenza che deve essere trasparente e convergere con la volontà. Tale coincidenza sarebbe per Adorno ravvisabile in un mondo completamente conciliato, mentre se la sua attestazione volesse essere descrittiva, rischierebbe, in quanto affermazione forzata, di indulgere in una solidarietà con l'apologia dell'esistente e quindi con la catastrofe. Se invece tale affermazione della coincidenza volesse essere intesa come un'aspirazione, un dover essere, rimarrebbe comunque sospetta poiché da un lato anticiperebbe lo stato conciliato, determinando l'utopia, dall'altro porrebbe una sostanza razionale all'interno dei soggetti corrispondente a una costrizione teleologica. Nel passaggio appena citato Marcuse riprende i paragrafi 478 e 480 dell'*Enciclopedia* e le *Lezioni sulla filosofia della storia*. I due paragrafi possono essere interpretati come una classica descrizione del concetto positivo di libertà ed è quindi opportuno riportarli:

Il volere, in quanto arbitrio, è libero *per sé*, giacché è riflesso in sé come negatività del suo autodeterminarsi solamente immediato. Tuttavia, in quanto il contenuto, nel quale questa sua universalità formale si *risolve* a diventare realtà, non è altro che il contenuto degli impulsi e delle inclinazioni, esso è *reale* soltanto come volere *soggettivo* e *accidentale*. In quanto è la

²⁰⁵ H. Marcuse, *Zur Kritik des Hedonismus*, in "Zeitschrift für Sozialforschung", n. 3, 1938; tr. it. di C. e H. Ascheri e F. Cerutti, *Per la critica dell'edonismo*, in *Cultura e società*, Einaudi, Torino 1969, p. 144.

contraddizione di realizzarsi in una particolarità, la quale è insieme per lui una nullità, e ha soddisfazione in quella da cui nel tempo stesso è fuori, il valore è dapprima il *processo* onde si distrae e sopprime un'inclinazione o godimento mediante un nuovo contentamento, *all'infinito*. Ma la verità delle soddisfazioni *particolari* è quella *universale*, la quale il volere pensante fa suo scopo come *felicità*.²⁰⁶

La felicità è *l'universalità* del contenuto soltanto rappresentata ed astratta, la quale soltanto *deve* essere. Ma la verità della determinatezza *particolare*, la quale insieme è ed è *soppressa* e dell'*individualità* astratta, dell'arbitrio, che nella felicità tanto si dà uno scopo quanto non se lo dà, è la determinatezza *universale* del volere in se stesso, cioè il suo autodeterminarsi, la *libertà*. L'arbitrio è, per tal guisa, il volere soltanto come soggettività pura; la quale è insieme pura e concreta, perché ha a suo contenuto e a suo scopo soltanto quella determinatezza infinita, la libertà stessa. In questa verità della autodeterminazione, in cui il concetto e l'oggetto sono identici, il volere è *volere realmente libero* [nella seconda edizione: *spirito oggettivo in universale ndr*].²⁰⁷

La qualità non identica del particolare contro l'universale è la cifra del discorso adorniano sulla libertà mentre la sua identità è quella della concezione positiva che da Hegel giunge fino a Marcuse. Come ha mostrato Berlin il problema della libertà positiva è che essa si presta a essere distorta quando la sua affermazione diventa demagogica, quando si trasforma in un principio calato dall'alto o imposto da un élite che pretende una conoscenza su ciò gli uomini realmente vogliono e su cosa è giusto per loro, è questa la critica liberale ormai classica al concetto marxista di falsa coscienza. Nelle sue conseguenze sulla teoria dei bisogni, poiché il concetto di falsa coscienza ha come correlato quello dei falsi bisogni, questo punto è stato anche sottoposto a revisione in ambito "postmarxista", anche se in questo caso l'affermazione della giustificabilità di tutti i bisogni umani segue

²⁰⁶ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., § 478, p. 471.

²⁰⁷ *Ivi*, § 480, p. 473.

dalla priorità dell'idea di autonomia²⁰⁸. Questo pone chiaramente dei problemi in riferimento alla questione dei cosiddetti "bisogni indotti", centrale nelle critiche contemporanee alla società dei consumi. Adorno accetta in via di massima la possibilità di una distinzione tra i bisogni ma non la sua imposizione:

Sarebbe perfettamente possibile distinguere fra i bisogni obiettivamente giusti e falsi, anche se ciò non potrebbe mai autorizzare una regolamentazione burocratica, in nessuna parte del mondo. [...] Sul bisogno vero e falso si dovrebbe giudicare a partire dalla cognizione delle strutture della società nel suo complesso, con tutte le sue mediazioni.²⁰⁹

Dal punto di vista di Berlin discernere tra i bisogni giusti e falsi significa che qualcuno si arroga il diritto di decidere cosa sia meglio per qualcun altro anche contro l'opinione di quest'ultimo, è un aspetto del perversimento del concetto positivo di libertà che assume la forma di una legittimazione a comandare²¹⁰. Ad ogni modo però anche la libertà positiva è necessaria a una società libera, se intesa come partecipazione, mentre è piuttosto la sua aberrazione ad essere in relazione con la giustificazione del potere totalitario. Berlin critica esattamente questo concetto di libertà positiva, che non è quindi la libertà come partecipazione ma l'aberrazione totalitaria di un'idea positiva e sostanziale della libertà. Di conseguenza è il concetto negativo di libertà a corrispondere meglio a un'autentica dottrina liberale.

Il concetto adorniano di libertà può essere avvicinato alla libertà negativa così intesa? Quello della libertà è per Adorno senz'altro un concetto negativo nella misura in cui è la negazione concreta dell'illibertà a formarlo. Per questo potrebbe apparire molto simile

²⁰⁸ Cfr. A. Heller, *Una teoria dei bisogni riesaminata*, in *La bellezza della persona umana*, Diabasis, Reggio-Emilia 2009, p. 51.

²⁰⁹ Th. W. Adorno, *Tardo capitalismo o società industriale?* in *Scritti sociologici*, cit., p. 325; GS 8, 365-366. Adorno riflette sul problema dei bisogni anche nel breve scritto del 1942 *Tesi sul bisogno*, tradotto da V. Dini in "Ombre Rosse", n. 27-28, febbraio 1979, e ripubblicato in *I seminari della Scuola di Francoforte*, Franco Angeli, Milano 1999; GS 8, 392-396.

²¹⁰ Cfr. I. Berlin, *Due concetti di libertà*, in *Libertà*, cit., pp. 183-184.

all'idea berliniana di libertà negativa, ossia la libertà come non ingerenza. Tuttavia la divisione analitica della libertà in due concetti distinti è una divisione che considera due aspetti di quello che in realtà è un concetto difficile da separare. La distinzione può essere utile per affrontare la storia delle dottrine politiche, per cui si situeranno i vari pensatori in una o nell'altra categoria, ad esempio, *ante litteram*, Locke, Bentham e Mill potranno essere considerati come fautori della libertà negativa mentre Rousseau, Kant e Hegel di quella positiva; tuttavia questa distinzione sembra cadere quando si prova ad applicarla alle situazioni reali o semplicemente di pensarla concretamente. Infatti, quando si pone la domanda se l'uomo sia libero o no, si presuppongono in realtà entrambe i concetti, negativo e positivo. Se a livello concettuale è possibile dividere una "libertà da" e una "libertà di" quando si pone concretamente la domanda i due concetti sono di fatto uniti: si è sempre liberi *da* qualcosa o *da* qualcuno *di* fare qualcosa e viceversa si è liberi *di* fare qualcosa se niente o nessuno lo impedisce. Quindi quando si afferma la libertà questa è sempre un essere "liberi di" è allo stesso tempo un essere "liberi da": la distinzione analitica salta non appena si tenta di riempire la domanda di contenuto, quando diventa concreta. Quello adorno non è un concetto di "libertà da" che esclude la "libertà di", poiché tale separazione non è concepibile chiaramente quando la libertà di cui si parla è una libertà riferita a un contesto realmente esistente. Il discorso di Adorno abbraccia entrambe i concetti: esso è sicuramente rivolto alla libertà negativa come affermazione della libertà dell'individuo contro lo stato o il potere, un discorso che corrisponde a quello contro il dominio dell'universale sul particolare; ma la sua riflessione è anche rivolta al problema della libertà del volere che non esclude il concetto di falsa coscienza ed è anche quindi un discorso sulla libertà positiva. La sua riflessione sulla libertà positiva non è tuttavia un sostegno all'elemento spirituale come un originario, al contrario il concetto di positività della libertà così inteso è esplicitamente criticato:

La libertà positiva è un concetto aporetico, inventato per conservare l'essere in sé di un elemento spirituale di fronte al nominalismo e alla scientificizzazione.²¹¹

Adorno con il termine "libertà positiva" indica quindi l'affermazione della libertà della volontà interna al soggetto come concetto aporetico. L'aporia della libertà corrisponde all'aporia del soggetto e ne mostra l'essenziale ambivalenza, per cui in esso si presentano due tendenze contrapposte entrambe vere: da un lato l'identità con se stesso è affermazione e rivendicazione di libertà; dall'altro è coazione e negazione della possibilità di essere altrimenti. Questa idea di libertà positiva non è uguale al concetto berliniano ma nella critica che gli viene rivolta entrambi i pensieri presentano una comune posizione antiessenzialistica.

Di contro però neanche la libertà negativa è intesa unicamente come non ingerenza, ma come agire mimetico²¹². Il concetto di negatività applicato al problema della libertà riguarda ancora la questione del soggetto e la critica dell'identità con se stessi incarnata dall'idea di autenticità. Come la libertà può essere determinata solo attraverso la sua negazione specifica, cioè la critica del concetto astratto di libertà; così il soggetto si determina attraverso una dialettica di interno e esterno, e afferma la propria libertà nell'oscillazione tra il polo interno, la natura interna, la realtà istintuale, e il polo esterno, la natura esterna e il mondo sociale. L'aporia conseguente non può essere mai eliminata del tutto ma può essere compresa in relazione al divenire storico che l'ha generata. L'elemento riflessivo che permette questo movimento contro la cristallizzazione del soggetto autentico è quello della mimesi:

L'autenticità non è che l'ostinato e caparbio attaccamento alla forma monadica che l'oppressione sociale imprime sugli uomini. Tutto ciò che non vuole inaridire, preferisce assumere su de sé lo

²¹¹ Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 226; GS 6, p. 250.

²¹² Su questo aspetto si sofferma V. Rosito, "Essere altro da come si è": *Libertà riflessiva e pratiche di libertà nel pensiero di Theodor W. Adorno*, in *La dialettica negativa di Adorno. Categorie e contesti*, cit., pp. 123-138.

stigma dell'inautentico, e consumare l'eredità mimetica. L'umano è nell'imitazione: un uomo diventa uomo solo imitando altri uomini. In questo atteggiamento, che è la forma elementare dell'amore, i sacerdoti dell'autenticità fiutano le tracce dell'utopia che potrebbe scuotere il sistema di dominio.²¹³

La mimesi è il momento dell'altro all'interno del sé, ed è massimamente ambivalente poiché comprende sia il condizionamento naturale e l'adattamento sociale sia la forma elementare dell'amore. Anche la mimesi è quindi in se stessa aporetica, e come carattere dell'uomo rispecchia e riproduce l'antinomia della libertà. L'unica via da percorrere è quindi la filosofia come autoriflessione sulla forma. Nell'opposizione tra forma e sostanza o essenza, la forma è il lato più chiaro della coppia e la negazione è appunto il contorno della forma. Ciò che si indaga della libertà è quindi la sua forma piuttosto che la sua pretesa sostanza, ed essa si dà nella negazione determinata che le dona i margini. La riflessione su questi margini è una cosa sola con la riflessione sul soggetto come mimesi e dunque come rapporto dialettico con l'oggetto. La riflessione adorniana sulla libertà è quindi una riflessione sulla dialettica di soggetto e oggetto, sullo stato inconciliato e sulle condizioni materiali e psicologiche che mantengono il sistema di dominio.

²¹³ Th. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 182; GS 4, p. 176.

Primo excursus: la libertà e il riduzionismo biologico

In anni recenti si è assistito a un'importante ondata di studi filosofici rivolti ai dati delle neuroscienze. Il problema della libertà è stato quindi reinterpretato alla luce degli studi empirici sul cervello condotti in particolare tramite la risonanza magnetica funzionale. Si tratta del dibattito filosofico sul fisicalismo, che assume oggi la forma di un dibattito sul fisiologia cerebrale. Come si è detto sopra²¹⁴ questo dibattito, per i temi che tratta, sembra riflettere il dibattito teologico sul libero arbitrio e ne rappresenta la forma secolarizzata in cui all'intervento esterno della grazia subentra il substrato biologico dell'uomo. La separazione di anima e corpo si trova allora rovesciata: il lato dell'anima diventa l'attività cosciente e il lato del corpo diventa la determinazione, che anche se è eminentemente "interna" agisce come esternamente rispetto alla coscienza. Secondo la filosofia della mente che sostiene la teoria della "causazione mentale apparente"²¹⁵, esattamente come nelle forme classiche di determinismo, la libera volontà non esiste e sarebbe solo un'illusione dovuta alla sensazione che gli uomini hanno di essere liberi. Questa tesi è stata espressa e argomentata da Daniel Wegner nel libro *The illusion of conscious Will*²¹⁶ e rappresenta oggi una delle più radicali in questo ambito. L'impostazione positivista e comportamentista di questo genere di studi è molto distante dal pensiero dialettico critico nei confronti della ragione totalizzante, eppure essi contengono, o comunque comportano, una parte decostruttiva che non è incompatibile con la critica della soggettività della teoria critica. Il

²¹⁴ Cfr. *supra* p. 90.

²¹⁵ Cfr. D. Wegner – T. Wheatley, *Apparent mental causation: Sources of the experience of will*, in "American Psychologist" n. 54, 1999, pp. 480-491.

²¹⁶ D. Wegner, *The illusion of conscious will*, MIT Press, Cambridge 2002.

naturalismo è lo sfondo comune ma nel caso dei fisicalisti esso è assunto in maniera immediata mentre il naturalismo di Adorno, anziché considerare i dati naturali come dati positivi cerca di interpretarli alla luce dei presupposti culturali e viceversa interpreta la cultura alla luce del dato naturale dell'autoconservazione.

La critica all'idealismo soggettivo che sostanzia il dogmatismo dell'affermazione della libertà può esser integrata con l'assunto fondamentale del determinismo fisicalista. Per condurre questa integrazione senza che questo comporti la negazione della possibilità del progresso storico come azione cosciente degli individui occorre però mantenere anche il lato anti riduzionista dell'antitesi, ovvero l'affermazione della libertà, anche se questo conduce a contraddizione. Il "naturalismo morbido" potrebbe collocarsi in questo spazio tra la presa in considerazione del dato naturale e la rinuncia a una non contraddittorietà stringente.

L'idea del non identico come corporeità naturale, seppure non incline al riduzionismo biologico vicino al behaviorismo e a un approccio scienziata, che al contrario verrebbe interpretato come una forma di rovesciamento della ragione in mito, nella sua critica al concetto astratto di libertà, può prendere in considerazione il fisicalismo come forma di determinismo utile a proseguire la decostruzione della soggettività come qualcosa di originario e chimerico; può quindi prenderlo in considerazione nei termini di un proseguimento della critica al concetto idealistico di una libertà senza inizio e senza fine. Questa è stata, infatti, anche l'idea del determinismo materialista²¹⁷ che, con la negazione del libero arbitrio, la negazione cioè al soggetto della sua attività creatrice, corre sempre il rischio di non ammettere la possibilità di cambiamenti nella storia, almeno nel senso di una possibilità da parte dell'uomo di intervenire attivamente sul corso storico.

²¹⁷ Otto Neurath, cui oggi si attribuisce la paternità del fisicalismo, fu infatti un materialista vicino al marxismo. Il suo positivismo è però criticato da Adorno insieme a quello di Popper. Cfr. T. W. Adorno, *Introduzione a "dialettica e positivismo"*, in *Scritti sociologici*, cit., pp. 288 e 299; GS 8; pp. 328 e 339.

Per un fisicalismo conseguente e radicale non sarebbe opportuno sostenere che la chimica del cervello sia alla base dei fenomeni della coscienza, perché in questo modo verrebbe mantenuta in vita, in forma secolarizzata, la distinzione tra mente e corpo. Adorno si è espresso chiaramente su tale distinzione, essa è divenuta storicamente e risponde a una precisa esigenza di affermazione da parte dello spirito divenuto autonomo:

[...] non si può livellare lo spirito all'esistenza come nemmeno viceversa. Tuttavia il momento non essente nello spirito è talmente compenetrato con l'esistente, che volerlo separare nettamente sarebbe oggettivizzarlo e falsificarlo. La controversia sulla priorità dello spirito o del corpo procede in modo predialettico. [...] Entrambi, corpo e spirito, sono astrazioni dalla loro esperienza, la loro differenza radicale è un posto. Essa riflette l'"autocoscienza" dello spirito raggiunta storicamente e il suo distacco da quel che nega per affermare la propria identità. Ogni elemento spirituale è impulso corporale modificato e tale modificazione è il rovesciamento qualitativo in ciò che non è meramente. L'impulso è la forma anteriore dello spirito.²¹⁸

Al contrario nel dibattito sugli impulsi e le ragioni nell'ambito della filosofia della mente sono molti i tentativi di mantenere in qualche modo ferma la distinzione tradizionale. Un fisicalismo radicale dovrebbe invece sostenere l'identità dei due ambiti: i fenomeni della coscienza hanno una realtà fisica ma sono anche attività cerebrale. Questo orientamento prendeva il nome di "teoria dell'identità"²¹⁹ e, sebbene oggi sia considerato in parte superato in quanto posizione eccessivamente materialistica, conteneva il suo momento di verità in questo rifiuto della separazione tra mente e corpo. Gli esperimenti sul funzionamento del meccanismo decisionale, come ad esempio quelli condotti da Benjamin

²¹⁸ Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 180; GS 6, p. 202.

²¹⁹ Uno degli esponenti più noti di questo orientamento è J. J. C. Smart, *Sensations and Brain Processes*, in "Philosophical Review", n. 68, 1959, pp. 141-156; tr. it. *Sensazioni e processi cerebrali*, in A. De Palma - G. Pareti (a cura di), *Mente e corpo. Dai Dilemmi della filosofia alle ipotesi della neuroscienza*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, pp. 27-45.

Libet²²⁰, che dimostrano degli incrementi di attività cerebrale poco prima che il soggetto assuma una decisione non sono una dimostrazione del primato di una causazione biochimica, piuttosto individuano una corrispondenza fisica dell'attività inconscia a livello neuronale. Non è perciò una conoscenza che porterebbe a uno sconvolgimento delle nozioni riguardanti i meccanismi della psiche; dovremmo stupirci se dimostrassero il contrario, se dimostrassero cioè che i fenomeni della mente sono privi caratteristiche fisiche. Ammettendo l'idea di una contemporaneità dei due aspetti si rifiuta l'idea secondo cui la realtà biochimica del cervello sarebbe precedente rispetto ai fenomeni della coscienza e il determinismo biologico non avrebbe più l'apparenza di un meccanicismo causalistico. È questa la posizione per esempio di John Searle²²¹ il quale sostiene, a proposito del funzionamento del cervello, che “il sistema può essere descritto a livelli superiori e inferiori”²²² ma che il fenomeno è sostanzialmente lo stesso. Descritto nei termini di ragioni quando si considera la questione a livello della coscienza e nei termini di cause biochimiche quando invece la si considera a livello cerebrale. A questo punto si presenta però il rischio di una contraddizione, nello specifico di una sovradeterminazione causale: spiegare la facoltà di prendere delle scelte attraverso l'affermazione di due livelli conoscitivi, infatti, non risolve del tutto la contraddizione. Searle allora deve ricorrere all'indeterminismo quantistico come un modo per salvare il libero arbitrio collegandolo all'indeterminatezza. Questa soluzione risulta però affine al materialismo volgare e Searle stesso non cela il proprio imbarazzo di fronte a un appiglio che non sarebbe altro che il riferimento a una caratteristica della materia²²³. La versione “minimale” del fisicalismo rifiuta la “teoria

²²⁰ B. Libet, *Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action*, “The Behavioral and Brain Sciences”, n. 8, 1985, pp. 529-566; B. Libet, *Do we have Free Will?*, in “Journal of Consciousness Studies”, n. 6, 1999, pp. 47-57. Citati da J. Searle, *Coscienza, linguaggio, società*, cit., p. 171.

²²¹ Un confronto con la critica al riduzionismo di Searle è stata condotta anche da B. O'Connor in *Adorno's Negative dialectic*, cit., p. 93 e ss.

²²² J. Searle *Coscienza, linguaggio, società*, cit., p. 170.

²²³ Ivi, p. 169.

dell'identità", giudicata oggi dai filosofi della mente troppo dura. Si sostiene allora che la mente sarebbe irriducibile al cervello ma comunque determinata da questo. In questo modo però l'irriducibilità è solo proclamata poiché affermare che la mente è determinata dal cervello è comunque una riduzione alla causazione biochimica. Tale contraddizione riflette quella che per Adorno fu la contraddizione più profonda dell'idealismo, che da un lato, a seguito della sua pretesa di totalità, doveva portare a compimento la secolarizzazione, ma dall'altro poteva esprimere il suo assoluto soltanto tramite categorie teologiche. Venuto meno il contenuto religioso l'assoluto diventa insostanziale poiché perde il suo appiglio all'esperienza della coscienza. Questo porta il momento naturalistico fino al centro della soggettività che allora non si contrappone più rigidamente a ciò che le sta di fronte, ma proprio tramite il rapporto di io e non io giunge all'attività del pensiero:

L'attività dello spirito, una volta che sia umanizzata, non può essere attribuita altro che ai viventi e a niente altro. Questo fatto fa penetrare un momento naturale perfino nel concetto, che va oltre in massimo grado a ogni naturalismo, quello della soggettività come unità sintetica dell'appercezione. Soltanto in quanto da parte sua è anche non io, l'io si rapporta al non io, "fa" qualcosa, fosse pure il fare un pensiero. Il pensiero spezza in seconda riflessione la supremazia del pensiero sul suo altro, perché intrinsecamente è già sempre altro. Quindi al sommo *abstractum* di ogni attività la funzione trascendentale, non spetta alcun primato sulle genesi fattuali.²²⁴

Le decisioni sono prese secondo coscienza ma la coscienza non deve essere intesa come qualcosa di innato e immutabile, è invece frutto di un miscuglio di esperienza e di insegnamenti, da cui risulta l'unità complessa e irripetibile che viene chiamata anche individualità. Se si ammette la possibilità di una sovradeterminazione, anche in se stessa contraddittoria, le decisioni possono essere considerate come causalmente necessarie

²²⁴ Per questo passaggio si è optato per una mediazione tra la vecchia e la nuova traduzione. Cfr. Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 180; nuova edizione p. 181; GS 6, p. 202.

senza annullare del tutto la volontà e quindi anche la libertà. Per farlo occorre non contrapporre rigidamente libero arbitrio e causazione. Infatti, una rigida contrapposizione condurrebbe inevitabilmente all'antinomia nella forma in cui è esposta nella *Critica* kantiana. Le ragioni che motivano le decisioni si fondano su altre decisioni pregresse, ma sono le considerazioni intorno alle singole ragioni a permettere ad alcune di esse di prevalere su altre e determinare infine la decisione. In altre parole, una ragione per essere determinante, per prevalere sulle altre, deve innanzitutto essere approvata: la scelta di approvare o meno una ragione è a sua volta una decisione del soggetto, ma essa non nasce dal nulla, è invece a sua volta determinata dalla storia personale, dalle esperienze e dagli orientamenti morali. A questo punto però si pone un altro problema: non si può risalire la catena di causazione e decisione all'infinito, ma solo fino a un certo punto, ovvero non prima dell'infanzia. Il fatto che la catena di causazione e decisione ponga un problema rispetto alla questione della responsabilità è confermato indirettamente dal fatto che i bambini sono in grado di assumere una quantità di decisioni ponderate minore rispetto agli adulti e infatti il sistema giuridico non li considera responsabili delle proprie azioni.

Rifiutare il determinismo a favore di un concetto astratto di libertà è sintomo di narcisismo umanistico, e forse allo stesso modo i tentativi di ridurre il ruolo del condizionamento sociale potrebbero rispondere a questa esigenza difficilmente rinunciabile, anche quando sono inquadrati in un'ottica di critica del reale²²⁵. Se invece si rifiuta questo narcisismo del libero arbitrio, e si considera l'individualità come qualcosa di particolare e determinato, allora potrà aprirsi una possibilità per il particolare può opporsi

²²⁵ Sebbene il saggio habermasiano cui si è fatto sinora riferimento rappresenti un recupero della filosofia adorniana, il filosofo ribadisce anche in questa sede la sentenza già espressa in *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1981, pp. 489-534; tr. it. P. Rinaudo, *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna 1997; e *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a.M. 1985, cap. V; tr. it. *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1988; secondo cui l'espansione del libero scambio sarebbe minore di quando comunque non credesse Adorno. "Ma sono anch'io un pezzo di natura". Adorno sull'intreccio fra natura e ragione. *Riflessioni sul rapporto fra libertà e indisponibilità*, in *Fede e ragione*, cit., p. 98. In questo modo Habermas modera l'esagerazione di Adorno, che però, come si è visto nel capitolo introduttivo è un tratto essenziale del suo pensiero, cfr. *supra*, p. 53.

all'universale entro le maglie del suo dominio, che altrimenti resterebbe ignorato. L'individualismo non potrebbe esistere senza una decisione libera ma non è detto che questa debba essere autonoma in termini assoluti. Come sostiene giustamente Martin Seel “chi non fosse determinato per più riguardi, non potrebbe determinare a sua volta [...]”. Venire determinati è un sostegno costitutivo all'autodeterminazione”²²⁶. Nella valutazione se lasciarsi o no determinare si esprime la decisione come arbitrio del soggetto, le decisioni allora possono essere considerate più o meno libere in base al grado di coscienza che si ha di quanto e come si è determinati.

La determinazione allora può essere intesa come un presupposto della libera azione anziché come la sua negazione. Lo può dimostrare l'esempio del modo in cui gli individui prendono decisioni difficili, estreme o immorali. Di fronte a tali decisioni, ci si giustifica normalmente in un modo singolare che nega in realtà il libero arbitrio. La risposta alla domanda sul perché una certa decisione è stata presa è che “non si poteva decidere altrimenti”. Si tratta di una formulazione molto interessante al fine di capire come i soggetti percepiscono la propria libertà di decidere: la facoltà di prendere decisioni morali importanti è percepita come un'assenza di libertà, come un obbligo ad agire in una certa maniera. Eppure, si dice abitualmente nelle riflessioni sulla libertà, proprio nelle decisioni difficili ci dovrebbe essere la conferma al massimo grado che i soggetti possiedono la libertà di prendere decisioni. Anche a livello della coscienza è quindi presente una sensazione di illibertà e non solo un'illusione di libertà. La coscienza dell'illibertà però non è mai rivolta alla causazione biochimica in quanto tale che determinerebbe il volere ma è rivolta all'esterno verso la coercizione reale, lo stato o il sistema di dominio, e all'interno assume piuttosto la forma del controllo sugli istinti. Tale controllo riflette il concetto di libertà della tradizione cristiana, l'opposizione dell'anima contro gli impulsi sensibili nel neoplatonismo

²²⁶ M. Seel, *Sich bestimmen lassen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1981, p. 288. Habermas lo cita in *Tra scienza e fede*, cit., p. 93.

o contro la schiavitù interiore generata dal peccato originale cui però non si oppone l'intelletto bensì una volontà buona che diventa criterio esterno nel concetto di grazia come intervento divino.

Sebbene il discorso astratto delle libertà rifletta presupposti filosofici e posizioni morali esso assume maggiore senso morale e politico quando è riferito a un contesto specifico. A rigore di termini non si potrebbe parlare di "decisioni prese liberamente" se la frase non fa riferimento a circostanza particolare. Una frase come questa appare dotata di senso solo quando è riferita immediatamente a un contesto, e soprattutto quando è riferita a un contesto di illibertà. Non si può trattare il problema della libertà in maniera completamente astratta e generale senza rientrare nell'antinomia. Questo non significa che considerando il problema nella sua concretezza materiale e politica si risolve in modo definitivo l'antinomia, ma semplicemente che fin tanto che si rimane nell'astrattezza l'antinomia non può essere risolta in maniera definitiva se non separando gli ambiti come fece Kant. La libertà possiede il suo elemento negativo fondamentale in questo: come la negazione, essa è sempre una determinazione²²⁷ perché si oppone a un elemento che la vorrebbe negare, generalmente un potere, ma anche un elemento istintuale o il super-io. Non esiste libertà che non sia libertà determinata²²⁸, essa non è però soltanto una libertà negativa da qualcosa o qualcuno ma anche sempre una libertà positiva di fare qualcosa. Una libertà astratta, che non neghi nulla e non affermi nulla, non è immaginabile. Sul suo aspetto indeterminato si può portare un confronto con il famoso *incipit* della *Scienza della Logica*: un essere assolutamente indeterminato è uguale al nulla nella sua totale indeterminatezza, lo stesso si può dire di un concetto astratto e indeterminato della libertà, come per l'essere

²²⁷ Si tratta del noto inasprimento e rovesciamento hegeliano della sentenza di Spinoza secondo cui "*Omnis determinatio negatio est*" che diventa appunto "*Omnis negatio determinatio est*".

²²⁸ Una trattazione approfondita di questo problema si trova in P. Bieri, *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*, Carl Hanser Verlag, München-Wien 2001. "Es gibt keinen unbedingt freien Willen. [...] Unter diesen Worten liegt *nichts* verborgen, das man weiter artikulieren und immer besser verstehen könnte. Die unbedingte Freiheit, könnte man sagen, ist ein *rein rhetorisches Gebilde*."

e il nulla della prima triade hegeliana che nella loro negazione reciproca danno il divenire, solo la negazione determinata della libertà permette al concetto di uscire dalla sua vuota astrattezza. Ciò che pone un problema alla ragione è la questione della libertà nei termini del contrasto tra condizionato e incondizionato²²⁹. Non si può porre la questione in questi termini senza essere ricondotti alla terza antinomia kantiana, abbandonare questa prospettiva è quindi necessario. Per Adorno invece l'illibertà stessa è la condizione del concetto di libertà.

La libertà si fa concreta nelle figure mutevoli della repressione: resistendo a essa. Vi è stato tanto libero arbitrio, quanta volontà degli uomini di liberarsi. Ma la stessa libertà è talmente intricata con l'illibertà che questa non solo la inibisce, ma è la condizione del suo concetto.²³⁰

Non si può quindi parlare di libertà al di fuori delle situazioni concrete in cui ha senso parlare di liberazione da qualcosa o qualcuno. Questo aspetto è stato messo in evidenza in anni recenti anche da Habermas, secondo cui "la coscienza di libertà è un'implicita coscienza dell'azione"²³¹. Senza coscienza dell'azione non si capirebbe in cosa dovrebbe consistere la libertà ed essa si ridurrebbe a un concetto vuoto. Una volta posta la libertà come concetto negativo e determinato dalla condizione dell'illibertà la questione assume concretezza e rilevanza politica nel senso che la domanda si sposterà sulle ragioni pratiche dell'illibertà. In questo modo però se si porrà la questione dei motivi dell'*immaturità dei dominati*²³², del perché l'uomo non si oppone o del perché decide di opporsi all'illibertà, si ripresenterà il problema della sovradeterminazione causale nella forma della domanda su cosa incide maggiormente nelle decisioni del soggetto, se si tratta dell'elemento naturale o

²²⁹ "Es ist ein fundamentaler Fehler, den Unterschied zwischen Freiheit und Unfreiheit des Willens mit dem Kontrast zwischen Unbedingtheit und Bedingtheit in Verbindung zu bringen. Beides, die Freiheit und Unfreiheit, sind Phänomene, die es, begrifflich gesehen, nur im Rahmen vielfältiger Bedingtheit geben kann." Bieri, 243.

²³⁰ Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 237, GS 6, p. 261.

²³¹ J. Habermas, "Ma sono anch'io un pezzo di natura". Adorno sull'intreccio fra natura e ragione. *Riflessioni sul rapporto fra libertà e indisponibilità, Fede e ragione*, cit., p. 85.

²³² "Dell'immaturità dei dominati vive la decadente società." M. Horkheimer – Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 43; GS 3, p. 53.

di quello culturale. Adorno, anziché opporre i due aspetti sviluppa ulteriormente il concetto di seconda natura e seguendo un motto benjaminiano, ricorre invece a un rovesciamento: cercare l'elemento culturale dietro ciò che si presenta come naturale e l'elemento naturale dietro ciò che si presenta come culturale. Da un lato il carattere affermativo dell'antropologia viene decostruito seguendo un orientamento culturalista mentre il carattere affermativo della cultura viene interpretato alla luce di elementi istintuali, come l'autoconservazione, o psicologici, come la polarità freudiana di Eros e Thanatos. È questo un modo per evitare una contrapposizione eccessivamente rigida di naturalismo e culturalismo, per cercare di integrare i due punti di vista in un punto di vista razionale ma non scienziato, svelando come in realtà siano contenuti l'uno nell'altro.

La dialettica negativa, attraverso il suo modo di considerare la negazione determinata e la contraddizione, che mantiene l'opposizione antinomica e l'argomenta senza temerne la paradossalità sfruttando il metodo del reciproco rovesciamento, affronta l'antinomia della libertà mantenendosi in un ambito strettamente immanente e favorendo l'esposizione della molteplicità e la ricchezza della determinazione. Essa non è quindi completamente assimilabile né al concetto negativo e liberale della libertà né a quello positivo e idealistico; né a un'idea nominalistica e naturalistica né a un'idea sostanziale e volontaristica; ma muovendosi nella negazione determinata delle rappresentazioni idealistiche e liberali della libertà e mostrandone la compenetrazione reciproca giunge a proporre un'alternativa dialettica a queste stesse dicotomie.

Il problema dell'industria culturale

Introduzione

Il presente capitolo si propone l'obiettivo di ripercorre le riflessioni svolte da Adorno sull'industria culturale in modo da valutarne la rilevanza critica in relazione alla teoria della società e come elemento di critica politica. Ripercorrendo i vari luoghi in cui è stata formulata questa teoria, non riducibili alla sola *Dialettica dell'illuminismo*, si intende individuare alcuni spunti utili all'indagine dell'assetto attuale dell'industria della cultura per comprendere se questo concetto possa a ragione essere applicato alla situazione odierna o se invece debba essere sostituito con altri concetti o riformato in maniera radicale di fronte al mutamento qualitativo determinato da quei fenomeni che prendono il nome di società dello spettacolo, dell'informazione e di cultura postmoderna. Dopo una breve introduzione in cui si ripercorrono i testi adorniani sul tema, nella prima parte si prendono in considerazione i tratti essenziali dell'industria culturale come insieme coerente, ovvero come componente del sistema di dominio, al fine di comprendere il significato del suo aspetto appunto *sistematico*. Dopodiché, nella seconda parte, si analizza la questione della fine dell'aura nell'epoca della riproducibilità tecnica, confrontando la posizione di Benjamin con quella adorniana relativamente alle riflessioni sulla cultura di massa. Successivamente, nella terza parte, si prendono in considerazione alcuni contributi critici, in particolare la questione sollevata da Fredric Jameson e ripresa da Aspen Hammer se l'industria culturale debba essere intesa come una teoria dell'industria o una teoria della

cultura. Nella quarta parte si cerca di stabilire le possibilità di un'applicazione dell'analisi della cultura di massa francofortese alle forme contemporanee di *marketing*, in particolare considerando le forme oggi tecnicamente più avanzate in campo pubblicitario, ovvero quelle che ricorrono all'ausilio delle neuroscienze. In questa parte si tenterà altresì un approccio critico ai nuovi media cercando allo stesso tempo di individuare i limiti oggettivi della teoria sistematica di fronte ai cambiamenti qualitativi introdotti da alcuni contesti specifici all'interno del nuovo assetto mediatico, in particolare in relazione alla comunicazione e all'interazione mediata da internet.

L'industria culturale è uno dei concetti più noti della Scuola di Francoforte e costituisce un punto imprescindibile per un'indagine sull'approccio adorno nei confronti della società. Egli lo utilizza in molti luoghi successivi alla prima formulazione contenuta nella *Dialettica dell'illuminismo* ²³³. In ordine cronologico, il primo contributo all'approfondimento è il saggio, terminato nell'ottobre del 1942, intitolato *Das Schema der Massenkultur*²³⁴. Nell'edizione pubblicata ad Amsterdam nel 1947 il capitolo sull'industria culturale della *Dialettica dell'illuminismo* terminava con l'avvertimento "da continuare"²³⁵, indicazione poi espunta nell'edizione del 1969. Il saggio *Das Schema der Massenkultur*, inedito fino agli anni Ottanta quando è stato recuperato dal lascito del filosofo, è appunto questa continuazione ed è per questo conosciuto anche come la "seconda parte" del capitolo sull'industria culturale. Adorno e Horkheimer tuttavia decisero di non inserire il saggio nelle edizioni successive, una delle ragioni di questa scelta è probabilmente quella di non allungare troppo una parte già ampia e densa per non aumentare la quantità a scapito della qualità. Questo era anche il parere di Marcuse che in una lettera in cui comunica di aver

²³³ Th. W. Adorno - M. Horkheimer, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., pp. 126-181; GS 3, pp. 141-191.

²³⁴ Th. W. Adorno, *Das Schema der Massenkultur*, in GS 3, pp. 305-335.

²³⁵ Sulla copia ciclostilata del 1942, oltre alla nota "da continuare", si trovava anche la seguente indicazione: "Mehr noch als die anderen Abschnitte ist der über Kulturindustrie fragmentarisch. Große Teile, längst ausgeführt, bedürfen nur noch der letzten Redaktion." Cfr- *Editorische Nachbemerkung*, GS 3, p. 336.

intrapreso una seconda lettura della *Dialettica dell'illuminismo* dice a proposito della nota conclusiva al capitolo:

Das Kapitel KULTUINDUSTRIE schliesst mit der Bemerkung: „fortzusetzen“. Da ist nicht vien fortzusetzten, Unnötig zu betonen, dass es nur noch schlimmer geworden ist, und dass die verdammte Quantität immer noch nicht in die weniger verdammte Qualität umschlägt. Es würde genügen, in einigen kurzen Abschnitten die Entwicklung von der Radio- und Filmkultur zu Televisionkultur, und vom „strategic bombing“ zu Hiroshima anzudeuten.²³⁶

Adorno concorda con l'amico e infatti il capitolo non apparirà mai all'interno del libro sull'illuminismo, se non nelle edizioni postume²³⁷. Rimane però sentita l'esigenza di aggiornare la teoria dell'industria culturale alla luce degli sviluppi vertiginosi che hanno coinvolto il sistema della comunicazione di massa a vent'anni dalla stesura del capitolo, risponde infatti a tal proposito:

Magst Du im übrigen auch damit recht haben, dass es an der Kulturindustrie „nicht gar zu viel fortzusetzen gibt“, so bleibt es doch wahr, dass vieles von dem, was wir daran angefangen haben, weitergetrieben werden müsste. Wir bilden uns auch ein, dass wir manches heute besser wissen und sagen könnten als vor zwanzig Jahren, da wir das Buch zu schreiben begannen.²³⁸

Il periodo tra la Seconda guerra mondiale e gli anni Sessanta è epoca in cui si diffonde capillarmente la televisione. Per questo il capitolo sull'industria culturale necessita un aggiornamento del punto di vista del materiale considerato e agli occhi di Adorno questa esigenza appare chiaramente. In effetti le considerazioni sul mezzo televisivo contenute nella *Dialettica dell'illuminismo* sono essenzialmente previsioni sul suo sviluppo, il termine stesso compare solo due volte, la prima è un tentativo definitorio semplice ma pregnante, la televisione è una sintesi di radio e cinema:

²³⁶ Lettera di Marcuse a Adorno del 31 agosto 1962 (Archivio Adorno: BR 0969/52).

²³⁷ Il saggio non è presente nelle edizioni italiane.

²³⁸ Lettera di Adorno a Marcuse del 11 settembre 1962 (Archivio Adorno: BR 0969/53).

Anche i mezzi tecnici vengono indirizzati verso una crescente uniformità reciproca. La televisione tende a una sintesi di radio e cinema, che viene ritardata finché le parti interessate non si saranno messe completamente d'accordo, ma le cui possibilità illimitate possono essere potenziate a tal punto dall'impoverimento progressivo dei materiali estetici che l'identità oggi appena larvata di tutti i prodotti dell'industria culturale potrebbe trionfare apertamente quanto prima, realizzando in chiave sarcastica il sogno wagneriano dell'"opera d'arte totale".²³⁹

La nota "dietrologica" sull'accordo tra le parti si basa sull'analisi della struttura monopolistica dell'economia, che è una ripresa della tesi marxiana della tendenza naturale del capitalismo in direzione del monopolio. Che il sistema della concorrenza anziché stimolare il progresso tecnologico lo impedisca è una considerazione che ai critici contemporanei del monopolio in ambito tecnologico appare evidente in base all'esperienza della diffusione dei supporti digitali e della guerra dei formati, ma all'epoca doveva certo apparire audace. Cionondimeno tra la televisione e il cinema esisteva una contrapposizione reale e una sovrapposizione di ruoli nell'ambito dell'intrattenimento. Sebbene nella storia del cinema si siano succeduti alcuni movimenti con pretese avanguardistiche già prima della Seconda guerra mondiale, come l'impressionismo francese o l'espressionismo tedesco, questi movimenti, eccezion fatta per i primordi del cinema sovietico, rimasero nell'ambito di élite ristrette. È solo negli anni Sessanta, con le varie *nouvelle vague*, che la dimensione culturale del cinema assume una dimensione più allargata, se non di massa, sicuramente recepita da un pubblico più vasto, seppure a scapito delle dichiarazioni d'intenti in senso contrario che proclamavano la *politica degli autori*. Lo sviluppo del cosiddetto cinema d'autore in contrapposizione al mero intrattenimento era una tendenza che Adorno e Horkheimer individuavano, seppure con sarcasmo, già negli anni Quaranta. Si tratta del secondo passaggio del capitolo in cui si fa cenno alla televisione:

²³⁹ M. Horkheimer – T. W Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 130; GS 3, p. 145.

La sinfonia diventa un premio perché si ascolta in generale la radio, e se la tecnica potesse imporsi senza ostacoli, il film sarebbe già fornito gratuitamente a domicilio secondo il modello della radio. Anch'esso si evolve nella direzione del "commercial system". La televisione prefigura un'evoluzione che potrebbe mettere i fratelli Warner nella posizione a loro certo poco gradita di promotori di spettacoli riservati a un pubblico ristretto e di paladini e difensori della cultura tradizionale.²⁴⁰

Sebbene la Warner Bros sia tutt'oggi una delle case di produzione e distribuzione maggiormente rivolte alla produzione di film di intrattenimento questa previsione si è in parte realizzata. Questo è avvenuto in due sensi: il primo, banalmente, è per esempio la produzione dei film di Stanley Kubrick a partire dal 1971, cioè da *Arancia meccanica* in poi, oggi considerati emblemi del cinema d'autore e pietre miliari della storia del cinema, o in anni più recenti i film di autori sempre di successo ma ben considerati dalla critica come Oliver Stone, Tim Burton o John Landis. Il secondo è una nobilitazione a posteriori, è il caso del cosiddetto cinema hollywoodiano classico ma anche di film che durante la guerra svolgevano una funzione esplicita di propaganda come *Casablanca*, anch'esso oggi ritenuto un classico. Questi film, che una volta erano considerati come prodotti di intrattenimento sono oggi diventati oggetti di culto e il loro pubblico si è ridotto a un élite di cinefili, un "pubblico ristretto" di difensori di una cultura "alta" in contrapposizione alla produzione commerciale di massa.

Proseguendo nel tempo si incontrano due altri saggi brevi redatti tra il 1952 e il 1953 dedicati alla televisione. Si tratta del frutto di una ricerca condotta negli Stati Uniti per conto della Hacker Foundation su alcuni sceneggiati brevi, all'epoca assai diffusi. Anche se il loro oggetto è specifico e il riferimento è soprattutto alla cultura americana di quegli anni questi testi costituiscono una parte integrante della riflessione rivolta all'industria culturale

²⁴⁰ M. Horkheimer – Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 174; GS 3, p. 185.

e si intitolano rispettivamente: *Prolog zum Fernsehen*²⁴¹ e *Fernsehen als ideologie*²⁴², i contenuti di questi due saggi sono poi ripresi in *Television and Pattern of Mass-Culture*.²⁴³

Un altro intervento espressamente dedicato all'industria culturale è la conferenza tenuta per la *Internationale Rundfunkuniversität* dello *Hessischer Rundfunk* il 28 marzo e il 4 aprile 1963 intitolata *Ricapitolazione sull'industria culturale*²⁴⁴. Si tratta di riflessioni importanti in quanto rappresentano un aggiornamento della teoria in riferimento all'attualità e vi trovano sede alcune precisazioni sul confronto con il concetto benjaminiano di aura in relazione alla massificazione. Infine, le ultime considerazioni sulla questione dell'intrattenimento sono state formulate il 25 maggio 1969 in un intervento tenuto alla radio pubblica *Deutschlandfunk* dal titolo *Tempo libero*²⁴⁵. In questo testo il problema dell'apatia politica è ricollegato quello della noia e vi si trovano alcune precisazioni rilevanti su come debba essere inteso il concetto di industria relativamente all'industria culturale. In tutti questi luoghi Adorno formula la sua teoria dell'industria culturale come sistema coerente legato alle condizioni del capitalismo monopolistico. La sua riflessione non è però delimitata ai luoghi citati in quanto il ricorso a questo concetto è riscontrabile in gran parte dell'opera; in particolare in quasi tutti i testi dedicati alla musicologia, in molti scritti sociologici, in alcuni aforismi dei *Minima moralia* e nell'incompiuta *Teoria estetica*, si tratta sempre di considerazioni rilevanti anche se spesso funzionali al discorso specifico, mentre i testi elencati sopra sono quelli in cui la questione viene trattata in modo diretto e organico e sono quindi quelli maggiormente presi in considerazione in questa sede.

²⁴¹ Th. W. Adorno, *Prolog zum Fernsehen*, in GS 10.2, pp. 507-517.

²⁴² Th. W. Adorno, *Fernsehen als Ideologie*, in GS 10.2, pp. 518-532.

²⁴³ Th. W. Adorno, *Television and Pattern of Mass-Culture*, in "Quarterly of Film, Radio and Television", vol. 8, 1954, pp. 213-235.

²⁴⁴ Th. W. Adorno, *Ricapitolazione sull'industria culturale* in *Parva Aesthetica*, cit., pp. 58-68; GS 10.1, pp. 337-345.

²⁴⁵ Th. W. Adorno, *Tempo libero* in *Parole chiave*, cit., pp. 77-92; GS 10.2, pp. 645-655.

Il carattere sistematico della cultura di massa

Il termine “industria culturale” è stato scelto da Adorno e Horkheimer in sostituzione di “cultura di massa”. Di fatto le due espressioni possono essere considerate come sinonimi; infatti, benché il secondo si riferisca maggiormente all'oggetto e il primo al relativo sistema di produzione e distribuzione, il loro utilizzo all'interno dell'opera è quasi sempre interscambiabile. Se gli autori preferiscono il termine industria culturale questo è dovuto al fatto che la seconda espressione, come anche l'espressione simile “mass-media”, presuppone una velata menzogna, o perlomeno può condurre a un fraintendimento essenziale. Parlare di cultura di massa e di mezzi di comunicazione di massa infatti potrebbe lasciare intendere che si tratti di una cultura *prodotta* dalle masse popolari mentre si tratta di una cultura unicamente *rivolta* alle masse popolari, un po' come se ciò che è “populista” venisse frainteso con ciò che è “popolare”, mentre al contrario le masse popolari non svolgono alcun ruolo nella fabbricazione dei prodotti culturali:

Nei nostri abbozzi si parlava di cultura di massa; sostituimmo questa espressione con “industria culturale” per eliminare subito l'interpretazione che fa comodo ai suoi difensori: che si tratti di qualcosa come una cultura che scaturisce spontaneamente dalle masse stesse, della forma che assumerebbe oggi un'arte popolare.²⁴⁶

Quello che avviene alla distinzione tra cultura alta e cultura popolare non è una sintesi armonica, che potrebbe essere inteso come un superamento della separazione, è invece un'unione forzata, essenzialmente calata dall'alto, che infine risulta dannosa per entrambe.

²⁴⁶ Th. W. Adorno, *Ricapitolazione sull'industria culturale* in *Parva Aesthetica*, p. 58; GS 10.1, p. 337.

Da un lato l'arte "alta" perde la sua serietà, poiché nella sua emulazione dello spettacolo rincorre il culto dell'"effetto" come unica possibilità di acquistare visibilità entro gli schemi della produzione culturale, mentre dall'altro l'arte popolare viene incivilita ma in questo modo anche "addomesticata". La questione del calcolo dell'effetto è uno dei concetti chiave per comprendere l'intero discorso che fanno Adorno e Horkheimer sulla cultura di massa, per comprenderne la relazione con la razionalità tecnica. È infatti precisamente nel calcolo dell'effetto che risiede la differenza tra la produzione spontanea e quella amministrata, e in questo tipo di calcolo razionale, in cui la ragione si rovescia in mito poiché persegue i fini insieme razionali e irrazionali delle logiche monopolistiche, consiste *l'illuminismo come mistificazione di massa*, che è appunto il sottotitolo del capitolo sull'industria culturale della *Dialettica dell'illuminismo*. Benché si tratti di un fenomeno assolutamente contemporaneo esso viene inserito nel quadro più ampio nella dialettica della ragione che abbraccia l'intero arco della civiltà occidentale. Questo perché l'avvento dell'industria culturale non rappresenta l'irruzione nel corso storico di un elemento di per sé nuovo ma l'inasprimento di una tendenza già presente il cui inizio viene posto ai primordi della cultura occidentale. Essa non spezza la tendenza della ragione occidentale verso una sempre maggiore separazione al contrario la prosegue, per questo anziché diminuire la separazione tra amministratori e amministrati, come credono i suoi apologeti, la cultura di massa amplifica una frattura antica, appunto perché essa poggia su una separazione più profonda:

Volendo collocare il sistema dell'industria culturale in una prospettiva storica universale, occorrerebbe definirlo come lo sfruttamento sistematico dell'antichissima frattura tra gli uomini e la loro cultura.²⁴⁷

L'industria culturale è indissolubilmente legata alla dialettica dell'illuminismo come logica del dominio e questo è l'elemento critico che costituisce lo specifico della teoria

²⁴⁷ Th. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 172; GS 4, p. 168.

francofortese della cultura di massa e che lo differenzia dalle altre teorie della comunicazione, che basandosi su una rigida separazione degli ambiti disciplinari non riescono a cogliere adeguatamente il nesso sistematico individuabile solo con un approccio marcatamente interdisciplinare²⁴⁸. Coerentemente con l'approccio generale della Teoria critica anche l'analisi della cultura di massa rifiuta la divisione del lavoro scientifico; economia, psicologia, storia e filosofia non sono contrapposte all'analisi sociologica poiché sebbene queste divisioni contribuiscano a rendere maneggevoli i sistemi concettuali di riferimento costituiscono spesso un ostacolo al fine di intendere le cose stesse e riflettono di fatto la separazione reale della divisione del lavoro²⁴⁹. L'esame interdisciplinare aiuta a caratterizzare specificatamente l'industria culturale come un sistema coerente, un tutto organico in cui ogni parte assume una funzione rispetto all'insieme. Nella prima descrizione che Adorno e Horkheimer propongono all'inizio del noto capitolo della *Dialettica dell'illuminismo* si esplicita questo carattere sistematico:

La civiltà attuale conferisce a tutti i suoi prodotti un'aria di somiglianza. Il film, la radio e i settimanali costituiscono, nel loro insieme, un sistema. Ogni settore è armonizzato al suo interno e tutti lo sono fra loro.²⁵⁰

Il carattere sistematico, in cui ogni settore della produzione culturale concorre a formare una totalità omogenea è uno dei punti di maggior rilievo in quanto si tratta della caratteristica dell'industria culturale che permette il formarsi di un'unità tra macrocosmo e microcosmo attraverso la quale si realizza quella che Adorno definisce come una falsa identità di universale e particolare. A tale falsa unità segue una falsa armonia: la percezione

²⁴⁸ Sull'importanza dell'approccio interdisciplinare e un confronto con la *teoria dell'agire comunicativo* habermasiana cfr. F. Zehentreiter, *Adorno als Patron des nicht-departmentalisierten Geistes – Oder: das Ausdruckparadigma als Kern einer neuen Kulturwissenschaft*, in *Die Lebendigkeit der kritischen Gesellschaftstheorie*, cit., pp. 267-289.

²⁴⁹ Cfr. Istituto per la ricerca sociale di Francoforte, *Lezioni di sociologia*, cit., p. 21.

²⁵⁰ M. Horkheimer – T. W Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 126; GS 3, p. 141.

nei soggetti di un mondo conciliato in luogo dell'inconciliazione reale. Si tratta quindi di un'unità imposta la cui percezione è indotta artificialmente. Nel carattere totalitario di questa unità consiste l'aspetto più propriamente politico della tesi della falsa conciliazione, questo aspetto viene mostrato qualche pagina oltre asserendo come tale unità "attesta quella che si viene formando nella vita politica"²⁵¹. Si tratta della negazione di ogni particolarità e individualità attuata da un conformismo prescritto, per il quale

non si determina più nessuna tensione tra i due poli opposti: gli estremi, che si toccano, sono trapassati in una torbida identità, l'universale può sostituire il particolare e viceversa.²⁵²

L'industria culturale ha quindi la sua caratteristica principale nel fatto di costituire un sistema armonico in cui le contraddizioni sono sussunte e riproposte nella rappresentazione come addomesticate e innocue. Secondo uno schema simile alla critica che Adorno rivolge al sistema hegeliano, la sintesi effettuata dal sistema, annullando le contraddizioni, mostra il proprio carattere totalitario, è come se l'industria culturale realizzasse perfidamente la pretesa dell'universale hegeliano. Si tratta naturalmente di un'aberrazione della dialettica hegeliana poiché non è l'universale a realizzarsi attraverso gli individui, ma piuttosto il contrario: gli individui trovano la loro falsa realizzazione attraverso un universale altrettanto falso. Il risultato di questo processo di annullamento dei soggetti è una pauperizzazione delle capacità individuali il cui aspetto più preoccupante consiste nella diffamazione e nell'atrofizzazione della fantasia e della spontaneità. In questo modo la cultura di massa rende gli individui completamente inermi di fronte agli assetti sociali²⁵³. In un simile contesto la noia assume un ruolo decisivo, essa ha quindi una precisa e importante connotazione politica. Grazie alla noia e privati della loro capacità di pensare

²⁵¹ M. Horkheimer – T. W Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 129; GS 3, p. 144.

²⁵² *Ivi*, p. 137; GS 3, p. 151.

²⁵³ Th. W. Adorno, *Tempo libero* in *Parole chiave*, cit., p. 86; GS 10.2, p. 651.

altrimenti, gli individui si identificano completamente con gli interessi monopolistici negandosi la possibilità di mutare i rapporti esistenti e arrendendosi all'apatia:

La noia è il rispecchiamento del grigiore oggettivo. Essa è analoga all'apatia politica. Il suo fondamento più plausibile è la sensazione, per nulla ingiustificata, delle masse, che esse possano cambiare ben poco della loro condizione attraverso quella partecipazione alla politica, per la quale la società così come di fatto è venuta determinandosi, qual è in tutti i sistemi oggi esistenti sulla terra, concede loro spazio di gioco. Il nesso tra la politica e i loro interessi particolari non risulta loro trasparente; perciò indietreggiano di fronte alla politica. È strettamente inerente alla noia il senso, giustificato o neurotico, di impotenza: la noia è disperazione oggettiva.²⁵⁴

In questo passaggio è esplicitato in che modo l'indagine sociologica sui mezzi di comunicazione di massa e sull'intrattenimento può essere ricondotta alla teoria politica, si tratta una spiegazione e una giustificazione della mancanza di fiducia nei confronti delle capacità emancipative delle masse. A differenza però degli approcci tipicamente scettici al problema della massa, identificabili con la posizione positivista di Le Bon in *Psicologia delle masse* e con quella polemica di Ortega y Gasset in *La ribellione delle masse*, per Adorno la massa non è né un invariante naturale né un dominio funesto cui si possa contrapporre qualcosa come la "personalità", è invece un prodotto sociale che riproduce un'illusione di prossimità che in realtà presuppone l'atomizzazione, l'alienazione e l'impotenza dei singoli. Siccome l'industria culturale produce falsa individualità ogni retorica della personalità si riduce a una parodia di questa, l'unica possibilità per la critica diventa allora un'indagine sui motivi che spingono l'individuo a farsi massa.

Oggi i personaggi felici rappresentati sullo schermo sono esemplari della stessa specie a cui appartiene ogni esponente del pubblico, ma proprio in questa uguaglianza del tipo o del genere è implicita la separazione insuperabile degli elementi umani. L'identità della specie esclude quelle

²⁵⁴ *Ibidem.*

dei casi. Si potrebbe quasi dire che l'industria culturale ha perfidamente realizzato l'uomo come essere generico.²⁵⁵

Per opporre una resistenza alla tendenza del comportamento dei singoli ad assumere in maniera conformista i tratti della massa occorre ripercorrere questo passaggio su più piani del discorso, intrecciando un'analisi economica sulla tendenza al monopolio e un'analisi psicologica sul carattere volontario dell'integrazione. La tendenza all'integrazione e l'adattamento non è però un movimento spontaneo anche se essa poggia su caratteristiche naturali dell'animale umano come l'istinto di conservazione e l'inclinazione al mimetismo. Si tratta invece di un comportamento indotto, definibile come lo sfruttamento razionale di fattori psicologici irrazionali, un'espressione questa che Adorno utilizza per definire l'ideologia²⁵⁶. Razionale qui significa che i soggetti che lo attuano agiscono seguendo i propri interessi la somma dei quali determina la coerenza del sistema, non significa che un manovratore occulto muoverebbe le fila della mistificazione di massa. Per questo motivo l'analisi si rivolge più ai fattori psicologici e meno all'organizzazione concreta dell'industria della cultura. Al fine di permettere all'indagine sulla cultura di massa di prendere le mosse da aspetti individuali, si ricorre a un approccio che riprende quello di Freud nell'allora poco frequentato *Psicologia delle masse e analisi dell'io*. Di questo saggio Adorno coglie e valorizza in particolare il concetto di identificazione col capo, che Freud elaborava in riferimento a gruppi altamente organizzati e durevoli come la Chiesa e l'esercito, in termini di traslazione dell'identificazione col padre. Massa e capo risultano allora essere due

²⁵⁵ M. Horkheimer - T. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 156; GS 3, p. 168. Il riferimento è chiaramente una ripresa amaramente ironica della *Gattungswesen* marxiana, cfr. MEW vol. 40, p. 517. Si tratta in effetti di un rovesciamento del senso che Marx diede al concetto di essere generico, che chiarisce allo stesso tempo in che modo debba essere intesa la nozione di inessenza (*Unwesen*). Questa inessenza si presenta come natura umana, dunque sebbene il concetto mantenga la dialettica di essenza e apparenza, tale essenza si trova rovesciata in una cattiva essenza imposta dal dominio dell'equivalente, il suo essenzialismo è in realtà un "inessenzialismo", una perpetua messa in discussione di ciò che il senso comune reputa naturale nell'uomo e che invece è un prodotto sociale.

²⁵⁶ Questa particolare definizione dell'ideologia si trova nella conferenza del 1959 *Was heisst: Aufarbeitung der Vergangenheit*. Per un'analisi del concetto di ideologia in Adorno cfr. D. Cook, *Adorno, ideology and ideology critique*, in "Philosophy Social Criticism", vol. 27, no. 1, gennaio 2001, pp. 1-20.

concetti inscindibili, l'identificazione reciproca tra i membri della massa presuppone che prima essi si siano identificati con un singolo che è superiore a tutti²⁵⁷. I mezzi di comunicazione di massa non sono un pericolo in sé stessi ma lo sono nella misura in cui poggiano sullo sfruttamento di una disponibilità pregressa, anch'essa socialmente condizionata, sulla quale instaurano il conformismo attraverso meccanismi calcolati razionalmente di stimolo e reazione. Questa concezione mostra come gli interessi soggettivi possono essere facilmente ottenebrati, si spiega in questo modo la possibilità della formazione dei bisogni indotti, ma l'aspetto politicamente interessante è che essa rende problematica l'idea di un'emancipazione fondata su un soggetto che in base alla sua situazione oggettiva dovrebbe cogliere le contraddizioni della totalità. È un punto sul quale è possibile caratterizzare una specificità dell'eterodossia del marxismo adorniano. Si tratta infatti di un motivo di distanza dalla visione lukácsiana, secondo la quale grazie al punto di vista della totalità di cui sarebbe portatore il proletariato in base alle sue condizioni oggettive, si dovrebbe formare la coscienza di classe. Se l'unica totalità che le masse sono in condizione di cogliere è quella creata dall'industria culturale allora cade la fiducia nei confronti delle potenzialità emancipative delle classi subalterne. Tale disincanto però è molto diverso da quello dei critici classici della società di massa, non si tratta di una sfiducia pessimistica sottratta alle condizioni di uno specifico rapporto di produzione, ma di qualcosa di divenuto, di una deduzione a partire dai dati delle indagini sociologiche e quindi di una situazione particolare che caratterizza l'era contemporanea. Questo avviene perché non è più possibile per i soggetti determinare i propri interessi con chiarezza, il processo di reificazione coinvolge il desiderio che diviene in questo modo mera ideologia. In questa teoria della reificazione non viene meno il concetto di una società divisa in classi, ciò che diventa impossibile è però la coscienza di classe, in quanto nella percezione degli individui

²⁵⁷ Cfr. Th. W. Adorno, *Bemerkungen über Politik und Neurose*, in GS 8, p. 435.

si insinua un senso di impotenza giustificato oggettivamente. Questo si riflette nella composizione di classe dei partiti progressisti, nei quali è avvenuto uno scollamento tra le condizioni di classe dei soggetti e la loro rappresentanza tradizionale. Una teoria come quella adorniana risulta in grado di dare ragione del fenomeno in una maniera che risulta lineare e coerente. Sebbene se ne possa dedurre un pessimismo radicale e una mancanza di fiducia nei confronti delle capacità critiche degli uomini essa non è tanto vincolante come spesso si è voluto credere, neanche questo aspetto deve essere ipostatizzato, nulla infatti garantisce che il meccanismo funzioni senza discrepanze o che dalla noia stessa non possa un giorno trasparire il motivo materiale della sua artificiosità. La mancanza di prospettive sovente denunciata dai critici dell'analisi francofortese, sebbene colga un aspetto innegabilmente importante, ovvero quello del carattere sistematico e totalitario dell'industria culturale, è probabilmente ingenerosa nello stabilire in maniera definitiva e monolitica la mancanza di vie d'uscita. A tal proposito si può citare uno dei rari slanci di ottimismo presenti nell'opera adorniana, tratto delle righe conclusive del testo finora citato:

L'integrazione di coscienza e tempo libero, però, non è evidentemente ancora del tutto riuscita. I reali interessi dei singoli individui sono sempre ancora abbastanza forti da resistere, al limite, alla penetrazione totale. Questo concorrerebbe con la prognosi secondo la quale una società le cui contraddizioni fondamentali continuano a sussistere senza la minima riduzione, non può essere integrata totalmente anche nell'ambito della coscienza. Quest'ultimo tipo di integrazione non è una cosa facile, e men che mai nel tempo libero, che condiziona sì gli individui, ma non può però condizionare totalmente il concetto che essi hanno del tempo libero stesso, perché ciò sarebbe troppo per gli uomini. Rinuncio ad inferire le conseguenze; penso però che si possa scorgere nella circostanza summenzionata una possibilità di evoluzione verso la maggiore età, che in definitiva potrebbe contribuire alla trasformazione del tempo libero in libertà.²⁵⁸

²⁵⁸ *Ivi*, pp. 91-92; p. 655.

Rimane quindi da capire dove esattamente si situi questo limite, e come esso possa costituire una forza emancipatrice, è chiaro però che l'integrazione a livello della coscienza è un fatto determinante per la comprensione dei meccanismi dell'industria culturale, il suo livello di efficienza è misurabile sulla base del residuo di capacità di percepire le contraddizioni fondamentali della società, di avere uno sguardo sulla totalità. La sistematicità dell'industria culturale però pone in effetti il problema della mancanza di vie d'uscita su un piano più ampio: se la connessione sistematica è data a livello della ragione, e l'industria culturale costituisce una componente della dialettica della ragione in generale, si può porre legittimamente la domanda che riguarda la base su cui dovrebbero poggiarsi la critica e l'emancipazione. È questa infatti l'obiezione più comune rivolta contro la *Dialettica dell'illuminismo*, l'idea cioè secondo cui chi ne accoglie i risultati cadrebbe in una "contraddizione performativa". Questa critica fu formulata negli anni ottanta da Habermas in *Il discorso filosofico della modernità* e integrava dandole un senso filosofico preciso la tesi secondo cui il ruolo del condizionamento sociale sarebbe stato sopravvalutato da Adorno²⁵⁹. Secondo questa tesi se il condizionamento sociale abbraccia la stessa ragione verrebbe meno il terreno sotto ai piedi della critica all'irrazionalità della società. In altre parole si tratta del paradosso secondo cui, se si critica la ragione in quanto tale, ci si ritroverà sprovvisti di un punto d'appoggio su cui formare una riflessione e soprattutto una pratica successiva e alternativa. La tesi sarebbe, in altre parole, che non si può sostenere un pensiero che nega se stesso. Su questo esito aporetico della *Dialettica dell'illuminismo* Krahl ha fatto notare come l'impossibilità di una pratica risultante dal marxismo adorniano abbia poi condotto a prospettive politiche tra loro opposte. L'incapacità di tematizzare teoricamente una dimensione pratica del socialismo rivoluzionario portò Horkheimer e

²⁵⁹ Cfr. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, op. cit., p.132.

Marcuse a soluzioni anarchiche mentre condusse Habermas a conclusioni liberali²⁶⁰. La denuncia delle aporie dell'autocritica della ragione ha portato Habermas a una conclusione interessante rispetto al carattere sistematico dell'industria culturale: egli afferma che chi persiste nel paradosso, ossia chi approva gli esiti della *Dialettica dell'illuminismo*, non solo assume una posizione scomoda, ma potrà mantenerla solo rendendo plausibile la mancanza di vie d'uscita. Tale plausibilità però è appunto il carattere totalitario e sistematico dell'industria culturale, ma essa non è un invito alla rassegnazione quanto piuttosto un'esagerazione motivata dalla gravità della situazione oggettiva, è un elemento polemico e spronante. Adorno e Horkheimer insistono molto sul fatto che si tratti di un'autocritica, di una critica della ragione condotta con gli strumenti della stessa ragione, non una critica esterna, mossa da un punto di vista irrazionalista. A questo punto, se non si vuole ammettere questo carattere totalitario e la compromissione della ragione con esso, ammette Habermas, non vi è che una via: quella all'indietro. Allora anziché cercare di pensare dialetticamente la contraddizione, egli pone un dualismo: la separazione di lavoro e linguaggio come due ambiti non comunicanti ognuno con la propria logica, il che gli permette di stabilire un luogo scevro dal dominio: il paradiso in terra di una comunicazione senza costrizioni²⁶¹. Il problema di tale separazione è che prescinde dall'analisi della mediazione tra interazione umana e produzione, in questo modo viene meno l'analisi marxiana della categoria della produzione, che notoriamente si estende ben oltre i confini della produzione materiale in senso stretto. A maggior ragione nell'epoca odierna, in cui la forma capitalistica si distingue da quelle precedenti proprio per l'interazione di capitale e

²⁶⁰ H. J. Krahl, *Attualità della rivoluzione*, Manifestolibri, Roma 1998, p. 113.

²⁶¹ Tra le numerose critiche mosse a Habermas sul tema della contraddizione performativa cfr. per esempio: Ch. Türcke, *Habermas ovvero come la Teoria critica entrò in società*, in "Almanacchi nuovi", n. 1, Lithos, Roma 1996.

linguaggio²⁶², una tale dicotomia rischia di non cogliere la specificità del capitalismo avanzato. Il rapporto tra capitale e linguaggio mostra il suo carattere più profondo nel rapporto dell'equivalente con le forme estetiche²⁶³, l'affermazione della individualità che ha trovato spazio nelle espressioni artistiche dell'Ottocento e del primo Novecento cede di fronte alla totalità oppressiva formata dal nesso sistematico dei prodotti dell'industria culturale:

Il particolare, emancipandosi, era divenuto ribelle e si era eretto, dal romanticismo fino all'espressionismo, a espressione libera e scatenata, a esponente della rivolta contro l'organizzazione. Il singolo effetto armonico aveva cancellato, nella musica, la coscienza della totalità formale; il colore particolare – in pittura – la composizione del quadro; la penetrazione psicologica l'architettura del romanzo. A tutto questo l'industria culturale pone fine attraverso la totalità. Non conoscendo più nient'altro che gli effetti, essa spezza la loro insubordinazione e li sottomette alla formula che ha preso il posto dell'opera. Essa foggia allo stesso modo il tutto e le parti.²⁶⁴

Con la fine delle forme estetiche dell'individualità sparisce l'appiglio alla cultura come salvataggio dall'imbarbarimento dei prodotti della cultura di massa nei termini di una contrapposizione tra individualità autentica e massificazione. Tale appiglio risulta anacronistico poiché l'individualità stessa è stata superata e poi riaffermata falsamente. La pervasività totale del rapporto di scambio condiziona sia la parte sia il tutto, così il nesso sistematico che unisce l'insieme dei prodotti dell'industria culturale forma una totalità compiuta attraverso il particolare. Tale totalità è sia oppressione del particolare sia armonia illusoria e conciliazione forzata. Il concetto di totalità assume così il suo senso

²⁶² Su questo tema cfr. per esempio C. Marazzi, *Il posto dei calzini. La svolta linguistica dell'economia e i suoi effetti sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1999; e *Capitale e linguaggio*, Derive approdi, Roma 2002.

²⁶³ Per uno sviluppo originale delle tesi sull'industria culturale nei termini di un'applicazione a specifiche forme estetiche cfr. A. Abruzzese, *Forme estetiche e società di massa. Arte e pubblico nell'età del capitalismo*, Marsilio, Venezia 2001.

²⁶⁴ M. Horkheimer – Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 132; GS 3, p. 147, traduzione lievemente modificata.

politico più pregnante: nel carattere sistematico dell'industria culturale si mostra la sua vocazione totalitaria come negazione dell'individuo attraverso l'affermazione di un'individualità reificata.

L'aura e la riproducibilità tecnica

Il dibattito sul tramonto dell'aura nella modernità e in particolare all'epoca della riproduzione massificata dell'arte, è un luogo assai frequentato dalla critica specializzata²⁶⁵. Abitualmente le posizioni di Adorno e Benjamin vengono contrapposte nei termini di una visione elitaria e aristocratica da parte del primo e una invece emancipativa, brechtiana e vagamente populista da parte del secondo. È abbastanza chiaro che si tratta di una semplificazione eccessiva e le cose sono in realtà più complesse e sfumate. In questa sede ci si limiterà a considerare unicamente le riflessioni strettamente relative al ruolo dell'industria culturale senza ripercorrere il dibattito nella sua interezza e nelle sue diverse fasi. Il fine è quello di estrapolare da questo confronto i contenuti utili unicamente alla comprensione della riflessione politica adorniana.

Adorno prende molto sul serio le tesi di Benjamin, tanto da cercare di condurre un'interpretazione mediata dalle proprie riflessioni, il suo tentativo anzi consiste proprio in un inserimento coerentemente del concetto benjaminiano di aura all'interno della teoria dell'industria culturale. La critica che Adorno rivolge alla teoria dell'aura è che essa contrappone troppo rigidamente opera auratica e opera riprodotta in massa. Questa

²⁶⁵ Ad esempio, per un'analisi che comprende anche Brecht si veda: R. Kaufman, *Aura, Still*, in "October", n. 99, MIT Press, 2002, pp. 45-80

antitesi sconta la propria drasticità nel trascurare la dialettica interna a entrambe i tipi di produzione artistica e in questo modo diventa preda di una concezione dell'opera d'arte che assume come modello la fotografia, concezione che alla fine “non è meno barbarica” del suo opposto romantico, l'idea dell'artista come creatore²⁶⁶. Adorno deve formulare questa critica in quanto intende utilizzare il concetto di aura per parlare da un lato della dialettica interna ai prodotti dell'industria culturale e dall'altro del mantenimento dell'aura nell'arte d'avanguardia. Egli non può accettare una posizione come quella brechtiana, cui quella di Benjamin è legata, in quanto impedirebbe la critica della cultura di massa:

Il verdetto sull'aura passa facilmente all'arte qualitativamente moderna che si discosta dalla logica delle cose consuete, proteggendo perciò i prodotti della cultura di massa, ai quali è infitto il profitto di cui essi recano traccia anche in paesi ritenuti socialisti. Brecht ha di fatto posto la musica tipo *song* al di sopra dell'atonalità e della tecnica dodecafonica che lui sospettava fossero romanticamente espressive. A partire da tali posizioni le cosiddette correnti irrazionali dello spirito vengono incondizionatamente ascritte al fascismo, senza essere sensibili alla protesta contro la reificazione borghese in virtù della quale esse continuano sempre a provocare. Se ci si conforma alla politica del blocco orientale si è ciechi di fronte all'illuminismo in quanto mistificazione di massa.²⁶⁷

Questo passaggio non mostra solo la differenza tra la posizione di Adorno e quella di Brecht ma contiene anche una valutazione sulla sostanziale identità della massificazione nei regimi dell'est e dell'ovest: per valutare appieno il ruolo della cultura di massa nel capitalismo avanzato non si può ignorare l'esistenza degli stessi fenomeni nel socialismo reale, un diverso assetto economico non garantisce di per sé l'emancipazione dall'industria culturale, il dominio della tecnica sulla natura interna ed esterna si compie con brutalità

²⁶⁶ Cfr. Th. W. Adorno, *Teoria estetica*, cit., p. 75; GS 7, p. 89. Poco oltre riscontra però come in uno scritto benjaminiano precedente, nella *Piccola storia della fotografia*, l'antitesi venisse presentata in maniera meno adialettica.

²⁶⁷ Th. W. Adorno, *Teoria estetica*, cit., p. 76; GS 7, p. 90. Traduzione lievemente modificata.

nelle società industriali avanzate ma non è in quanto tale frutto di queste. Questo punto è importante al fine di comprendere, dal punto di vista della teoria politica, l'avvicinamento tra i regimi totalitari dell'est e le democrazie occidentali: se si negano gli aspetti totalitari del socialismo reale non si potranno nemmeno cogliere compiutamente quelli delle democrazie occidentali, la categoria dell'industria culturale è in questo senso trasversale e si pone su un arco di genesi storica più ampio. Il ragionamento è quindi valido anche invertito: denunciare una mistificazione di massa nel blocco orientale ancorandola strettamente a quella forma politica rischia di impedire di cogliere la specificità del dominio fondato sulla manipolazione delle masse, che non è riferibile a una singola ideologia ma deve essere inserito nel quadro della modificazione delle forme estetiche in relazione alla razionalità tecnica, che coinvolge tanto i regimi democratici quanto quelli totalitari dell'est e dell'ovest.

Il punto fondamentale che Adorno rimprovera alla teoria benjaminiana intesa in senso ampio, e ancor più si potrebbe dire nel senso che ha assunto nella sua diffusione più allargata, è che le sue categorie bipolari non consentono di distinguere tra il concetto di un'arte intimamente priva di ideologia e l'abuso della razionalità estetica ai fini dello sfruttamento e della dominazione delle masse. Anche lo stesso concetto di aura deve essere reso dialettico e ambivalente, se interpretato in maniera monolitica e se viene contrapposto rigidamente alla riproduzione esso rischia di rispondere alla logica del dominio nei termini della retorica della personalità autentica. I due temi sono in effetti strettamente collegati: siccome le merci veicolano una personalità falsamente autentica questa pretenderà di affermarsi a maggior ragione nei luoghi che ambiscono a prescindere dalla produzione seriale. Questo aspetto è stato in effetti colto dalla produzione industriale moderna e dalle sue strategie di *marketing*. La produzione culturale infatti segue coerentemente i mutamenti nella produzione delle merci propriamente dette, che hanno visto nascere prima

il modello, il prodotto preindustriale caratterizzato da uno stile, e poi la serie, il prodotto industriale sempre identico²⁶⁸. L'aura viene trasferita attraverso i meccanismi di valorizzazione delle merci dal primo alla seconda. A ciò corrisponde infatti anche un preciso mutamento nell'assetto industriale: la rivoluzione toyotista, che ha messo fine al modello fordista caratterizzato dalla produzione di oggetti identici, dove la produzione *just in time* sarebbe impensabile senza un orientamento della produzione sulla domanda. Il mutamento industriale era però anticipato dalle strategie di promozione delle merci che volevano trasmettere l'unicità proprio a ciò che le si oppone: i prodotti di massa. La cifra stilistica preindustriale del prodotto come modello torna nel prodotto seriale che prevede una quota di personalizzazione e lo avvolge come un'aura magica. Questi mutamenti successivi sono già percepiti *in nuce* nell'analisi adorniana dell'industria culturale. Tale contesto della produzione delle merci è quindi alla base dell'esigenza di una distinzione interna al concetto di aura, esso rende necessaria la determinazione di qualcosa come un'"aura cattiva", affine al feticismo della merce e tipica della falsa individualità propugnata dai prodotti della cultura di massa:

Ne risulta il miscuglio, essenziale alla fisionomia dell'industria culturale, di *streamlining*, di solidità e precisione fotografica, da una parte, e di residui individualistici – atmosfera, romanticismo confezionato e razionalmente dosato – dall'altra. Se si assume l'"aura" di Benjamin – la presenza del non presente – come fattore determinante dell'opera d'arte tradizionale, l'industria culturale viene definita dal fatto che essa non contrappone al principio dell'aura un principio diverso, ma conserva l'aura, putrefatta, come alone fumogeno.²⁶⁹

Adorno quindi intende riprendere e allo stesso tempo però riformare la teoria dell'aura di Benjamin individuando questa dialettica interna al concetto di aura che la porta oltre la dualità dei poli dell'opposizione semplice di riproduzione e aura. In questo modo la

²⁶⁸ La distinzione tra modello e serie è ripresa da J. Baudrillard, *Il sistema degli oggetti*, cit., pp. 174 e ss.

²⁶⁹ Th. W. Adorno, *Parva Aesthetica*, cit. p. 62; GS 10.1, p. 341.

questione della riproducibilità tecnica assume una connotazione più complessa in cui è possibile scorgere un elemento critico nuovo che consiste nell'individuazione di una retorica dell'autenticità in termini di residuo auratico, o se si vuole, di aura reificata. L'industria culturale consiste da una lato nella distruzione dell'aura ma dall'altro nella riproduzione di un'aura reificata nei suoi prodotti, questa aura, intesa come presenza del non presente, assume la doppia funzione di veicolare i contenuti ideologici e rendere la merce culturale appetibile in base a un principio che va oltre la sua mera presenza. Si tratta di una radicalizzazione della differenza posta da Marx tra il valore di scambio e il valore d'uso delle merci, nello specifico di una riflessione sul modo in cui viene determinato il valore di scambio, che segue la legge liberale del prezzo di equilibrio tra la domanda e l'offerta ma solo in un senso speciale e falsato: attraverso la distorsione razionale e pianificata della domanda e l'attribuzione di valore auratico si sposta il punto di equilibrio, che perde così la sua legittimazione "democratica", quella che naturalizza il prezzo in base a una presunta priorità delle libertà di scelta dei soggetti, svelando però in questo modo il carattere manipolatorio della valorizzazione delle merci. È un fenomeno che oggi ha assunto proporzioni straordinarie e che solitamente è associato alla questione del logo delle industrie e quindi alle cosiddette strategie di valorizzazione e ottimizzazione del marchio. I messaggi pubblicitari non comunicano nulla sul valore d'uso dell'oggetto, e nemmeno puntano a valorizzare la merce nei termini dello scambio, ma puntano, consciamente o meno, ad ammantare di un valore auratico lo stesso marchio in quanto tale e attraverso questo meccanismo si fanno veicolo di contenuti ideologici. Che le merci veicolino messaggi ideologici non è qualcosa di pianificato ma un risultato: esse lo fanno in maniera automatica poiché la desiderabilità di una merce viene stimolata facendo riferimento a sistemi di valori consolidati e in questo modo le merci riproducono l'esistente. In questo senso il conformismo è un aspetto dell'industria culturale anche e soprattutto dove vorrebbe

negarlo. Questo fenomeno è particolarmente evidente nell'industria della moda o delle automobili²⁷⁰ in cui ciò che viene venduto non è un capo di vestiario per coprirsi o un mezzo di locomozione per spostarsi ma precisamente addirittura una vero e proprio stile di vita, ciò che viene venduto è un'identità, che i soggetti pauperizzati di individualità bramano comprensibilmente come necessità. Senza residuo auratico questo meccanismo verrebbe immediatamente smentito dall'evidenza della differenza tra valore di scambio e valore d'uso ma paradossalmente è proprio grazie alla sproporzione tra i due valori che la loro differenza viene annullata nella percezione del consumatore. L'importanza della riflessione adorniana su questo tema risiede nell'aver mostrato come il feticismo delle merci sia il principio regolatore in base al quale si orienta l'industria culturale e come questo poggia a sua volta su un meccanismo più ampio, su un concetto più generale di feticismo che coinvolge la cultura e che è imparentato con l'idea di "stile autentico":

Eppure questa caricatura dello stile ci fa apparire qualcosa dello "stile autentico" del passato. Grazie all'industria culturale, il concetto di stile autentico di disvela per quello che è, e cioè per l'equivalente estetico del dominio.²⁷¹

Il contenuto immateriale delle merci riproduce deformato lo stile autentico, ne svela così il contenuto di dominio, ma soprattutto si fa erede di un concetto irriflesso di autenticità. Per Adorno esiste un trasferimento della retorica dell'arte autentica a quella della pretesa individualità autentica veicolata dai prodotti dell'industria culturale. È questo il motivo per cui può affermare che "parlare di cultura è sempre stato contro la cultura"²⁷² senza che questa sia una mera provocazione. All'alienazione prodotta dalla cultura di massa

²⁷⁰ L'esempio delle automobili viene portato da Adorno in molte occasioni, uno degli esempi più eloquenti è rintracciabile in *Minima moralia*: "La prospettiva della sicurezza si affaccia solo nell'adattamento all'estrema insicurezza. Essa è concepita come un salvacondotto per la fuga che ti porta da un luogo all'altro nel più breve tempo possibile. Nell'amore fanatico e sviscerato per le automobili vibra la sensazione, sempre presente, della mancanza fisica di riparo e di domicilio. Questo sentimento è alla base di quella che i borghesi chiamavano un tempo, impropriamente, la tendenza a fuggire da se stessi, dal proprio vuoto interiore." cit. p. 163; GS 4, p. 158.

²⁷¹ M. Horkheimer – T. W Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 137; GS 3, p. 151.

²⁷² *Ivi*, p. 138; GS 3, p. 152.

non si può opporre una filosofia dell'autenticità e in questo rifiuto consiste anche la distanza tra la critica della tecnica condotta a Adorno e quella di Heidegger in nome dell'autentico. Quella di Adorno non è una critica alla tecnica in quanto tale ma una critica al rapporto che questa intrattiene col dominio dell'equivalente. La tecnica può essere emancipata da questo rapporto a seconda dell'utilizzo che ne fanno le società particolari, per questo essa non è mai neutra, perché è legata alle condizioni oggettive della sua formazione. D'altro canto però la posizione di Adorno non può nemmeno essere ridotta a una critica dell'economia politica, sebbene questo elemento sia chiaramente presente e di recente sia stato anche messo in evidenza da alcuni studi²⁷³, si tratta invece di una critica alla ragione strumentale che assume connotati politici e di critica della cultura che appoggiandosi all'analisi marxista della merce non può prescindere da una connotazione economica nei termini di un discorso sul valore.

Teoria della cultura o dell'industria?

Nel suo libro recente dedicato al pensiero politico del filosofo di Francoforte, Espen Hammer riprende da Jameson la questione di come debba essere intesa l'industria culturale²⁷⁴. La questione consiste nella domanda se l'analisi di Adorno e Horkheimer sull'industria culturale debba essere considerata come una teoria della cultura o come una teoria dell'industria. La tesi di Jameson è che il concetto di cultura utilizzato dai

²⁷³ Cfr. Come per esempio la già citata monografia del 2011 di D. Braunstein, *Adornos kritik der politischen Ökonomie*, cit., o il volume collettaneo del 2005 a cura di D. Behrens, *Materialistische Theorie und Praxis. Zum Verhältnis von Kritischer Theorie und Kritik der politischen Ökonomie*, cit.

²⁷⁴ Cfr. E. Hammer, *Adorno & the Political*, pp. 78-82. Lo stesso tema è trattato in relazione al concetto di merce in Marx da D. Cook in *The Culture industry Revisited. Theodor W. Adorno in Mass Culture*, Rowman & Littlefield, Lanham 1996, pp. 27 e ss.

francofortesi non corrisponde a ciò che oggi viene comunemente definito cultura e che il fordismo, inteso come organizzazione della produzione di massa, non aveva ancora coinvolto la cultura ai tempi della redazione della *Dialettica dell'illuminismo*. Per questo, sostiene Jameson, sarebbe anacronistico attribuire a Adorno una teoria della cultura mentre la sua andrebbe più propriamente definita come una teoria dell'industria, una teoria dello sfruttamento economico della produzione culturale. Per cercare di chiarire il rapporto tra industria culturale come è stata concepita e la cultura di massa contemporanea è utile riferirsi a una precisazione fatta dallo stesso Adorno in uno dei suoi ultimi scritti dedicati a questo tema, quindi in una fase in cui i processi che Jameson indica come specificatamente contemporanei, o postmoderni, erano senza dubbio considerevolmente più avanzati rispetto agli anni Quaranta:

La parola "industria" non è però da prendersi alla lettera: essa si riferisce alla standardizzazione della cosa stessa – per esempio quella dei film western familiare a ogni frequentazione di sale cinematografiche – e alla razionalizzazione delle tecniche di distribuzione; non al processo di produzione in senso stretto.²⁷⁵

Per Adorno, precisa qualche riga sotto, l'aspetto tecnico non impedisce che "si conservino forme individuali di produzione", e l'odierno abbattimento dei costi di produzione dovuto all'introduzione delle macchine da presa digitali ha dato a questo aspetto di democratizzazione sicuramente nuove possibilità, il carattere industriale si realizza a un altro livello, quello della merce finita e della sua distribuzione e soprattutto del suo consumo. Ponendo l'accento sulla distribuzione e il consumo dei prodotti culturali e sulla loro natura standardizzata, piuttosto che sul processo produttivo, si evidenzia come il ruolo regressivo della cultura si attui attraverso la sua trasformazione, che avviene appunto per mezzo di questi prodotti. È vero che, come sottolinea Jameson, l'oggetto dell'indagine

²⁷⁵ Th. W. Adorno, *Parva Aesthetica*, cit. p. 61; GS 10.1, p. 340.

adorniana non corrisponde a quello dei *Cultural Studies* contemporanei, il concetto di cultura cui si fa qui riferimento non è identico a quello che Raymond Williams descrive come “un intero corpo di pratiche e aspettative, su tutto il vivere”²⁷⁶ ma neppure se ne allontana al punto da poterlo contrapporre in maniera netta. Sebbene infatti l'industria culturale indichi propriamente i fenomeni riguardanti i mass-media la sua logica condiziona non solo la cultura ma, attraverso l'amministrazione del tempo libero, ma anche la vita quotidiana. Su questo punto Hammer propone un avvicinamento con la nozione di *Habitus* in Bourdieu che si definisce come “sistema di disposizioni” risultante da un'azione organizzata. Questo aspetto produttivo del potere, per cui esso non opera esclusivamente attraverso cesure e repressione ma attraverso meccanismi positivi di costruzione dei soggetti, rende il punto di vista adorniano vicino a quelle che successivamente saranno le posizioni di Althusser e Foucault. A differenza di questi autori però, sostiene sempre Hammer, non c'è in Adorno una riduzione del soggetto, o della sua autonomia, a mero effetto dell'ideologia. Questo però può condurre a fraintendimenti, la filosofia di Adorno infatti non è soggettivistica, egli insiste sulla priorità dell'oggetto, e denuncia l'idealismo in termini di strapotere della soggettività. Che la teoria dell'industria culturale coinvolga la vita quotidiana oltre che i prodotti dello spettacolo è vero specialmente se si prendono in considerazione altri scritti, Hammer cita a tal proposito quello sul *Tempo libero*, oltre la *Dialettica dell'illuminismo*, ma anche in questo testo sono presenti molti spunti che permetterebbero di considerarla specificatamente come una teoria della cultura. La logica del dominio infatti non viene interiorizzata dai soggetti solo attraverso i prodotti dell'industria culturali in senso stretto quali i film, la radio, ecc. ma anche attraverso la scuola, l'ufficio, il turismo organizzato e gli hobby. Il suo carattere di sistema consiste appunto nell'insieme coerente di tutti questi ambiti ed è su questa base che è possibile

²⁷⁶ R. Williams, *Marxism and literature*, Oxford 1977, p. 110, citato in F. Jameson, *Tardo marxismo. Adorno, il postmoderno e la dialettica*, cit., p. 161.

individuare l'aspetto totalitario. Ciò che viene trasmesso è appunto una cultura, e la sua trasmissione è tanto più efficace quanto più i soggetti sono già predisposti ad accoglierla. Inoltre, il fenomeno dell'industria culturale non riguarda soltanto le merci della produzione di massa ma arriva ben presto a intaccare l'arte e l'alta cultura. L'idea di una *art pour l'art* che Adorno critica nei termini della feticizzazione è stata superata di fatto dall'evoluzione dell'industria culturale che diviene modello per tutte le produzioni estetiche, la pubblicità supera le aspirazioni di autonomia dell'arte e ne diventa addirittura, attraverso l'eccessiva attenzione sull'effetto, il modello. Ma l'arte è sempre stata anche una merce come pure la cultura in generale. Si tratta però di una merce paradossale; soggetta alla legge dello scambio a tal punto da non essere nemmeno più scambiata, essa si risolve completamente nell'uso e per questo si fonde e si mescola con la pubblicità, tanto onnipotente quanto virtualmente inutile in un regime di monopolio.

La pubblicità diventa l'arte per eccellenza, a cui Goebbels, col suo fiuto infallibile, l'aveva già equiparata, *l'art pour l'art*, pubblicità di se stessa, pura esposizione del potere sociale.²⁷⁷

La pubblicità come veicolo di contenuti ideologici si realizza attraverso questo paradosso apparente, la cui apparenza risiede nel fatto che l'industria necessita in realtà della pubblicità per il fine concreto di incrementare le vendite: nella tendenza a diventare fine a se stessa perde il scopo e allo stesso tempo lo realizza su una scala più ampia. Il concetto di industria culturale vuole cogliere questo aspetto, intende tenere insieme l'analisi del processo di scambio con i mutamenti delle forme estetiche, in questo senso la teoria adorniana si presenta come una teoria della cultura tanto quanto una teoria dell'industria. Si potrebbe dire che si tratta di una teoria dell'industria che siccome ha per oggetto la cultura come merce costringe a una più ampia riflessione sulla cultura in quanto

²⁷⁷ M. Horkheimer – T. W Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 176; GS 3, p. 187.

tale che inserendosi nella critica alla modernità coinvolge un discorso di ampio respiro sulla logica del dominio. In conclusione quindi la considerazione di Jameson secondo cui la teoria dell'industria culturale sarebbe più una teoria dell'industria che non della cultura non è infondata ma da un lato fatica a cogliere come gli elementi concreti su cui si basa erano all'epoca ancora a livello di tendenze sotterranee dall'altro rischia di limitare il senso del concetto di industria culturale senza farlo rientrare nel più ampio progetto della *Dialettica dell'illuminismo*.

Rapporto con i nuovi media

In un articolo di oltre dieci anni fa che tentava il confronto con i temi, all'epoca ancora poco sviluppati, di internet e della realtà virtuale Christoph Türcke poteva affermare senza timore di smentita come malgrado “tutti i sovvertimenti che l'odierna unione di tecnologia computerizzata e telecomunicazioni ha portato con sé, i nuovi media non segnano l'avvento di una nuova epoca, ma solo di una nuova fase dell'industria culturale.”²⁷⁸ Alla base di questa considerazione vi era l'idea secondo cui attraverso la realtà virtuale e l'interazione mediata dalla rete i sensi verrebbero espropriati, la realtà virtuale rappresenterebbe quindi un surrogato della realtà sensoriale che tende a sostituirsi a questa allo stesso modo che i prodotti dell'industria culturale, in special modo i conflitti e le sensazioni forti ivi rappresentati, si sostituirebbero a quelli reali. Nell'interpretazione di Türcke *piercing* e tatuaggi rappresentano una risposta a questa condizione di deprivazione

²⁷⁸ Ch. Türcke, *Piacere preliminare, virtualità, espropriazione. La “Legge dei tre stadi” dell'industria culturale*, in “Nuova corrente”, n. 121/122, 1998, p. 360.

sensoriale per cui solo un'incisione dolorosa può ancora provocare sensazioni di rilievo. Sebbene si possa far rientrare queste pratiche in una sorta di conformismo rovesciato ciò non toglie di mezzo il conformismo vero, quello principale e serio, rispetto al quale certe sottoculture rappresentano comunque una forma di alterità. Anche il fenomeno di internet non deve essere interpretato in senso univoco, anche esso va letto dialetticamente, occorre individuarvi il suo specifico momento di verità, comprendere che tipo di contraddizione esprime anche se questo significa esporne il funzionamento attraverso dei paradossi. Se infatti si volesse ricondurre tutta la riflessione adorniana a un principio si potrebbe proporre proprio la capacità di individuare in ogni fenomeno la sua dialettica interna. Si può allora asserire che la libertà è oggi veicolata dalla stessa macchina che la nega. Sebbene a livello quantitativo gran parte del traffico telematico rientri largamente in una logica mercantile di scambio, l'inezienza del fenomeno non può essere completamente ridotta a questa logica. Che questa tecnologia abbia un potere effettivamente emancipativo è un dato che può essere dedotto dalla cronaca, non solo molti stati tentano di adattare le loro legislature per limitare la comunicazione telematica ma a volte grazie a questa si sono formati movimenti reali di emancipazione politica, in special modo in quei paesi in cui gli altri media non possono veicolare la protesta, come per esempio nel caso del movimento per le libertà civili in Iran in cui *facebook* ha svolto un ruolo molto importante se non decisivo e in tempi ancor più recenti gli esperimenti di democrazie dirette islandesi in cui i cittadini hanno apportato le proprie proposte di emendamenti costituzionali appunto usando internet.

È noto che la rete internet, che in origine si chiamava *darpanet*, è stata sviluppata come sistema decentrato dalle menti militari statunitensi proprio per contrastare la facilità di un attacco a un sistema centralizzato. Quello che però non era probabilmente ancora prevedibile a quell'epoca era lo sviluppo di quelli che oggi si definiscono *social network*.

L'interazione cui hanno dato luogo non è più integralmente riducibile alla funzione di confessionale e reciproca cura delle anime cui TÜRCKE le relegava polemicamente, sebbene effettivamente questo aspetto abbia assunto una dimensione specifica e occupi determinati spazi all'interno della rete, al contrario l'importanza assunta a livello della democratizzazione dell'informazione e soprattutto la sperimentazione di nuove forme di interazione e di creazione collettiva, come nel caso dei vari *software wiki* e delle piattaforme di informazione indipendente, non devono essere sottovalutate. La differenza specifica consiste nel fatto che se la stampa, la radio, la televisione e il cinema sono caratterizzati da un centro emittente e un pubblico fatto di riceventi cui è negata qualsiasi tipo di reciprocità, la rete offre effettivamente la possibilità tecnica di un'interazione paritaria. Questo è particolarmente evidente nelle piattaforme *wiki* dove qualsiasi utente, talvolta anche un utente anonimo, può contribuire alla creazione dell'opera in maniera paritaria rispetto a chiunque altro. Si tratta di qualcosa che va oltre la scrittura collettiva, sono vere forme sperimentali di democrazia partecipativa. Al contrario l'industria culturale descritta da Adorno è impensabile senza la separazione, lo stesso concetto di manipolazione e di inganno²⁷⁹ presuppone l'esistenza di un soggetto separato, anche se impersonale, che agisce seguendo uno scopo preciso e che forma un sistema coerente.

Applicare il concetto di industria culturale indiscriminatamente a tutti i fenomeni che riguardano internet è quindi, oltre che sintomo di una certa cecità, questa però del tutto comprensibile all'epoca in cui TÜRCKE scrisse l'articolo, un anacronismo. Se c'è un fenomeno contemporaneo che rappresenta un cambiamento decisivo rispetto alla teoria dell'industria culturale questo è individuabile nello stesso concetto di rete come sistema aperto. Il fatto che si tratti di un sistema policentrico rende la rete inadatta a essere trattata con gli

²⁷⁹ "Inganno" e "mistificazione" i due termini scelti dai traduttori dell'opera adorniana per restituire il tedesco *Betrug*, come nel sottotitolo al capitolo sull'industria culturale, *Aufklärung als Massenbetrug*, illuminismo come mistificazione di massa.

strumenti concettuali forniti dai francofortesi. Un limite contemporaneo all'applicabilità del concetto di cultura di massa intesa nel senso critico adorniano consiste quindi proprio nella rete, che attiva quei meccanismi di produzione spontanea negati dal concetto di industria culturale. Il concetto di industria culturale è infatti strettamente legato a quello di monopolio, le deformazioni del carattere come la perdita di spontaneità sono legate precisamente a questo aspetto. Sebbene sia indubbio che nell'epoca attuale internet presenti numerosi luoghi caratterizzati da strategie di accentramento e politiche monopolistiche a questo movimento si contrappone la crescente frattura in seno al monopolio dell'informazione dei grandi *trust* incarnata nella libera partecipazione tipica dei luoghi di maggiore interazione, che talvolta assumono anche una dimensione molto allargata, se non di massa. Il fatto che la teoria dell'industria culturale presupponga una struttura rigidamente gerarchica nella distribuzione dei prodotti culturali la rende in parte inattuale rispetto a queste nuove forme di interazione. Malgrado questa inattualità ci sono singoli aspetti della rete che invece possono essere descritti appoggiandosi alla teoria di Adorno. Un esempio lampante è quello della condivisione di materiali multimediali attraverso i programmi di *file-sharing*. Benché si tratti probabilmente della più grande violazione di massa delle leggi sulla proprietà privata, ovvero di quelle leggi che vorrebbero difendere il diritto d'autore, ma che spesso si riducono alla difesa del distributore, il punto problematico di questo apparente attacco alla proprietà privata consiste nel contenuto di ciò che viene condiviso. Se infatti gli individui sono disposti a esporsi a una violazione della legge, e quindi alle relative sanzioni, per poter usufruire dei prodotti dell'industria culturale questo non è indicativo di un processo di liberazione, al contrario rende evidente come questi prodotti siano riusciti a rendersi irresistibilmente desiderabili. Gli spettatori non rivendicano l'abolizione della proprietà privata ma solo la gratuità della propria alienazione, quella stessa gratuità che Adorno e Horkheimer individuavano come uno dei caratteri

fondamentali della televisione rispetto al cinema²⁸⁰. È vero allora che la rete non può certamente ancora essere interpretata come un *tiqqun* benjaminiano ma nemmeno si deve interpretarla univocamente come stadio successivo dell'industria culturale. In altre parole anche l'analisi di internet deve essere condotta seguendo un tipo di indagine che sappia essere dialettica, che sappia cioè individuarne gli elementi totalitari come il suo specifico momento emancipativo.

Sarebbe ingenuo considerare la teoria di Adorno come valida in ogni contesto, essa va sottoposta alla prova della realtà attuale e se si rivela come ancora valida questo non è tanto un merito della sua filosofia, è piuttosto un demerito della società che non è cambiata e che anzi ha inasprito quelle tendenze che egli aveva individuato nella loro fase embrionale. Le contraddizioni permangono ma hanno mutato la loro forma. Si può dire allora, parafrasando lo stesso Adorno, che la sua filosofia politica e in particolare la sua riflessione sulla cultura si mantengono in vita perché è stato mancato il momento della loro realizzazione.²⁸¹

²⁸⁰ Cfr. *supra*, p. 154.

²⁸¹ "La filosofia, che una volta sembrò superata, si mantiene in vita, perché è stato mancato il momento della sua realizzazione.", *Dialettica Negativa*, cit., p. 5; GS 6, p. 15.

Secondo excursus: marketing e industria culturale

Per misurare le possibilità di applicazione del concetto di industria culturale alle società contemporanee occorre condurre un'indagine che valuti in che cosa consista l'elemento di novità della situazione contemporanea rispetto a quella degli anni Cinquanta e Sessanta cui facevano riferimento Adorno e Horkheimer. Al fine di cogliere queste differenze si è scelto in questa sede di prendere alcune tecniche di vendita tratti dalla realtà attuale del *marketing* come casi esemplari di applicazione della razionalità tecnica ai fini della promozione del consumo. Questi esempi hanno lo scopo di mostrare come se da un lato si presentano fenomeni chiaramente nuovi che sembrerebbero imporre una riformulazione della teoria dall'altro nella maggior parte dei casi questi non rappresentano un cambiamento radicale incomprensibile con gli strumenti critici forniti dai francofortesi ma piuttosto un'intensificazione di alcune tendenze già individuate all'epoca ma che solo oggi si possono considerare come veramente sviluppati e compiuti.

La prima considerazione che occorre fare sulla specificità dei prodotti culturali contemporanei è che essi sono qualitativamente molto differenti da quelli analizzati nei vari luoghi, sia quelli degli anni iniziali che negli ultimi saggi, in cui Adorno tratta l'industria culturale. Come riassume bene Jameson è difficilmente contestabile che “tra qualunque raffinata teoria del postmoderno e la vecchia nozione di “industria culturale” formulata da Adorno e Horkheimer deve darsi il medesimo rapporto che c'è tra MTV e le pubblicità

frattali da una parte e le serie televisive degli anni Cinquanta dall'altra."²⁸² I due esempi sono molto calzanti: non è raro infatti che MTV, benché principale veicolo della diffusione della musica commerciale e responsabile quindi della forma contemporanea di ciò che Adorno definiva come regresso dell'ascolto, si sia spesso mobilitata in favore di campagne progressiste svolgendo di fatto una funzione politica tutt'altro che reazionaria, essa ha quindi negato il ruolo che una visione della teoria dell'industria culturale come sistema senza discrepanze le avrebbe assegnato. Le pubblicità frattali²⁸³, che sfruttano i consumatori non più solo come veicoli, come nel semplice passaparola, ma anche come agenti creativi del messaggio pubblicitario, corrispondono a un livello molto avanzato di identificazione con i produttori. Si tratta di un sistema per cui il consumatore viene cooptato e diventa egli stesso agente pubblicitario. Questi due esempi non smentiscono però il quadro teorico delle formulazioni adorniane, l'identificazione con i produttori e la possibilità di discrepanze tra i prodotti sono infatti entrambe fenomeni che lui ha descritto nei suoi saggi. Ciò che invece è mutato è il livello di tolleranza nei confronti della pubblicità, il quale è aumentato parallelamente alla raffinatezza tecnica dei messaggi pubblicitari. Quella che appare agli occhi dello spettatore odierno come l'ingenuità del vecchio *Carosello* mostra come esso fosse del tutto innocuo se confrontato con le tecniche pubblicitarie contemporanee, in quella trasmissione la fusione di intrattenimento e promozione commerciale si poneva a un livello talmente immediato da risultare chiaramente visibile agli occhi degli spettatori. All'epoca la pubblicità ancora si manteneva entro confini ben stabiliti, il ricorso a strategie psicologiche, rozze o raffinate che siano, non aveva ancora

²⁸² F. Jameson, *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, Durham 1991; tr. it. di M. Manganelli, *Postmodernismo. Ovvero la logica culturale del tardo capitalismo*, Fazi, Roma 2007, p. 6.

²⁸³ Il *fractal marketing*, il *viral marketing* e il *guerrilla marketing* sono strategie di promozione commerciale particolarmente invasive. Nel primo caso il messaggio pubblicitario si trasforma e migliora *in itinere*: a ogni passaggio i consumatori aggiungono qualità al prodotto e ingigantiscono il messaggio come in un immenso frattale. Il *viral marketing* è la stessa cosa ma senza aggiunte creative e il *guerrilla marketing* si caratterizza invece per lo sfruttamento dell'immaginario collettivo.

preso piede. Al pubblico dell'epoca non si sarebbero potute proporre le strategie di vendita odierne, poiché esse sarebbero apparse come offensive, se non altro dei valori tradizionali conservatori che avevano una presa maggiore sulla società che non sul contesto attuale caratterizzato da un completo disincanto e da un nichilismo senza prospettive. Oggi invece la notoria spudoratezza con cui si fa leva sugli istinti sessuali e sul desiderio di autoaffermazione ha reso il pubblico del tutto assuefatto alle forme avanzate di *marketing*, e quindi anche indifferente rispetto al pericolo che esse rappresentano per l'interazione umana.

I fenomeni dell'industria culturale che oggi si sono sviluppati ben oltre le aspettative, già pessimistiche, degli autori della *Dialettica dell'illuminismo*, se da un lato avevano a quel tempo dimensioni qualitativamente e quantitativamente assai minori, dall'altro, colti nella loro forma embrionale, potevano mostrarsi in un'essenzialità che forse oggi non è più così visibile. Questo è dovuto sia all'abitudine ormai largamente instaurata al consumo dei prodotti dell'industria culturale sia al livello di sofisticazione di questi prodotti che li rendono ad un tempo più efficaci e più simili ai prodotti della cultura "alta". Un esempio di questa tendenza sono le *réclame* girate da registi famosi che spesso superano in termini di qualità tecnica lo stesso intrattenimento che intervallano. Questo alto livello qualitativo contribuisce all'oscuramento di quello che sarebbe l'aspetto essenziale del messaggio pubblicitario e non solo mette in secondo piano la merce promossa rispetto alla valorizzazione del marchio, ma rende fluida e impercettibile la trasmissione di contenuti ideologici. È un fenomeno che può essere interpretato economicamente come riflesso a livello del consumo dei processi di finanziarizzazione dell'economia, in cui allo stesso modo la quotazione azionaria del titolo diventa fattore di profitto in quanto tale al di là delle merci effettivamente vendute o dai servizi effettivamente forniti dalle imprese.

Siccome oggi il contesto si trova radicalmente mutato rispetto a quello degli anni Quaranta sia a livello quantitativo, la quota di prodotto nazionale attribuibile all'industria dell'intrattenimento nelle democrazie occidentali si è moltiplicata, sia a livello qualitativo, le produzioni dell'intrattenimento hanno aumentato le loro pretese culturali e sono effettivamente divenute sofisticate sul piano dei contenuti, la lettura del capitolo sull'industria culturale della *Dialettica dell'illuminismo* deve essere svolta badando alle considerazioni di carattere essenziale piuttosto che alle esemplificazioni, le quali possono facilmente risultare inattuali. I casi esemplari portati nel testo infatti appaiono essere ben poca cosa in confronto agli esempi che si possono trarre dalla realtà attuale. Fenomeni quali la mercificazione del corpo, la commercializzazione e la strumentalizzazione dell'orrore e del voyeurismo, hanno assunto nella fase attuale dell'intrattenimento di massa una dimensione ordinaria, impensabile ai tempi di Adorno. Per esempio come caso di mercificazione del corpo, del farsi feticcio del corpo, egli portava il culto dell'abbronzatura²⁸⁴. Oggi questo è davvero un fenomeno minore se confrontato con le moderne strategie di *marketing* le quali prevedono varie evoluzioni del vecchio uomo-sandwich, per esempio gli sponsor sulle magliette degli sportivi, ma esistono anche casi ben più estremi, come l'agenzia americana *Night Agency*, che con lo slogan "Se vuoi essere visto, vai dove le persone stanno già guardando!" ha sviluppato l'*assvertising*, l'idea di porre le pubblicità sul sedere di modelli e modelle, idea che è stata addirittura ripresa durante la campagna elettorale delle ultime elezioni presidenziali statunitensi dalla società *Politikini*

²⁸⁴ "In tal senso può essere considerato un prototipo il comportamento di coloro che si arrostitiscono al sole soltanto per l'abbronzatura, sebbene la sensazione del sonnacchiare sotto il sole cocente non sia affatto piacevole, se mai fisicamente spiacevole, e renda certamente gli uomini spiritualmente inattivi. Il carattere di feticcio della merce cattura nell'abbronzatura della pelle, che del resto può essere anche molto bella, gli uomini stessi; essi si trasformano in feticci. L'idea che una ragazza, grazie alla sua pelle abbronzata, sia particolarmente attraente dal punto di vista erotico, è probabilmente ancora soltanto una razionalizzazione. L'abbronzatura è diventata fine a se stessa, più importante del *flirt* per cui forse essa doveva un tempo servire da arma di seduzione. Se gli impiegati ritornano dalle ferie senza essersi presa l'abbronzatura d'obbligo, possono star sicuri che i colleghi chiederanno loro con spirito mordace: "Non è andato in ferie?" Il feticismo, che prospera nel tempo libero, è così ulteriormente soggetto del controllo sociale." Th. W. Adorno, *Parole chiave*, cit., p. 84-85; GS 10.2, pp. 648-649.

che ha promosso una linea di bikini sui quali comparivano i nomi dei candidati. È chiaro che lo stupore di Adorno di fronte alla mercificazione del corpo nel culto dell'abbronzatura appare come un'ingenuità di fronte a questo tipo di mercificazioni spudorate, di vere umiliazioni e mutilazioni del corpo, ma la differenza è forse solo di intensità mentre l'aspetto centrale non è molto differente: alla valorizzazione del corpo come feticcio e merce ha fatto naturalmente seguito la sua valorizzazione commerciale.

Un aspetto della produzione culturale che Adorno aveva individuato ma che oggi sta assumendo proporzioni tali da renderlo qualitativamente molto diverso è il calcolo dell'effetto. Il calcolo dell'effetto è ciò avvicina il positivismo e l'industria culturale, grazie ad esso l'amministrazione totale si configura come dominio sulla natura, nel caso del *marketing* contemporaneo in particolare come dominio sulla natura interna dell'uomo a livello neuronale. L'esempio che si vuole portare riguarda il tema dello sviluppo della razionalità tecnica a livello di produzione di merci culturali. La nuova frontiera in questo campo sembra essere quella delle neuroscienze che vengono a dare supporto al settore pubblicitario con il cosiddetto *neuromarketing*²⁸⁵. L'utilizzo delle neuroscienze coinvolge anche la produzione cinematografica, in particolare, per il momento, nella preparazione dei *trailer*. La tecnologia che viene adoperata è definita *computational neuroimaging*, si tratta dell'utilizzo della risonanza magnetica funzionale al fine di studiare le reazioni cerebrali a determinati stimoli esterni. L'obiettivo è quello di individuare quali stimoli provochino piacere o paura in modo da selezionare quelli giusti da inserire nel messaggio pubblicitario. Nella composizione di un *trailer* cinematografico questa selezione avviene sottoponendo i soggetti alla risonanza magnetica mentre vengono proiettati una serie di spezzoni del film che si vuole promuovere, una volta individuate le sequenze più stimolanti queste vengono

²⁸⁵ Cfr. C. Senior, N. Lee, *A manifesto for neuromarketing science*, "Journal of Consumer Behaviour", n. 7, 2008, pp. 263-271; per un approccio critico cfr. R. M. Wilson, J. Gaines, R. P. Hill, *Neuromarketing and Consumer Free Will*, in "Journal of Consumer Affairs", n. 42, 2008, pp. 389-410; E. R. Murphy, J. Illes, P. B. Reiner, *Neuroethics of neuromarketing*, in "Journal of Consumer Behaviour", n. 7, 2008, pp. 293-302.

montate in modo da ottenere un concentrato di impulsi che spinga poi gli spettatori a recarsi al cinema per vedere il film.

Nel 1957 fu condotto un famoso esperimento per il quale alcuni messaggi semplici vennero inseriti durante la proiezione in sala in pochi fotogrammi impercettibili a livello conscio. Si tratta del noto caso di James Vicary, il quale annunciò come attraverso l'inserimento di messaggi quali "bevete Coca-cola" e "mangiate pop-corn", fosse riuscito effettivamente a incrementare le vendite di questi due prodotti. Nacque così la pubblicità subliminale e da allora i pubblicitari escogitarono centinaia di sistemi per promuovere i prodotti attraverso diverse tecniche subliminali, tanto da costringere molte legislazioni nazionali a vietarli espressamente. Il problema etico della pubblicità subliminale consiste nel fatto che lo spettatore non è informato del fatto che lo si sta invitando all'acquisto; non potendo scegliere se sottoporsi al messaggio o meno, la comunicazione subliminale fu immediatamente stigmatizzata come negazione della libertà di scelta del consumatore. I sostenitori del *neuromarketing* si sono molto impegnati nel negare ogni parentela con questo tipo di tecniche affermando come la differenza sostanziale consista nel fatto che il pubblico è chiaramente informato, è consapevole che sta assistendo a un messaggio pubblicitario, quindi sarebbe sempre in grado di scegliere di non lasciarsi convincere. In realtà le cose stanno evidentemente altrimenti in quanto lo spettatore non ha idea di che cosa effettivamente stia agendo sulla sua mente, non sa che le sue reazioni sono perfettamente previste e calcolate a livello cerebrale, anzi se lo sa questo non cambierebbe le cose in quanto le reazioni avvengono in ogni caso e anche se l'efficacia del messaggio finale potrebbe risentirne, si è comunque attivata la reazione cerebrale richiesta. Ora, la questione non è immaginare quello che avrebbe detto Adorno di fronte a un simile utilizzo strumentale delle conoscenze neuroscientifiche, ma consiste piuttosto nell'individuare quali concetti della sua opera possono essere utilizzati per inquadrare questo nuovo fenomeno. I

concetti più utili possono essere quello di calcolo dell'effetto, di dominio sulla natura interna e di amministrazione, ma anche la questione delle razionalità strumentale in generale non è avulsa dal problema della manipolazione strumentale del cervello. Ciò che avviene è appunto un'applicazione strumentale delle conoscenze scientifiche intorno ai meccanismi neuronali ai fini del profitto in cui senza alcuno scrupolo la natura, le funzioni cerebrali, vengono deliberatamente manipolate e amministrate. Il calcolo dell'effetto ha raggiunto qui una dimensione spaventosa, non si tratta più di una semplice previsione basata su reazioni probabili, per cui "l'ideologia si nasconde, per così dire, nel calcolo delle probabilità"²⁸⁶, ma la certezza di ottenere una determinata reazione attraverso la giusta stimolazione, reazione precedentemente studiata e calcolata. I registi dei film commerciali confessano mal volentieri di ricorrere a questo tipo di supporti delle neuroscienze, il che è più che comprensibile visto che minerebbe la loro reputazione di creativi, ma le società che offrono questo tipo di servizi affermano che in numero sempre maggiore i registi e le società di produzione si rivolgono a loro. I servizi di *neuromarketing* offrono consulenze per ogni tipo di esigenza: film, spot televisivi, progettazione degli imballaggi, ma non solo, offrono addirittura servizi sulle reazioni cerebrali per campagne politiche, messaggi elettorali, anche, promettono, comparandoli con quelle degli avversari in modo da garantire al cliente una migliore prestazione elettorale. Sebbene questo apra ai peggiori scenari di manipolazione, paventati dagli stessi promotori di questo tipo di tecniche²⁸⁷, è sufficiente in riferimento alla riflessione adorniana considerare il caso della produzione filmica. Essa infatti conferma e amplifica le tendenze che egli aveva individuato nella produzione hollywoodiana, si tratta dell'applicazione di un approccio positivista alla produzione artistica, fondato sul calcolo scientifico dell'effetto sul pubblico, ed è con una certa

²⁸⁶ Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 155; GS 3, p. 168.

²⁸⁷ "Finally, taken to an extreme, the possibility to achieve a tight grip on the viewers' minds can be used for creating an unethical form of propaganda or brainwash." U. Hasson e altri, *Neurocinematics: The Neuroscience of Film*, in "Projections", Vol. 2, n. 1, 2008.

delusione, ma colma di aspettative, che gli sviluppatori di questa tecnica dichiarano che probabilmente non potrà essere adoperata per determinare con certezza il valore artistico, sociale e politico degli oggetti sottoposti all'analisi²⁸⁸. Si potrebbe a questo punto proporre un florilegio di citazioni adorniane riguardanti l'applicazione della razionalità tecnica alle opere artistiche ma è forse sufficientemente eloquente ricordare il cinismo della definizione di Stalin degli scrittori come “ingegneri dell'anima umana.”

²⁸⁸ “Thus, the ISC measurement should probably not be used to evaluate the aesthetic, artistic, social, or political value of movies. As argued above, different filmmakers differ in the level of control they choose to impose on viewers, and our methods are not designed to judge this, but rather to measure the effect of a given film on different target groups.” *Ivi*, p. 21.

Una teoria della discriminazione

Introduzione

Adorno trae dalla storia del Novecento un modello negativo per la libertà, se la libertà in quanto tale non è rappresentabile e una libertà completa non è mai esistita nella storia è invece esistita l'illibertà assoluta, si tratta della realtà concentrazionaria nazista, Auschwitz è il modello dell'illibertà assoluta. Anche se questa è fondamentale irrappresentabile non significa che essa sia del tutto inconoscibile²⁸⁹. Dalla conoscenza dell'orrore segue la formulazione di un nuovo imperativo categorico: agire affinché Auschwitz non si ripeta. Questo imperativo apre la seconda delle *meditazioni sulla metafisica della Dialettica negativa*:

Hitler ha imposto agli uomini nello stato della loro illibertà un nuovo imperativo categorico: organizzare il loro agire e pensare in modo che Auschwitz non si ripeta, non succeda niente di simile. Questo imperativo è tanto resistente alla sua fondazione quanto una volta la dattità di quello kantiano. Trattarlo discorsivamente sarebbe un delitto: con esso si può sentire fisicamente il momento dell'aggiuntivo nell'etico. Fisicamente, perché esso è l'orrore divenuto pratico davanti al dolore fisico insopportabile, cui gli individui sono esposti, anche dopo che la individualità come forma riflessa spirituale si predispone a scomparire. La morale sopravvive solo nel motivo materialistico non ritoccato. Il corso della storia impone al materialismo ciò che tradizionalmente era il suo contrario, la metafisica.²⁹⁰

²⁸⁹ "L'illibertà assoluta è suscettibile di conoscenza, non di rappresentazione." T.W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 170; GS 4, p. 165.

²⁹⁰ Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 330; GS 6, p. 358.

Questo passaggio mostra bene il rapporto tra esperienza e metafisica, contribuendo a far comprendere meglio la tanto discussa solidarietà materialistica nei confronti della metafisica “nell’attimo della sua caduta”²⁹¹, ma soprattutto esplicita questo elemento “aggiuntivo” dell’etica. L’aggiuntivo è appunto l’aspetto negativo, o non-identico, della fisicità di cui si può fare esperienza ma che non può essere espresso discorsivamente o concettualmente. Questo negativo è necessario all’etica come suo substrato, nella forma del sentire pratico di fronte al dolore diventa decisivo per la formulazione del nuovo precetto morale. Senza di esso non sarebbe possibile elaborare un’etica coerentemente materialista, ma siccome l’esperienza cui si riferisce il nuovo imperativo è indicibile esso è anche resistente a una sua fondazione concettuale. La singolare, quanto discussa, solidarietà materialistica nei confronti della metafisica diventa meglio comprensibile se si considera la storia del Novecento come punto di partenza della riflessione morale adorniana. Il suo imperativo categorico assume una forma concreta negativa, non è un agire in vista di un fine positivo, di una realizzazione di qualcosa di prescritto, ma un agire affinché qualcosa non avvenga di nuovo. Il lavoro su questo agire non può però essere individuale, per orientare la società a questo fine negativo non ci si può che appellare che all’educazione, che svolge allora un ruolo chiave²⁹². Non si tratta però di un generico appello alla cultura, ma di una richiesta precisa rivolta al discorso sulla politica²⁹³, che deve essere mutato in conseguenza all’esperienza novecentesca, per centrarsi sull’obiettivo di non ripetere Auschwitz. Il concetto di tendenza assume qui una funzione centrale poiché vanno individuate e contrastate nel presente quelle tendenze che portarono le società occidentali al fascismo. Siccome i presupposti economici e culturali del fascismo non sono stati superati con la fine della seconda guerra mondiale, e persistono assumendo forme nuove, il lavoro

²⁹¹ Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 369; GS 6, p. 400.

²⁹² Cfr. Th. W. Adorno, *L’educazione dopo Auschwitz*, cit., p. 126; GS 10.2, p. 674.

²⁹³ Cfr. *ivi*, p. 142; GS 10.2, p. 690.

sulla non ripetizione dell'orrore non è solo una forma d'imperativo politico nell'ambito della cosiddetta educazione civica ma uno sviluppo della teoria critica della società, che deve allora rivolgersi allo studio delle tendenze autoritarie e antisemite nelle società industriali avanzate. Sebbene la possibilità di un agire diretto contro l'orrore sia affidata soprattutto all'educazione non è la cultura in quanto tale che potrà esorcizzare lo spettro della sua ripetizione. L'educazione politica quindi non è intesa come cultura nel senso dell'oggettivazione dello spirito, perché essa ha ormai perso la sua facoltà tranquillizzante, è stata definitivamente compromessa dall'esperienza storica contemporanea. Ciò che rimane è un paesaggio desolato, in cui anche la stessa critica è coinvolta:

Tutta la cultura dopo Auschwitz, compresa la critica urgente ad essa, è spazzatura. Poiché essa si è restaurata dopo quel che è successo nel suo paesaggio senza resistenza, è diventata completamente ideologia, quale potenzialmente era dopo che, in opposizione all'esistenza materiale, presume di soffiare la luce, offertale dalla divisione tra lavoro corporale e spirito.²⁹⁴

Dopo Auschwitz è si è reso evidente che è la cultura nel suo complesso a essere coinvolta nel processo che ha portato all'orrore assoluto. Ogni appiglio alla cultura dopo l'esperienza novecentesca risulterà dunque falso, se non addirittura complice. Non si tratta però di un rifiuto antintellettualistico, un simile rifiuto è sempre incline al fascismo²⁹⁵ e su tale terreno quindi la critica sarà sempre comunque in svantaggio²⁹⁶. La cultura che non è più rassicurazione, che è stata complice della barbarie, non può più essere oggetto di oggetto di uno studio separato da quello della società, l'amore per il sapere ha perso la sua ingenuità e non giustifica l'isolamento di una sfera pura in cui il male del mondo non lasci la sua impronta. Adorno riprende e radicalizza la tesi di Benjamin secondo cui "non esiste

²⁹⁴ Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, p. 331; GS 6, p. 359.

²⁹⁵ Si veda la sezione *Come contrastare la discriminazione*, p. 235.

²⁹⁶ Cfr. Th. W. Adorno, *Per combattere l'antisemitismo oggi*, cit., p. 44; GS 20.1, p. 370.

nessun documento di cultura che non sia allo stesso tempo un documento di barbarie”²⁹⁷. È questo il senso del famoso interdetto sulla poesia dopo Auschwitz:

Anche la coscienza più estrema della fatalità imminente rischia di degenerare in vuoto chiacchiericcio. La critica della cultura si trova d’innanzi a un ultimo stadio della dialettica di cultura e barbarie: scrivere una poesia dopo Auschwitz è un atto di barbarie, e ciò avvelena la stessa consapevolezza del perché è divenuto impossibile scrivere oggi poesie.

Questa sentenza non riguarda quindi soltanto la poesia o propriamente la poesia come forma letteraria²⁹⁸. Anche la forma letteraria prediletta da Adorno, quella aforistica, non è priva di slanci poetici e sulla sua “bella lingua” lingua Günter Grass ha anche scritto in versi²⁹⁹. Sebbene si tratti di una delle frasi più citate e discusse va sottolineato il fatto che sul tema Adorno è tornato più di una volta per specificare il senso della frase e in parte per ridurne la drasticità³⁰⁰. Ciò che però rimane invariato e che è ribadito anche nelle occasioni successive è che l’arte successiva allo sterminio di massa non può più essere “serena”, ma anche la cultura in generale non può più permettersi questa serenità. Quando Adorno torna sul tema nella *Dialettica negativa* per dire che “è forse falso” che non si possa più fare poesia dopo Auschwitz, perché il dolore deve avere il suo diritto a esprimersi, se da un lato in questo modo modera la radicalità della prima formulazione subito dopo l’inasprisce

²⁹⁷ W. Benjamin, *Tesi sul concetto di storia*, cit., p. 357.

²⁹⁸ Su questo tema cfr. il volume collettaneo a cura di P. Kiedaisch, *Lyrik nach Auschwitz? Adorno und die Dichter*, Reclam, Stuttgart 1995. Per una lettura che interpreta le varie formulazioni dell’interdetto di scrivere poesie in relazione all’opera di Paul Celan cfr. E. Ferrario, *Adorno-Celan. Colloquio sulla poesia*, in “Cultura tedesca”, n. 26, agosto 2004, pp. 173-196.

²⁹⁹ “Er saß in dem geheizten Zimmer - Adorno mit der schönen Zunge - und spielte mit der schönen Zunge. -/ Da kamen Metzger über Treppen, - die stiegen regelmässig Treppen, - und immer näher kamen Metzger. -/ Es nahm Adorno seinen runden - geputzten runden Taschenspiegel - und spiegelte die schöne Zunge. -/ Die Metzger aber klopfen nicht. - Sie öffneten mit ihren Messern - Adornos Tür und klopfen nicht. -/ Grad war Adorno ganz alleine, - mit seiner Zunge ganz alleine; - es lauerte auf ’s Wort, Papier. -/ Alle Metzger über Treppenstufen - das Haus verliessen, trugen sie - die schöne Zunge in ihr Haus. -/ Viel später, als Adornos zunge - verschnitten, kam belegte Zunge, - verlangte nach der schönen Zunge, -/ zu spät.” G. Grass, *Die schöne Zunge*, in H. Laufhütte (a cura di), *Deutsche Balladen*, Reclam, Ditzingen, 1991, p 533.

³⁰⁰ “Il dire che dopo Auschwitz non si possono più scrivere poesie non ha validità assoluta, è però certo che dopo Auschwitz, poiché esso è stato possibile e resta possibile per un tempo imprevedibile, non ci si può più immaginare un’arte serena”, *Note per la letteratura*, cit., p. 277; GS 11, p. 604; “Il dolore incessante ha tanto diritto a esprimersi quanto il martirizzato di urlare; perciò è forse falso aver detto che dopo Auschwitz non si può più scrivere una poesia.” *Dialettica negativa*, cit., p. 327; GS 6, p. 356.

affermando come non sia “falsa la questione meno culturale, se dopo Auschwitz si possa ancora vivere”³⁰¹. La portata dell’olocausto nel suo pensiero è quindi difficilmente misurabile, dalle indagini sociologiche a quelle estetiche, dalle conferenze ai luoghi più strettamente filosofici, questo tema torna sempre, segnando in maniera profonda il suo approccio alla storia, alla politica e alla morale.

L'interesse dell'Istituto per l'antisemitismo

La riflessione sull'antisemitismo condotta da Adorno non è rivolta all'odio contro gli ebrei in quanto tale, essa è rivolta piuttosto alle connessioni tra l'antisemitismo e gli elementi che lo generano: le componenti psicologiche, l'evoluzione della struttura economica dell'occidente, la religione, l'illuminismo e la sua dialettica di ragione e mito. All'interno della riflessione sull'antisemitismo sono presenti diversi elementi relativi all'analisi della società: vi si trovano allo stesso tempo considerazioni generali sul totalitarismo, sull'industria culturale, sulla personalità autoritaria, sulla teoria sociale e sulla prassi politica. Si può quindi senz'altro affermare che si tratta dell'applicazione a un oggetto concreto dell'intero impianto teorico adorniano. La ricchezza critica dell'analisi poggia su un importante lavoro empirico e su un ragionamento filosofico rigoroso ma di ampio respiro. La Teoria critica ha condotto uno dei tentativi più sviluppati di considerare

³⁰¹ *Ibidem.*

dialetticamente il rapporto tra la riflessione teorica e l'indagine empirica; il legame tra sociologia empirica e considerazioni di ordine generale sulla ragione e lo spirito illuministico trova espressione nelle riflessioni sull'antisemitismo e sullo studio sociologico sullo stesso tema che gli esuli francofortesi condussero negli Stati Uniti in collaborazione con studiosi e istituzioni locali. Utilizzando gli strumenti per lo scandaglio delle opinioni, in special modo attraverso la redazione di questionari che permettevano di individuare i caratteri tipici della personalità autoritaria, i ricercatori mostrarono che tipo di relazione si poteva riscontrare tra questo tipo di personalità e il pregiudizio antisemita. In questo modo ottennero una conferma empirica alle ipotesi formulate in ambito teorico e nello stesso tempo poterono trarre ulteriori considerazioni a partire dai dati raccolti.

Il luogo in cui ha trovato espressione una *teoria complessiva* del problema sono le riflessioni svolte nei sette capitoli degli "Elementi dell'antisemitismo" formulati da Adorno e Horkheimer nella *Dialettica dell'illuminismo*, mentre l'indagine empirica è stata svolta congiuntamente al *Barkley Public Opinion Study Group*, all'interno di un ampio progetto di ricerca condotto durante lo stesso periodo della stesura del testo sulla ragione illuministica, il *Research Project on Social Discrimination: Studies in prejudices*. Come sottolinea lo storico della Scuola di Francoforte Ralf Wiggerhaus; il lavoro teorico sulla dialettica dell'illuminismo e quello sull'antisemitismo "si sovrapposero al tal punto che alla fine era impossibile dire se i *Philosophische Fragmente* [la *Dialettica dell'illuminismo*, ndr] costituissero il trampolino teorico per il progetto sull'antisemitismo, o se il progetto sull'antisemitismo fosse un enorme excursus empirico più o meno a sé stante relativo ai *Fragmente* stessi"³⁰². Sebbene non era il primo tentativo di condurre una riflessione teorica sulle origini sull'odio antisemita quella dei *Fragmente* era la prima teoria che cercava di collocarlo all'interno di una critica complessiva della ragione occidentale. Le ricerche svolte

³⁰² R. Wiggerhaus, *La scuola di Francoforte*, cit., p. 367.

fino a quel momento, come il volume pubblicato nel 1942, *Jews in a Gentile World. The Problem of Antisemitism*, cui contribuirono sociologi, psicologi e antropologi, tra cui Talcott Parsons, non erano indagini di un'ampiezza tale da permettere di prendere in considerazione la rilevanza sociale del problema in tutta la sua complessità e situarlo al contempo all'interno di un quadro teorico critico preciso. Quella della *Dialettica dell'illuminismo* è quindi stata la prima elaborazione complessiva dell'idiosincrasia razziale all'epoca dei fascismi e dello sterminio su scala industriale di un intero popolo.

Anche all'interno della Scuola di Francoforte l'antisemitismo viene affrontato relativamente tardi; è infatti solo alla fine degli anni Trenta che diventa oggetto di riflessione specifica. Inizialmente gli studi rivolti al fenomeno del fascismo e dell'autoritarismo non presentavano una trattazione diretta dell'antisemitismo in quanto problema specifico. Nello studio collettivo del 1935 sull'autorità e la famiglia³⁰³ il problema non viene considerato direttamente, come pure nel testo di Herbert Marcuse sul conflitto tra liberalismo e stato totalitario³⁰⁴ e lo stesso si può dire per quello di Leo Löwenthal su Knut Hamsun e l'ideologia autoritaria³⁰⁵.

Tra le ricerche svolte dai membri dell'Istituto di ricerca sociale il primo studio in cui veniva trattato l'antisemitismo riportandolo a elementi di ordine teorico e psicologico fu lo scritto di Adorno su Wagner del 1939³⁰⁶. Si tratta di considerazioni che, sebbene costituiscano la prima formulazione di alcune tesi che in seguito saranno assai sviluppate, trovavano la loro funzione critica soprattutto rispetto alla messa in luce del carattere sociale della produzione wagneriana senza approfondire la struttura dell'odio antisemita in

³⁰³ *Studien über Autorität und Familie*. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung, *Librairie Félix Alcan*, Paris 1936.

³⁰⁴ H. Marcuse, *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung*, in "Zeitschrift für Sozialforschung", III, 1 (1934).

³⁰⁵ L. Löwenthal, *Knut Hamsun. Zur Vorgeschichte der autoritären Ideologie*, in "Zeitschrift für Sozialforschung", VI, 3 (1937).

³⁰⁶ Th. W. Adorno, *Fragmente über Wagner*, in "Zeitschrift für Sozialforschung", VII, 1/2 (1939); *Versuch über Wagner*, Frankfurt a.M. 1952; GS 13; tr. it. di M. Bortolotto, *Wagner*, Einaudi, Torino 2008.

quanto tale. Esse hanno quindi una funzione particolare all'interno dell'analisi dell'estetica di Wagner, mentre il loro tenore politico risulta limitato dal carattere contingente di tale riflessione. Ad ogni modo è corretto attribuire a questo scritto il primato in termini temporali: si tratta della prima apparizione di motivi che si tradurranno poi in alcune delle categorie tipicamente utilizzate dai francofortesi, come la dialettica dell'individuo borghese e l'idea complessa di sadismo.

A parte questo primo scritto gli studi teorici e le ricerche empiriche direttamente rivolte all'antisemitismo iniziarono solo durante l'esilio negli Stati Uniti. Oltreoceano la possibilità di condurre indagini di questo tipo dipendeva in larga misura dalla disponibilità e dalla generosità degli enti finanziatori privati. Per condurre questo studio l'Istituto per le ricerche sociali poté usufruire dei fondi messi a disposizione dall'*American Jewish Committee*, che era l'istituzione più influente e radicata tra quelle dello stesso tipo. Fu grazie alla caparbietà di Franz Neumann, e alla nomina di un nuovo direttore a capo della sezione ricerche del *Committee*, che l'Istituto riuscì a ottenere i finanziamenti necessari al progetto. Senza il contributo di questa istituzione è probabile che il progetto non sarebbe mai venuto alla luce, come infatti non trovarono realizzazione, per mancanza di fondi e di personale, alcuni progetti complementari parimenti interessanti, che rimasero purtroppo sulla carta, come ad esempio un film sperimentale che permettesse di studiare, attraverso l'osservazione delle reazioni del pubblico, la presenza di pregiudizi antisemiti, o come l'idea, avanzata da Adorno, di recarsi nei luoghi in cui gli agitatori antisemiti tenevano i loro discorsi per studiare cosa esattamente stimolava l'entusiasmo della platea.

Adorno collaborò a diversi livelli di intensità ai progetti che si distribuirono tra la costa orientale e la costa occidentale. A New York, sotto la direzione di Pollock e Löwenthal, si doveva svolgere la ricerca sul tipo totalitario e le sue funzioni politiche, mentre sulla costa occidentale, con Horkheimer come direttore, assistito da Adorno e altri, si doveva

condurre la ricerca più propriamente psicologica. Insieme al gruppo di Los Angeles, che si occupava delle tendenze distruttive interne alla società industriale avanzata, Adorno analizzò i discorsi radiofonici del predicatore antisemita Martin Luther Thomas³⁰⁷. Dall'analisi di questi discorsi si possono trarre alcune costanti, molto interessanti in quanto possono essere ritrovate, sostanzialmente invariate, nei demagoghi dei grandi partiti populistici contemporanei. I discorsi degli “aspiranti Hitler”, come li chiamava Adorno, presentavano sempre alcune tecniche specifiche. In primo luogo si gioca con l'orgoglio degli astanti, la tecnica del “se voi sapeste” si mescola a quella del “voi sapete a chi mi riferisco” o del “voi sapete cosa intendo”. Da una lato si minaccia una vendetta e dall'altro si lusinga il pubblico in modo subdolo. All'implicita affermazione di una complicità tra il parlante e la platea si aggiunge il sentimento della vittima, la sensazione di essere dei congiurati perseguitati, che non possono parlare liberamente, idea che giustifica e fonda il ribellismo razzista. La “tecnica della vittima” assume poi una figura specifica: quella dell'oratore come “piccolo grande uomo”, che ammette le proprie debolezze, è un uomo comune e speciale allo stesso tempo, se non altro già solo per il fatto di ammettere la propria appartenenza alla massa. Questo tratto assume oggi come ieri la forma di un violento anti-intellettualismo, l'agitatore parla semplice, punta su fattori personali e sentimentali. Infine, una caratteristica costante consiste nella trasgressione: i demagoghi violano i confini dell'interazione civile comunemente accettata e in questo modo incarnano le pulsioni violente represses degli astanti³⁰⁸. Tale analisi, che rimase inedita, è oggi reperibile nei *Soziologische Schriften* con il titolo *The Psychological Technique of Martin Luther Thomas' Radio Addresses*³⁰⁹, mentre una rielaborazione teorica dei discorsi si trova in una conferenza tenuta in occasione di un

³⁰⁷ Le altre due analisi del progetto erano: una di Löwenthal su George Allison Phelps e l'altra di Massing su Joseph E. McWilliams.

³⁰⁸ I capi violano i tabù che la società della middle-class ha imposto a qualsiasi comportamento verbale del normale cittadino medio. Si potrebbe dire che alcuni degli effetti della propaganda fascista sono riconducibili a questa “trasgressione”. *Antisemitismo e propaganda fascista*, cit., p. 64; GS 8, p. 403.

³⁰⁹ Th. W. Adorno, GS 9.1, pp. 9-84.

simposio di psichiatria sull'antisemitismo svolto nel giugno del 1944 a Los Angeles intitolata *Antisemitism and Fascist Propaganda*³¹⁰. Tra gli interventi di questo simposio, che furono poi raccolti nel volume curato dall'organizzatore della conferenza Ernst Simmel, *Antisemitism. A social Disease*, si trovava anche una riflessione di Horkheimer sul *Sociological Background of the Psychoanalytic Approach*, nonché un testo di Otto Fenichel, *Elements of a Psychoanalytic Theory of Anti-Semitism*, che proponeva un approccio simile a quello dei francofortesi.

Adorno scrisse successivamente un altro testo di maggiore approfondimento teorico in cui il problema dell'antisemitismo trovava collocazione non solo rispetto ai motivi inconsci e preconsoci dell'odio razziale ma anche rispetto alle riflessioni freudiane sulla società in testi divenuti classici solo parecchi anni più tardi come *Psicologia delle masse e analisi dell'io* e *Il disagio della civiltà*, e rappresenta quindi anche una delle prime riprese teoriche delle tesi di Freud, le quali inizialmente trovarono poca o nessuna accoglienza in ambito sociologico e di filosofia politica, quando non un'aperta opposizione. Il testo, pubblicato nell'opera collettiva *Psychoanalysis and the Social Sciences*³¹¹ fu intitolato *Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda*³¹².

Il tema viene successivamente ripreso in altre occasioni, come conferenze e interventi radiofonici. Tra questi l'antisemitismo è trattato specificatamente in primo luogo nel saggio del 1962: *Per combattere l'antisemitismo oggi*³¹³. L'interesse principale di questo intervento consiste nell'aggiornamento della riflessione alla situazione degli anni Sessanta e in un'esplicitazione del carattere generale dell'analisi, che non coinvolge solo la

³¹⁰ Th. W. Adorno, GS 8, pp. 397–407; tr. it. *Antisemitismo e propaganda fascista*, in *Contro l'antisemitismo*, cit., pp. 59–71.

³¹¹ G. Róheim (a cura di), *Psychoanalysis and the Social Sciences*, International Universities Press, New York 1951, pp. 279–300.

³¹² Th. W. Adorno, *Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda*, GS 8, pp. 408–433; trad. it. *La teoria freudiana e la struttura della propaganda fascista*, in *Contro l'antisemitismo*, cit., pp. 71–94.

³¹³ Th. W. Adorno, *Zur Bekämpfung des Antisemitismus heute*, GS 20.1, pp. 361–383; tr. it. *Per combattere l'antisemitismo oggi*, in *Contro l'antisemitismo*, cit., pp. 37–58.

discriminazione degli ebrei ma appunto tutti i tipi di discriminazione razziale alla cui base è riscontrabile una struttura psicologica costante. In un altro intervento dello stesso tenore Adorno considera l'antisemitismo in relazione all'elaborazione del passato nazionalsocialista dei tedeschi, il titolo della conferenza è appunto *Che cosa significa elaborazione del passato*³¹⁴. In questo intervento è svolta un'analisi dei motivi del rifiuto di fare i conti col passato, come anche della tendenza a minimizzare il ruolo epocale dell'olocausto o le sue dimensioni in termini di numero delle vittime. Nella parte conclusiva dell'intervento viene ribadito inoltre il dato preoccupante secondo il quale le condizioni oggettive che hanno reso possibile lo sterminio di massa continuerebbero a sussistere. Ci sono infine due recensioni³¹⁵: una del 1952 a *Psychanalyse de l'Antisémitisme*³¹⁶ di Rodolphe Loewenstein e l'altra del 1959 al libro di Paul W. Massing, *Vorgeschichte des politischen Antisemitismus*³¹⁷.

Freud e Marx all'origine della teoria

Il concetto di antisemitismo nella particolare accezione adorniana non è unicamente l'odio nei confronti degli ebrei, ma il meccanismo di costruzione del nemico che assume una funzione in relazione al consolidamento dell'identità della società con se stessa. Attraverso l'esclusione e poi l'eliminazione dell'alterità la società si costituisce come società omogenea

³¹⁴ Th. W. Adorno, *Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit*, GS 10.2, pp. 555-572; tr. it. *Che cosa significa elaborazione del passato*, in *Contro l'antisemitismo*, cit., pp. 21-37.

³¹⁵ La prima recensione rimase inedita mentre la seconda, firmata anche da Horkheimer, comparve nel vol. VIII dei *Frankfurter Beiträge zur Soziologie*. Entrambe i testi sono poi stati raccolti in Th. W. Adorno, *Vermischte Schriften*, GS 20.1, pp. 384-385 e GS 20.2, pp. 650-653.

³¹⁶ R. Loewenstein, *Psychanalyse de l'antisémitisme*, PUF, Paris 2001.

³¹⁷ P. W. Massing, *Vorgeschichte des politischen Antisemitismus*, Frankfurt a.M. 1959.

il che permette una maggiore identificazione di questa con la sua direzione politica. Adorno non intende spiegare l'antisemitismo attraverso il rifiuto di accettare l'altro o il diverso, che sarebbe una comoda chiave interpretativa onnicomprensiva³¹⁸, al contrario il suo obiettivo è spiegare i motivi psicologici della tendenza degli uomini ad amare i propri simili e a odiare i diversi, riportandola a sua volta alla sua determinazione sociale. In altre parole il rifiuto di accettare l'alterità è il punto di partenza e non il punto d'arrivo dell'analisi.

Una delle considerazioni più importanti riguarda il rapporto dell'antisemitismo con l'insieme dell'ideologia reazionaria in generale. Gli studi empirici condotti negli Stati Uniti hanno mostrato come, a differenza di quanto si è normalmente portati a credere, non c'è un collegamento diretto e sempre presente tra antisemitismo e ideologia di destra. I vari studi empirici erano strutturati in base a un orientamento di tipo psicanalitico, riferito soprattutto a Freud. Le categorie fondamentali che emergono come ponte tra le indagini rivolte alla propaganda antisemita da parte dei predicatori, in *Prophets of Deceit*, e quelle dedicate all'autoritarismo, in *The Authoritarian Personality*, sono quelle del pensiero stereotipato, che nella *Dialettica dell'illuminismo* prende il nome di *Ticket*, del sadismo mascherato, dell'adorazione della forza e dell'ammirazione acritica per tutto ciò che è efficace. Sono categorie che erano state postulate in via ipotetica come corrispondenza fra i due ambiti della personalità e che l'indagine quantitativa ha confermato nelle risposte ai questionari. Lo studio sulla personalità autoritaria si apriva con questa considerazione programmatica:

L'indagine è stata orientata prevalentemente dall'ipotesi che le convinzioni politiche, economiche e sociali di un individuo costituiscano di frequente una struttura estesa e in sé

³¹⁸ Cfr. S. Petrucciani, *Introduzione a Contro l'antisemitismo*, cit., p. 11.

connessa, legate in una “mentalità” o in uno “spirito”, e che questa struttura sia un'espressione di tendenze profonde soggiacenti nella sua personalità.³¹⁹

I questionari erano divisi in tre parti distinte: la prima riguardava l'atteggiamento nei confronti delle minoranze etniche e religiose, la seconda i punti di vista riguardanti questioni politiche ed economiche in generale e la terza era invece rivolta alle opinioni e i comportamenti privati. Sorprendentemente il risultato dell'indagine fu che non c'è una stretta parentela tra un'ideologia propriamente reazionaria da un punto di vista politico e una predisposizione all'odio razziale. Ciò che invece emerse in maniera chiara era un collegamento tra le questioni più strettamente private e il pregiudizio etnico, razziale o religioso. La ricerca prevedeva, per una parte degli interrogati, anche lunghi colloqui grazie ai quali sono potuti verificare i dati quantitativi dei questionari in relazione ai risultati qualitativi delle sedute. A differenza del tipo non totalitario, che si rivelò sfaccettato e più difficile da inquadrare, emersero alcune costanti del carattere totalitario che potevano essere riscontrate a prescindere dall'effettivo orientamento politico del soggetto: il riconoscimento cieco, e segretamente ribelle, di tutto ciò che ha potere, dei valori convenzionali del momento, come la correttezza esteriore, il successo, la diligenza nel lavoro, l'igiene corporale, la salute e l'attitudine conformista. Dietro questo comportamento di fermezza esteriore si nasconde una debolezza dell'io da cui scaturisce il bisogno di identificarsi con l'ordine precostituito. L'atteggiamento di queste persone nei confronti del mondo propende al cinismo, al disprezzo per gli uomini, il che è sintomo di un desiderio inconscio di distruzione, inconfessato e per questo proiettato sul nemico. Poiché la responsabilità di ogni male viene attribuita alla natura o a poteri occulti, il soggetto antisemita si rifugia nella sicurezza di una forza sovrana in modo da sfuggire alla

³¹⁹ Th. W. Adorno, E. F. Brunswik, D. J. Levinson, R. N. Sanford, *The Authoritarian Psychology*, vol. 1 di *Studies in Prejudice*, Social Studies Series, Harper & Brothers, New York 1950. *The Problem* in GS 9.1, p. 149.

responsabilità di una riflessione che potrebbe minare la stabilità della sua falsa sicurezza. Il nemico è allo stesso tempo inferiore e pericoloso, per questo si inventano congiure e forze oscure che dominerebbero il corso del mondo, la gratificazione derivante dall'individuazione e dalla repressione dell'altro consiste nella sensazione di essere di essere stati i più furbi, nell'aver capito a chi attribuire il male del mondo, trovando in questo modo uno sfogo alle pulsioni aggressive represses. In realtà tali pulsioni sarebbero in se stesse prive di connotazione, ma assumono la funzione che viene attribuita loro dai sistemi di propaganda³²⁰.

Nello scritto *Zur Bekämpfung des Antisemitismus heute* si trova il riferimento alla cosiddetta *Radfahrernatur*, un'immagine efficace della lingua tedesca per illustrare il rapporto tra la repressione del subalterno e l'obbedienza all'autorità: *der Radfahrer tritt nach unten und bückt sich nach oben*. Il ciclista pesta verso il basso e s'inchina verso l'alto, un'immagine che in italiano si esprime con la frase "forte con i deboli e debole con i forti". A questo schema rispondono le tendenze all'odio razziale che si collocano con più facilità in un tipo di personalità conformista e soggetta al potere in cui l'autorità subita dall'alto si riversa verso il basso. La rilevanza politica di questa connessione tra una mentalità autoritaria e la discriminazione consiste nell'individuazione di una possibile causa, se non di vera spiegazione della catastrofe dello sterminio di massa, si tratta almeno di una considerazione che concorre a formare il quadro di riferimento entro cui muovere una strategia difensiva. Se l'antisemitismo è strettamente connesso con l'accettazione dell'autorità e il conformismo acritico, allora saranno questi gli elementi da contrastare al fine di evitare lo sviluppo di personalità potenzialmente discriminatorie.

³²⁰ "Uno dei principi fondamentali dell'autoritarismo fascista è di bloccare l'energia primaria della libido a un livello inconscio per poter sviare le sue manifestazioni in modo adeguato agli obiettivi politici." p. 76

Lo stesso materiale oggetto di studio [volantini e discorsi, *ndr*] rivela un approccio psicologico. È concepito in termini psicologici più che oggettivi. Mira al proselitismo non ricorrendo a idee e argomenti, ma *giocando sui meccanismi inconsci delle persone*. Non solo la tecnica oratoria dei demagoghi fascisti è di tipo scaltramente illogico, pseudo-emotivo; ancor più rilevante è il fatto che programmi politici positivi, postulati, anzi, che qualsiasi idea politica concreta giochi un ruolo subordinato rispetto alle sollecitazioni psicologiche indirizzate al pubblico.³²¹

La caratterizzazione psicologica del tipo totalitario non deve far credere che l'intenzione di Adorno sia quella di spiegare psicologicamente l'ascesa dei sistemi totalitari. Al contrario il fatto che dietro ai movimenti di massa si celino interessi politici ed economici precisi è ampiamente sottolineato e anzi gli stessi presupposti psicologici favorevoli al totalitarismo hanno una precisa origine sociale e sono quindi storicamente ed economicamente determinati. Tali condizioni psichiche sono il prodotto di fenomeni che riguarda la struttura della società, come la dissoluzione della media proprietà, l'impossibilità dell'esistenza economica autonoma, alcune variazioni nella struttura della famiglia, ma anche determinate scelte nell'orientamento dell'economia. Il concetto di personalità non deve quindi essere ipostatizzato come determinante ultimo, sebbene organizzando i bisogni, le pulsioni, i desideri e gli impulsi emotivi, possa essere interpretato come fattore decisivo delle scelte ideologiche. Anche le sindromi si modificano col tempo e alcune affezioni si sostituiscono ad altre: se ai tempi di Freud si potevano studiare molti casi di isteria, riportati infatti anche dalla letteratura, ad esempio in Ibsen, dopo la prima guerra mondiale iniziano ad aumentare i casi di paranoia. Nello stesso periodo Freud inizia a interessarsi ai fenomeni della società anticipando le tendenze operanti nel fascismo, in particolare in *Psicologia delle masse e analisi dell'io*. Adorno sottolinea il carattere profetico di questo scritto:

³²¹ Th. W. Adorno, *Antisemitismo e propaganda fascista*, cit., p. 59; GS 8, p. 398.

Non è esagerato dire che Freud, sebbene scarsamente interessato all'aspetto politico del problema, abbia previsto chiaramente, in categorie puramente psicologiche, l'insorgere e la natura dei movimenti fascisti.³²²

E poco oltre:

Sebbene Freud non si occupasse dei mutamenti della società, si può dire che egli abbia seguito all'interno dei confini monadologici dell'individuo le tracce della sua profonda crisi e della sua disponibilità a sottomettersi passivamente a forti poteri collettivi esterni. Senza aver studiato le tendenze sociali contemporanee, con lo sviluppo del suo lavoro, la scelta dei temi di ricerca e lo sviluppo di concetti-guida, Freud ha rivelato delle tendenze storiche.³²³

L'obiettivo di Adorno è quindi quello di individuare nelle considerazioni di Freud i motivi delle tendenze in atto nella società e nello stesso tempo utilizzare le sue categorie per la descrizione del tipo totalitario. L'antisemitismo non deve essere inteso come fenomeno isolato ma da un lato deve essere collocato in un'indagine sulla personalità autoritaria che possa situarlo entro un'analisi della società in termini ideologici e caratteriologici³²⁴, dall'altro occorre comprendere la relazione che esso instaura con gli altri aspetti di un più generale orientamento reazionario³²⁵. Una delle particolarità del punto di vista adorniano consiste nel rifiuto di limitare l'analisi a singoli aspetti e determinazioni univoche dell'antisemitismo, favore di una pluralità complessa di cause.

Sebbene non vi siano riferimenti espliciti alla trattazione marxiana della questione ebraica, la *querelle* con Bruno Bauer a proposito del problema dell'emancipazione degli ebrei attraverso il loro riconoscimento da parte dello stato, la prospettiva di Adorno e

³²² Th. W. Adorno, *La teoria freudiana e la struttura della propaganda fascista*, cit., p. 72, GS 8, p. 411.

³²³ *Ivi*, p. 73; GS 8, p. 411.

³²⁴ "we came to regard it as our main task not to analyze anti-Semitism or any other anti-minority prejudice as a socio-psychological phenomenon *per se*, but rather to examine the relation of anti-minority prejudice to broader ideological and characterological patterns," *The Authoritarian Personality*, cit., p. 605.

³²⁵ "Non dovete supporre che l'antisemitismo sia un fenomeno isolato e specifico. Esso è invece, come lo definimmo a suo tempo Horkheimer e io nella *Dialettica dell'illuminismo*, parto o aspetto di un atteggiamento più complessivo; è, per così dire, una delle assi che compongono una piattaforma, è una parte di un *ticket*." *Per combattere l'antisemitismo oggi*, cit., p. 37; GS 20.1, p. 361.

Horkheimer si inserisce nel discorso della tradizione marxista non tanto perché ne la prospettiva, ma per l'utilizzo delle categorie economiche marxiane. Ciononostante la critica dell'antisemitismo condotta dai due filosofi presenta notevoli punti di distacco specialmente di conseguenza all'integrazione di alcuni motivi tratti dalla psicologia del profondo. La prospettiva psicanalitica era già stata una delle strutture teoriche portanti all'interno delle indagini sulla personalità autoritaria e sul pregiudizio condotte negli Stati Uniti e gli *Elementi dell'antisemitismo* ne rappresentano lo svolgimento sul piano della teoria, un allargamento a partire dalla specificità di quelle considerazioni sulla realtà empirica a livello del concetto. Si tratta cioè dell'inserimento dell'antisemitismo all'interno della cornice più ampia della dialettica della ragione occidentale, il tentativo di collocarlo in rapporto alla critica dell'identità e della ragione totalizzante. In questo consiste il suo specifico tratto innovativo, la sua peculiarità è l'inquadramento dell'antisemitismo rispetto all'illuminismo. La riflessione sull'antisemitismo presenta però anche alcuni tratti caratteristici del punto di vista economico riconducibile a Marx e di quello psicanalitico riconducibile soprattutto a Freud e rappresenta in una certa misura un'integrazione dei due approcci.

Rispetto alla posizione marxiana della *Questione ebraica*, poi ereditata dalla tradizione marxista, che prendeva in considerazione il problema nel senso dell'emancipazione degli ebrei riconducendo però la questione all'emancipazione umana, i francofortesi scelsero di mantenersi distanti da quella impostazione del problema che, in epoca guglielmina come successivamente durante periodo weimeriano, era appannaggio della sinistra revisionista.³²⁶ Malgrado questa distanza strategica negli *Elementi* è presente una considerazione sull'emancipazione che ricorda la critica marxiana a Bauer, ma essa anziché a un'emancipazione materiale si riferisce complessivamente a un'emancipazione

³²⁶ Cfr. M. Jay, *The Jews and the Frankfurt School: Critical Theory's Analysis of Anti-Semitism*, in "New German Critique", n. 19, 1980, pp. 138-139.

del pensiero, e invece di appellarsi all'ebreo in quanto uomo, si rivolge al pensiero che lo rende non umano: "Solo nella liberazione del pensiero dal dominio, nell'abolizione della violenza, potrebbe compiersi l'idea che è rimasta, finora, non vera: essere l'ebreo un uomo."³²⁷

L'obiezione che Marx rivolge a Bauer nella sua critica dello scritto sulla questione ebraica consiste nel rimproverargli una confusione tra l'emancipazione politica e l'emancipazione umana. La posizione di Bauer è riassumibile in una promozione dello stato laico che in quanto tale avrebbe dovuto rendere impossibile il conflitto tra le religioni. Una volta eliminato lo stato religioso, la qualità religiosa del conflitto verrebbe alla luce in quanto tale dissolvendosi poiché irrilevante nei confronti di uno stato privo di una confessione specifica. Marx allora focalizza come punto centrale la contraddizione tra l'uomo come cittadino e come borghese, ovvero tra l'uomo inteso astrattamente entro lo stato politico e quello reale della società civile. Attraverso questa contraddizione si sviluppa la famosa critica marxiana ai diritti umani. Troviamo questa critica dei diritti dell'uomo anche in Adorno e Horkheimer, ma essi intendono portare oltre il ragionamento per collegarlo al tema del risentimento.

Il liberalismo aveva accordato agli ebrei la proprietà, ma non l'autorità di comando. Era il senso dei diritti dell'uomo, promettere la felicità anche dove non c'è potere. Ma poiché le masse ingannate sentono che quella promessa, come universale, rimane una menzogna finché esistono le classi, essa suscita il loro furore; esse si sentono beffate. Anche come possibilità, come idea, esse devono scacciare continuamente il pensiero di quella felicità, e rinnegarlo tanto più furiosamente quanto più è matura la sua attuazione.³²⁸

In questo passaggio si mostra l'ambivalenza del secondo motivo cardine dell'analisi dell'antisemitismo, quello psicologico. Il carattere sadomasochistico inerente alla

³²⁷ Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 214; GS 3, p. 225.

³²⁸ *Ivi* p. 186; GS 3, pp. 196-197.

personalità autoritaria non coinvolge solo gli individui autoritari ma tutti coloro che vivono entro la società borghese. È lo stesso motivo che regge l'interpretazione di Omero in chiave borghese: Odisseo che, legato all'albero maestro, ascolta il canto delle sirene per resistergli; questo carattere assume nel contesto della all'antisemitismo una connotazione specifica. L'ebreo rappresenta per l'antisemita un'alterità proibita, che deve essere eliminata in quanto tale, essa è allo stesso tempo la sua tentazione, la percezione dell'immagine dell'ebreo, come proiezione è un desiderio represso.

Essi non possono soffrire l'ebreo, e lo imitano continuamente. Non c'è antisemita che non sia istintivamente portato a imitare ciò che per lui è "ebreo".³²⁹

Il concetto di proiezione morbosa è esplicitamente riferito alla teoria psicanalitica che "ha indicato come sostanza di essa la traslazione sull'oggetto di impulsi socialmente vietati del soggetto"³³⁰. Il processo si realizza su due piani distinti: a livello della fantasia come identificazione col malvagio mentre sul piano della realtà come pretesa di legittima difesa. L'aspetto patologico consiste in una regressione a uno stadio arcaico di indistinzione di Eros e Thanatos, una riduzione a un'indifferenza di amore e sopraffazione. A questa prima proiezione ne corrisponde un'altra che riguarda propriamente il carattere paranoico dell'antisemita, la proiezione della propria paranoia sugli altri, siccome l'antisemita "crea tutti a propria immagine e somiglianza"³³¹, avviene una sostituzione del sempre uguale alla sua pretesa di onnipotenza.

Sempre il cieco omicida ha visto nella vittima il persecutore, da cui era costretto disperatamente a difendersi, e i regni più potenti hanno sentito, prima di assalirlo, come una minaccia intollerabile anche il più debole dei loro vicini. La razionalizzazione era un pretesto e coatta ad

³²⁹ *Ivi* p. 198; GS 3, pp. 209.

³³⁰ *Ivi* p. 206; GS 3, p. 217.

³³¹ *Ivi*, p. 205; GS 3, p. 216.

un tempo. La disfunzione è nell'incapacità di distinguere, da parte del soggetto, fra la parte propria ed altrui nel materiale proiettato.³³²

Se il problema è quello della non distinzione, esso svela in tal modo il proprio carattere corollario rispetto all'identità imposta. Il soggetto non può distinguere perché irretito dalla realtà esterna. Si tratta di un adeguamento che Adorno caratterizza come falsa mimesi. Si rende familiare l'estraneo e in questo modo si rende familiare anche quel che si traspone dall'interno all'esterno, configurandolo come nemico. I suoi impulsi proibiti sono attribuiti all'oggetto, ossia alla vittima. L'antisemitismo politico è allora questa una razionalizzazione di questa idiosincrasia interna, è anche una proiezione disprezzo rivolto contro se stessi. Questo aspetto marcatamente psicologico tuttavia non rappresenta una riduzione del problema alle sue componenti psichiche, Adorno è un filosofo ostile allo psicologismo, il fatto di aver posto l'accento sugli elementi della personalità significava piuttosto esplorare un campo che allora era poco praticato, l'obiettivo era quello di aggiungere un elemento alla complessità generale del problema.

Gli elementi dell'antisemitismo

Nello scritto del 1939 su Wagner Adorno aveva tratteggiato il carattere sadico e masochistico del compositore sia attraverso lo studio dell'opera lirica, in particolare il contenuto dei libretti, sia considerando l'aneddotica biografica. Sebbene riferito a considerazioni sull'estetica wagneriana e consistente in un numero limitato di pagine si

³³² *Ivi*, p. 202; GS 3, p. 213.

tratta di uno scritto di estremo interesse in quanto, visto che “l'antisemitismo wagneriano raduna in sé tutti gli elementi di quello posteriore”³³³, si trovano qui anticipate alcune considerazioni che nella *Dialettica dell'illuminismo* troveranno una trattazione maggiormente strutturata come pure alcuni temi che ricorreranno negli scritti dell'ultimo periodo. Di questi in particolare si può citare la riflessione sul riso, che si ritrova negli scritti dedicati al cinema e al tempo libero, in particolare come critica della posizione di Bergson, che trova già in questo scritto una sua prima formulazione in relazione al beffeggio come affermazione della propria superiorità. Il riferimento è ad alcuni personaggi dell'opera wagneriana che suscitano l'ilarità del pubblico sulla base dei pregiudizi antisemiti più comuni. L'antisemitismo wagneriano viene però descritto in termini più complessi, per farlo Adorno ricorre alla descrizione del sentimento della nausea in Benjamin, che consiste in una paura d'esser riconosciuto come uguale dall'oggetto nauseabondo. Riguardo alla personalità di Wagner si fa anche riferimento al sentimento paranoico, alla sindrome da accerchiamento, che è una costante dei discorsi antisemiti come del sistema psicologico che li sorregge dai tempi antichi fino ancora ai giorni nostri. La funzione del beffeggio è allora quella di risvegliare un antichissimo odio, e questo svela come l'idiosincrasia wagneriana sia la stessa che si trova nelle masse e che il nazionalsocialismo ha sfruttato come funzione del consenso politico.

Nietzsche conosceva il segreto dell'idiosincrasia wagneriana e, con lo svelarlo, ne ruppe l'incantesimo. Tuttavia la condizione idiosincrasica, elemento individualissimo in Wagner, è nello stesso tempo quella più comune. L'impenetrabilità dell'insofferenza cieca si basa sull'impenetrabilità del processo sociale. Questo ha impresso sul proscritto il marchio da cui sorge la nausea. I rapporti sociali appaiono allora, a chi è passato dalla parte dei veri colpevoli,

³³³ Th. W. Adorno, *Wagner*, Einaudi, Torino 2008., cit., p. 21; GS 13, p. 24.

come opera di misteriose congiure. Alla nausea verso l'Ebreo appartiene l'immaginarlo quale potenza mondiale.³³⁴

Adorno riporta la questione all'impenetrabilità del processo sociale, la psicologia dei singoli risulta impossibile da indagare perché l'intero è contraddittorio e conflittuale. In questo aspetto, tipicamente marxista e ricorrente all'interno della riflessione adorniana, consiste anche parte della sua attualità: fintanto che i presupposti sociali che hanno prodotto il fascismo continuano a sussistere, come gli elementi di dipendenza e di incertezza, le forme di autoritarismo latente possono sempre trasformarsi in repressione diretta in momenti di crisi. La riflessione etica dopo Auschwitz assume allora come imperativo quello di evitare la ripetizione dell'orrore, la meditazione adorniana si incarica del compito di una critica dei presupposti che hanno permesso l'ascesa dei fascismi.

Sebbene alcuni concetti chiave della critica dell'antisemitismo compaiano già in forma embrionale nello scritto su Wagner e gli interventi successivi contribuiscano a formare una riflessione ampia che coinvolge anche motivi pratici e politici, quella svolta all'interno della *Dialettica dell'illuminismo* rimane la trattazione diretta di maggiore approfondimento e spessore teorico, anche negli altri testi infatti il riferimento a questo testo è costante. Gli *Elementi dell'antisemitismo* sono quindi il luogo migliore in cui andare a ricercare le considerazioni teoriche relative all'odio razziale, è quindi necessario prenderli in considerazione tutti e sette individuando gli argomenti principali di ognuno.

Il primo dei sette capitoli è anche il più breve e cerca di definire l'oggetto dell'odio antisemita. Da un lato c'è la tesi dei fascisti, secondo cui gli ebrei sono il nemico designato al quale si imputano le disgrazie del corso del mondo, mentre dall'altro c'è la tesi liberale che li vorrebbe privi di caratteristiche nazionali o razziali. Entrambe le tesi sono descritte come

³³⁴ *Ivi*, p. 20; GS 13, p. 23.

vere a false ad un tempo: la prima è resa vera dal fascismo stesso ma è ovviamente falsa, la seconda è vera come idea ma siccome presuppone l'unità degli uomini come già realizzata, contribuisce all'apologia dell'esistente ed è perciò falsa. La considerazione centrale del capitolo è il concetto di riduzione alla natura e il suo rapporto con l'intero sociale, un rapporto dialettico cui corrisponde una dialettica di universale e particolare. La razza non è particolarità naturale immediata bensì:

riduzione alla natura, alla nuda violenza, la particolarità chiusa in sé e ostinata, che — nella realtà attuale — è appunto l'universale. La razza, oggi, è l'autoaffermazione dell'individuo borghese, integrata nel collettivo barbarico. L'armonia sociale, professata un tempo dagli ebrei liberali, doveva essere sperimentata da loro alla fine, sulla propria pelle, come armonia della "comunità popolare". Credevamo che fosse l'antisemitismo a deformare un ordine che, in realtà, non può vivere senza deformare l'uomo. La persecuzione degli ebrei, come la persecuzione in generale, era inseparabile da questo ordine.³³⁵

Poiché l'essenza di tale ordine è la violenza, finché questo permane è possibile che essa, sebbene rimanga nascosta in alcuni periodi, riaffiori rivelandosi nel genocidio. Tale violenza inerisce alla società antagonista ed è in stretta relazione con l'idea di universale che sarà sviluppata nei capitoli successivi, in particolare nel sesto. Il primo elemento è quindi un'introduzione che anticipa i risultati che saranno mostrati nelle pagine finali.

Il secondo capitolo tratta: la questione del livellamento, dell'antisemitismo come diversivo, considera la differenza tra mandanti ed esecutori, e analizza gli aspetti rituali dei *pogrom*. Il livellamento economico auspicato dall'esproprio, la cosiddetta "arianizzazione" della proprietà ebraica, non avendo portato alcun vantaggio materiale alle masse si è mostrato come ideologia quando la sua inutilità economica ha finito col rafforzare, anziché diminuire, il fascino del rimedio razzista: "esso non giova agli uomini, ma al loro impulso

³³⁵ M. Horkheimer – Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., pp. 183-184; GS 3, p. 194.

distruttivo.”³³⁶ Che i beni sottratti finissero nelle mani dei privilegiati era chiaro nella misura in cui l'antisemitismo fascista presenta soggetti distinti: da un lato ci sono i “*rackets* rispettabili”³³⁷ che lo sovvenzionano, i mandanti che “non odiano gli ebrei e non amano i loro seguaci”³³⁸, dall'altro ci sono gli esecutori, per i quali l'odio è senza fine, è diventato una seconda natura, e che non traggono né vantaggi materiali né sessuali, poiché non conoscono soddisfazione in quanto generalmente incapaci di esperienza. Questi soggetti sono alla fine gabbati, persecutori e vittime appartengono allo stesso ambito di sventura. Ciò che rende difficili, ma non per questo false, le spiegazioni strettamente razionali, economiche o politiche, è che la razionalità del dominio è essa stessa alle radici del male. L'antisemitismo infatti affiora violentemente quando gli uomini “privati della soggettività vengono liberati come soggetti”³³⁹ e per questo è uno “schema rigido, anzi un rituale della civiltà, e i *pogrom* sono i veri assassini rituali.” La dialettica di ragione e mito trova qui un'efficace esemplificazione, da una parte c'è un aspetto funzionale e dall'altro un motivo rituale, ed entrambi i momenti si trovano collegati nella logica del dominio. Questo carattere di vuoto si riflette in quello che viene chiamato “idealismo dinamico” degli assassini, i quali costruiscono tutta un'ideologia a giustificazione dei massacri, parlando di salvezza della famiglia, della patria o dell'umanità, anche se la vittima è completamente sostituibile. La tesi secondo cui il razzismo sarebbe una valvola di sfogo è confermata da questa cecità dell'antisemitismo, da questa mancanza di intenzione, si tratta di un punto importante confermato anche nella xenofobia contemporanea. Non è importante chi sia la vittima e chi il carnefice, il processo coinvolge chiunque elevi la propria particolarità a norma universale:

Il furore si sfoga su chi spicca indifeso. E come le vittime sono interscambiabili fra loro, secondo la costellazione storica (vagabondi, ebrei, protestanti, cattolici), ciascuna di esse può prendere il

³³⁶ Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 184; GS 3, p. 194.

³³⁷ *Ivi*, p. 184; GS 3, p. 195.

³³⁸ Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 185; GS 3, p. 195.

³³⁹ *Ibidem*.

posto degli assassini, nella stessa cieca voluttà di uccidere, appena si senta potente come la norma.³⁴⁰

In questa sezione viene anche introdotta una componente economica, ripresa nel capitolo successivo, riferita alla distinzione tra la sfera della circolazione e quella della produzione. Dopo che il liberalismo accordò agli ebrei la proprietà, ma non l'autorità di comando, essi poterono affermarsi nell'ambito della circolazione, ma molto meno in quello della produzione. I reali responsabili dell'impoverimento appaiono lontani rispetto alla sfera del consumo, in cui si subisce direttamente la pressione dei prezzi, gli ebrei allora fungono da capro espiatorio su due fronti: da un lato sono i responsabili oscuri del complotto, dall'altro sono coloro che, in quanto commercianti, guadagnano a scapito degli acquirenti. In questo modo si unisce il motivo del risentimento a quello dell'antisemitismo come diversivo, tale risentimento, originariamente motivato dalla pauperizzazione oggettiva, è utilizzato dal dominio e convogliato contro un diversivo efficace. Allo stesso tempo si reprime, insieme alla vittima sacrificale, anche il desiderio di emancipazione.

L'idea della felicità senza potere è intollerabile, poiché essa — ed essa sola — sarebbe veramente felicità. La leggenda della cospirazione di banchieri ebrei dissoluti che finanziano il bolscevismo, è il simbolo dell'impotenza congenita, la dolce vita il simbolo della felicità. A ciò si associa l'immagine dell'intellettuale, che sembra pensare (ciò che gli altri non possono concedersi), e non versa il sudore della fatica fisica. Il banchiere e l'intellettuale, denaro e spirito, gli esponenti della circolazione, sono il sogno rimosso dei mutilati dal dominio, e di cui il dominio si serve per perpetuarsi.³⁴¹

Il terzo degli “Elementi dell'antisemitismo” riprende il tema economico considerando nello specifico l'antisemitismo borghese, il quale si fonda sul “travestimento del dominio in produzione”. Il senso del discorso è un'indagine sull'origine dell'ebreo come

³⁴⁰ *Ibidem.*

³⁴¹ Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 186; GS 3, p. 197.

bersaglio suggerito dai dominanti. Con l'idea di travestimento si intende spiegare come l'avvento del capitalismo rispetto alle forme economiche precedenti, dove il lavoro era considerato un'onta e delegato esplicitamente ai sottoposti considerati inferiori, rappresenti una rottura ma anche un perpetuarsi della divisione sociale. Con la modernità il lavoro viene considerato edificante, in questo modo si è aperta la via allo sfruttamento razionale di quello altrui. Appoggiandosi alla teoria marxista del valore, che individua esclusivamente nella produzione, nello sfruttamento del lavoro umano, la fonte dell'accumulazione, si afferma la continuità, nel segno del dominio, tra capitale di rapina e capitale produttivo, attraverso il travestimento dei dominanti tradizionali in dirigenti moderni. La distinzione tra i due tipi di capitale sviluppata da Sombart, e sfruttata dall'antisemitismo, è ricondotta alla radice comune del dominio come violenza. Malgrado questa critica, e sebbene le posizioni dei membri dell'Istituto siano state generalmente distanti dalle posizioni sombartiane³⁴², in queste pagine lo sviluppo dell'individualismo in correlazione a quello del capitalismo, concepito in senso progressivo come sviluppo della cittadinanza e dei diritti della persona, è attribuito più agli ebrei, "pionieri del progresso", che ai protestanti, si tratta quindi anche di una presa di distanza dalle note tesi weberiane sullo spirito del capitalismo nella direzione di quelle di Sombart³⁴³. "Quelli che hanno diffuso l'individualismo, il diritto astratto, il concetto di persona, sono ora degradati a *species*."³⁴⁴ La tesi centrale della sezione non è incentrata su questo dibattito ma riguarda invece quella che viene definita "cattiva coscienza del parassita"³⁴⁵. L'antisemitismo è allora un odio verso di sé. Attribuendo le colpe della pauperizzazione esclusivamente alla sfera

³⁴² Ad esempio si può citare la polemica contro il pamphlet scritto da Sombart, *Der proletarische Sozialismus*, Fischer, Jena 1924; condotta già nel 1926 da Pollock nel suo *Sombarts "Widerlegung" des Marxismus*, Hirschfeld, Leipzig 1926.

³⁴³ Cfr. W. Sombart, *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, Duncker & Humblot, Leipzig 1911; tr. it. *Gli ebrei e la vita economica*, edizioni AR, Padova 1997. M. Weber, *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, (1904); tr. it. di A.M. Marietti, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli, Milano 2009.

³⁴⁴ Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 189; GS 3, p. 200.

³⁴⁵ *Ivi*, p. 190; GS 3, p. 200.

della circolazione, che non era la vocazione (*Beruf*)³⁴⁶ degli ebrei ma piuttosto il loro destino visto che furono sostanzialmente relegati ad essa, ci si sgrava dalla colpa e nello stesso tempo si individua un capro espiatorio, ma il vero bersaglio, o il bersaglio nascosto, è in realtà ciò che permette quel privilegio che il borghese rivendica per sé. In questo modo, seguendo in parte l'analisi marxiana della produzione e della circolazione ma arricchendola con l'elemento del risentimento, Adorno e Horkheimer individuano la base economica, e storicamente determinata, dell'odio antisemita:

È solo nel rapporto del salario ai prezzi che si esprime ciò di cui i lavoratori sono defraudati. Col loro salario essi avevano accettato anche il principio della retribuzione. Il commerciante presenta loro la cambiale che essi hanno sottoscritto all'industriale. Il primo funge da ufficiale giudiziario di tutto il sistema e attira quindi su di sé l'odio che dovrebbe ricadere sugli altri. Il fatto che la sfera della circolazione risulti responsabile dello sfruttamento è un'apparenza socialmente necessaria.³⁴⁷

La quarta riflessione sull'antisemitismo è dedicata alla volontà del fascismo di prescindere dalla componente religiosa attraverso l'idea secondo cui ciò che è in gioco sarebbe la purezza della razza e della nazione. Ma se da un lato, da quando le chiese si sono ridotte a una funzione di controllo sociale e il credente medio è divenuto assai più smaliziato di un tempo l'accusa di miscredenza rivolta agli ebrei ha perso la sua capacità di mobilitazione di massa, dall'altro l'ostilità religiosa che ha motivato duemila anni di persecuzioni non era, negli anni del fascismo, e non è tutt'oggi completamente scomparsa. Quello che è successo alla religione non è stata una *Aufhebung*, non è stata "tolta e superata"³⁴⁸, ma semplicemente incorporata come bene culturale. Si sono conservate le sue

³⁴⁶ "Il commercio non era la sua professione, ma il suo destino", *ivi*. L'ottima traduzione italiana di R. Solmi avrebbe forse potuto in questo passaggio scegliere il secondo noto significato del termine *Beruf*, ovvero "vocazione" anziché "professione".

³⁴⁷ M. Horkheimer – Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 188; GS 3, p. 199.

³⁴⁸ "Religion ward als Kulturgut eingegliedert, nicht aufgehoben." *Ivi*, p. 190; GS 3, p. 200.

forme reificate poiché la dialettica di ragione e dominio ha impedito al suo momento di verità di affiorare impedendo il suo superamento dialettico. Ciò che è rimasto è la forma dell'ostinazione propria della fede dei disperati, trasfigurata nelle fede cieca nel capo. Non il contenuto della religione dell'amore, ma l'odio per coloro che non condividono la fede.

Senza citare direttamente la *Questione ebraica* in questo quarto capitolo viene condotta un'analisi del cristianesimo che ricorda alcuni passaggi del testo marxiano ma propone una visione diversa del confronto tra cristianesimo e giudaismo. Se per Marx il cristianesimo supera l'ebraismo per ricadervi,³⁴⁹ per gli autori della *Dialettica dell'illuminismo* il cristianesimo “non è soltanto una ricaduta a uno stadio anteriore al giudaismo”³⁵⁰ ma, siccome accentua il momento della grazia, attenua il terrore dell'assoluto. Come si è visto sopra, dell'analisi di Marx gli autori preferiscono riprendere i temi economici piuttosto che le considerazioni politiche sull'emancipazione degli ebrei. Si tratta in effetti di due discorsi distinti, Marx conduce un'analisi delle rivendicazioni politiche che si traduce in una critica alla religione mentre gli *Elementi* si rivolgono a temi teologici per ricondurli a considerazioni di tipo antropologico e psicologico con il fine di comprendere l'odio antisemita all'interno di un quadro che non disdegna interpretazioni di tipo economico, riguardo alle quali si ricorre a categorie marxiane.

La specificità del cristianesimo è individuata nell'avvicinamento dell'assoluto al finito tramite il farsi uomo di Dio, il finito stesso, dicono sempre nella quarta sezione, viene assolutizzato. In questo punto si può scorgere un parallelo con l'assoluto hegeliano: il cristianesimo assolutizza il finito come, inversamente, la filosofia di Hegel finitizza l'assoluto, in entrambi i casi Adorno muove una critica contro l'idealismo. Come l'idealismo si risolve nella separazione, da un lato nella critica dell'esistente e dall'altro nella sua

³⁴⁹ “Das Christentum ist aus dem Judentum entsprungen. Es hat sich wieder in das Judentum aufgelöst.” K. Marx, *Die Judenfrage*, MEW Bd. 1, p. 376.

³⁵⁰ Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 191; GS 3, p. 199.

apologia, il cristianesimo da una parte dissolve l'incantesimo della religione naturale, dall'altra riproduce, spiritualizzata, l'idolatria:

Cristo, lo spirito si è fatto carne, è il mago divinizzato. L'autoriflessione umana nell'assoluto, l'umanizzazione di Dio attraverso il Cristo, è il *proton pseudos* del cristianesimo. Il progresso sull'ebraismo è pagato con l'affermazione che un uomo, Gesù, è stato Dio. Proprio il momento riflessivo del cristianesimo, la spiritualizzazione della magia, è responsabile del male. Viene fatto passare per spirituale proprio ciò che, di fronte allo spirito, si rivela come naturale. Poiché lo spirito consiste proprio nella contraddizione contro questa pretesa del finito. Così la cattiva coscienza deve raccomandare il profeta come simbolo, la prassi magica come transustanziazione. Ciò fa del cristianesimo una religione, in un certo senso la sola: un legame intellettuale a ciò che è intellettualmente sospetto, un dominio culturale separato.³⁵¹

Il rito sacrificale pagano si trasforma nel culto e questo determina la forma del processo lavorativo che in qualità di schema rende razionale il sacrificio. L'istituzione del rituale nei primitivi nasce dalla volontà di emanciparsi dal timore immediato, nel giudaismo i sacerdoti diventano custodi del ritmo consacrato della vita. Anche se le regole non hanno un'origine obbligatoriamente razionale, è dalle regole in quanto tali che nasce la razionalità. Il cristianesimo spezza, nell'ultimo sacrificio e poi mediante la prescrizione dell'imitazione di Cristo, l'autoconservazione implicita nel giudaismo e nel ritualismo precedente. Ma si presenta un problema: in questo modo l'amore disinteressato diventa un merito e perde così la sua ingenuità, la sua falsità consiste per l'appunto nel fatto che assegna un significato affermativo all'abnegazione e all'oblio di sé. Il carattere non impegnativo, implicito nella dottrina della salvezza, relativizza la magia e la stessa chiesa, è il suo momento ebraico, infatti esso è respinto dal credente ingenuo che cerca nel cristianesimo la religione naturale, il rituale magico; egli crede, dicono Adorno e Horkheimer, dimenticando la propria fede.

³⁵¹ M. Horkheimer – Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 192; GS 3, p. 202.

Questo aspetto superstizioso non è per forza peggiore di quello istituzionale, l'insinuazione del dubbio apre una possibilità mentre la certezza genera l'odio:

La vecchietta italiana, che, nella sua pia semplicità, offre una candela a San Gennaro per il nipote in guerra, è forse più vicina alla verità dei *pope* e dei parroci che, senz'ombra di idolatria, benedicono le armi contro cui il santo non può nulla. Ma per l'ingenuità anche la religione diventa un surrogato di religione. Il sospetto di tutto ciò accompagna il cristianesimo fin dai primi tempi, ma solo i cristiani paradossali e ribelli, da Pascal attraverso Lessing e Kierkegaard fino a Barth, ne fecero il perno della loro teologia. In questa consapevolezza essi non furono solo i più radicali, ma anche i più indulgenti. Ma gli altri, che la soffocavano e si attribuivano, in malafede, il cristianesimo come un possesso sicuro, dovevano provare la propria salute eterna con la disgrazia terrena di coloro che non offrivano il torbido sacrificio della ragione. È questa l'origine religiosa dell'antisemitismo. I seguaci della religione del padre sono odiati da quelli del figlio come quelli che la sanno più lunga. [...] L'antisemitismo deve provare la legittimità del rituale di fede e storia, eseguendolo su coloro che gliela negano.³⁵²

Le ultime tre riflessioni contenute negli “Elementi dell'antisemitismo” sono le più lunghe e le più complesse, esse approfondiscono gli aspetti dell'idiosincrasia legati alla formazione della personalità. È nella quinta parte che il termine idiosincrasia viene adoperato in riferimento all'appello da parte dei razzisti a un sentimento immediato, l'obiettivo della sezione è di portarlo a concetto. L'idiosincrasia, spiegano, è qualcosa di depositato come una seconda natura, si presenta come immediato mentre in realtà corrisponde all'universale come coerenza agli scopi sociali, la sua ripugnanza è rivolta contro ciò che stride rispetto a questa coerenza. L'idiosincrasia trova il suo appiglio nel biologico e in questo modo assume l'apparenza di natura. L'idiosincrasia in quanto tale, essa nasce dall'autoconservazione ed è una forma di mimetismo; ossia la capacità dello spavento con funzione protettiva. Al suo posto la civiltà ha posto la prassi razionale, che si

³⁵² M. Horkheimer – Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 193; GS 3, p. 203.

concretizza nel contegno oggettivante del lavoro, mentre la mimesi incontrollata, l'abbandono come diversione, viene bandita. Questo incivilimento passa attraverso la condanna sociale degli attori e degli zingari, il divieto religioso delle immagini, l'invito ai bambini a non essere puerili. L'io risulta dall'indurimento, con esso avviene il passaggio dal riflesso mimetico incontrollato come adeguazione fisica, alla riflessione, ovvero l'assunzione del diverso sotto l'identico, l'espressione usata a questo punto, con un inequivocabile riferimento a Kant, è "ricognizione nel concetto". È un punto importante in quanto esprime un concetto centrale della dialettica dell'illuminismo, sia l'adeguazione immediata alla cosa della mimesi sia quella mediata della sintesi del concetto, rientrano sotto la costellazione del terrore: il dominio sulla natura riproduce, come autoconservazione coerente, la natura minacciosa. È nella tecnica che questo processo si rivela in modo chiaro:

La tecnica realizza l'adattamento al morto ai fini dell'autoconservazione, non più, come la magia, con l'imitazione del materiale della natura esterna, ma con l'automatizzazione dei processi spirituali, con la loro trasformazione in ciechi decorsi. Col suo trionfo le manifestazioni umane diventano insieme controllabili e coatte. Dell'adeguazione alla natura non resta che la sclerosi verso di essa.³⁵³

L'attenzione si sposta allora su ciò che l'ambiente razionalizzato del modo di produzione borghese esclude: la mimica indisciplinata come marchio dell'antica soggezione, poiché però quella vecchia assomiglia alla nuova, tale repulsione viene ricollegata al concetto di perturbante, o di spaesamento (*Das Unheimliche*), freudiano, che corrisponde a ciò che è insieme familiare ed estraneo. La gesticolazione, l'espressione facciale, il toccare, il convincere e il calmare sono irritanti perché riportano le relazioni umane reificate a rapporti di potere personali e dunque espliciti e identificabili come tali. Anche in questo è

³⁵³ M. Horkheimer – Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 196; GS 3, p. 206.

presente un'ambiguità, una dialettica ambivalente: da un lato c'è la mimica che ricorda la paura atavica, che deve essere nascosta e attira su di sé il furore, dall'altro c'è l'espressione manipolata, del cinema o del discorso del capo. Il furore del civilizzato è il volto immobile e impassibile il cui lato nascosto si rivela nella voce stentorea degli agitatori antisemiti. Il lamento della natura viene sussunto, diventa un elemento della tecnica dei predicatori d'odio. È in questo senso, e non in maniera semplicistica e astratta, che in questa quinta riflessione si dice che “lo scandalo è la mera esistenza dell'altro”³⁵⁴, si tratta della contraffazione della mimesi da spavento, un esempio del processo per il quale tutto viene inglobato, a cominciare da ciò che genera paura. Ciononostante l'impulso mimetico rimane incontrollabile; nel brulichio, nella fuga, nella nuda vita dei gesti dei torturati, l'idiosincrasia per tutto ciò viene razionalizzata dall'antisemitismo politico:

Nell'agonia della creatura, all'estremo opposto della libertà, la libertà affiora irresistibilmente come vocazione contraria alla materia. Contro di essa si dirige l'idiosincrasia che l'antisemitismo adduce a pretesto. L'energia psichica mobilitata dall'antisemitismo politico è questa idiosincrasia razionalizzata.³⁵⁵

Gli emblemi fascisti e tutto l'apparato di rituali, spesso interpretati come puramente irrazionali, hanno invece il ruolo pianificato e razionale di rendere possibile la mimesi. Per questo motivo il fascismo è totalitario, esso mette al proprio servizio la rivolta della natura oppressa, come la stessa civiltà vince sulla natura trasformando tutto in mera natura. La funzione dell'antisemitismo all'interno dei regimi fascisti è quella di tradurre l'idiosincrasia in moti conformistici, per questo esso è necessario. La considerazione sulla necessità del nemico ai fini della coesione sociale è centrale anche per comprendere la funzione svolta dal razzismo nel populismo contemporaneo, ma essa va intesa nel suo rapporto con il

³⁵⁴ *Ivi*, p. 197; GS 3, p. 208.

³⁵⁵ M. Horkheimer – Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 198; GS 3, p. 209.

processo di civilizzazione, altrimenti si rischia di considerare tali movimenti, e lo stesso totalitarismo, come semplice aberrazione del normale corso politico e storico, senza cogliere i collegamenti che lo rendono, se non comprensibile, almeno collocabile all'interno di una logica determinata. Tale sforzo di comprensione è d'altronde l'unica possibilità al fine di evitare il ripetersi dell'orrore. Va tuttavia sottolineato che non si tratta di una condanna della civiltà in quanto tale e nemmeno di una filosofia della storia che vede come ineluttabile il processo che conduce alla barbarie, rilievi questi presenti in molti tentativi di liquidare la critica del dominio sulla natura. In questo senso la caratterizzazione della *Dialettica dell'illuminismo* nei termini di una filosofia della storia come forma speculare della critica del progresso rischia di ridurre il punto di vista dei francofortesi a una storia del decadimento della civiltà.³⁵⁶ La relazione tra l'antisemitismo e le tendenze di lunga durata ha piuttosto lo scopo di illustrare i motivi meno evidenti che hanno portato l'occidente alla catastrofe, molti dei quali non hanno smesso di esistere.

La sesta sezione riprende e approfondisce il tema della mimesi. In queste righe si chiarisce la differenza tra la vera mimesi e la mimesi come falsa proiezione su cui si basa l'antisemitismo. Se nella mimesi ci si assimila all'ambiente, nella falsa proiezione invece si assimila a sé l'ambiente, le due mimesi sono imparentate e si avanza qui l'ipotesi che la seconda potrebbe essere la forma morbosa cristallizzata della prima. Sulla vittima vengono proiettati gli impulsi che il soggetto non vuole ammettere come propri, essi sono orientati nel fascismo secondo criteri pratici in modo da attribuirgli un valore politico. È questo il meccanismo di proiezione per il quale l'omicida vede nella vittima il persecutore, tale razionalizzazione è sia coatta sia portata a pretesto. Adorno e Horkheimer sostengono a

³⁵⁶ A. Honneth insiste su questo aspetto traendo le sue conclusioni in particolare dall'aforisma *Valanga*, della *Dialettica dell'illuminismo*, cit., pp. 238-239; GS 3, pp. 250-251, il sua tesi sull'esclusione del sociale da parte di Adorno è in stretta relazione con la caratterizzazione della *Dialettica dell'illuminismo* come una filosofia della storia. Cfr. A. Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp Verlag, München 1986; tr. it. di M. T. Sciacca, *Critica del potere. La teoria critica della società in Adorno, Foucault e Habermas*, Dedalo, Bari 2002, pp. 115-120.

questo punto che ogni percezione sarebbe in realtà una proiezione, e questa identità sarebbe un retaggio della preistoria animale in cui si è sviluppato l'organo sensorio, l'unità di percezione e proiezione è diventata un riflesso indipendente dall'intenzione, allo stesso modo delle funzioni aggressive e difensive. Al controllo della proiezione spontanea corrisponde l'evoluzione umana, sia a livello ontogenetico che filogenetico, essa consiste appunto nell'apprendimento della capacità di distinguere tra pensieri e sentimenti propri e altrui, tra interno ed esterno. L'immagine percettiva quindi contiene già concetti e giudizi, l'antisemitismo sfrutta questo fatto, si basa su uno sviluppo non armonioso della dialettica del soggetto con l'ambiente. Questo aspetto tipico della concezione adorniana del soggetto, secondo cui l'io identico non è un primitivo ma un divenuto, assume nell'analisi dell'antisemitismo un ruolo chiave:

Fra l'oggetto reale e il dato indubitabile dei sensi, fra l'interno e l'esterno, c'è un abisso che il soggetto deve colmare a proprio rischio e pericolo. Per riflettere la cosa com'è, il soggetto deve restituirle più di quanto non riceva da essa. Il soggetto torna a creare il mondo fuori di sé in base alle tracce che esso lascia nei suoi sensi: l'unità della cosa nella varietà delle sue proprietà e dei suoi stati; e costituisce così – di rimbalzo – l'io, in quanto apprende a dare unità sintetica non solo alle impressioni esterne, ma anche a quelle interne che si separano poco a poco dalle prime. L'io identico è l'ultimo prodotto costante della proiezione.³⁵⁷

Se la profondità interiore del soggetto, come si chiarisce poco oltre, dipende dalla varietà e dalla ricchezza di sfumature del suo mondo percettivo esteriore, l'irrigidimento dell'io corrisponde a una mancato funzionamento di questa compenetrazione reciproca di soggetto e oggetto. La falsa proiezione che coinvolge l'essenza dell'antisemitismo è precisamente questa disfunzione e la sua manipolazione politica. L'unica possibilità di conciliazione è la riflessione dell'antitesi di percezione e oggetto, mentre la sua

³⁵⁷ M. Horkheimer – Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 203; GS 3, p. 214.

impossibilità è dovuta piuttosto alla presunzione da parte del pensiero della loro unità prelogica. La critica all'ipostatizzazione dei concetti, all'assolutismo dell'universalità astratta si collega in questo punto alla critica dell'antisemitismo, sono due facce di un medesimo approccio. Il pensiero illeso, irriflesso, che non considera il proprio comportamento proiettivo come tale, è l'aspetto morboso dell'antisemitismo, senza riflettere l'oggetto non può nemmeno riflettere su di sé e perde in questo modo la capacità di determinare la differenza. Questo *elemento* dell'antisemitismo è anche un punto centrale di tutto il discorso adorniano sulla dialettica di soggetto e oggetto; se il rapporto che lega la formazione della soggettività alla determinazione viene negato, se si assume un soggetto forte come centro normativo, privo di una qualsiasi dialettica interna, affiora il pericolo che questo si trasformi in un apparato di giustificazione a posteriori, non solo del soggetto e delle sue scelte, ma anche del mondo esterno come tale. Allora il processo proiettivo attribuisce all'esterno la nullità che sarebbe quella del soggetto, questo schema si traduce, a livello pratico, nel culto della prassi senza pensiero: il dominio, che nel suo concetto sarebbe pur sempre mezzo, diventa un fine, o addirittura il fine in generale. Megalomania e mania di persecuzione sono unite nel soggetto paranoico, l'onnipotenza è surrogata dalla compattezza del sempre uguale e il sé alienato diventa mania astratta, individuazione del nemico e proiezione su di lui dei propri desideri repressi. Il sistema privo di lacune accomuna l'astrologo, per il quale le stelle producono sventura e fortuna alle spalle delle persone, e il filosofo, che "fa della storia universale l'esecutrice di catastrofi e tramonti inevitabili"³⁵⁸, il pazzo nell'atto terroristico individuale e il logico perfetto nella calcolata strategia di sterminio. Il realismo assoluto che sfocia nel fascismo è una forma particolare di paranoia la quale risulta edipicamente dall'odio rimosso verso il padre, divenuto rancore eterno. Alla paranoia individuale si sostituisce quella collettiva, che dà

³⁵⁸ M. Horkheimer – Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 205; GS 3, p. 216.

sicurezza e stabilità. Il ricorso a Freud è esplicito in questo passaggio, il complesso edipico, la tripartizione dell'io e la regressione a uno stadio di indifferenza di Eros e Thanatos sono gli elementi su cui poggia l'analisi:

La teoria psicanalitica della proiezione morbosa ha indicato come sostanza di essa la traslazione sull'oggetto di impulsi socialmente vietati del soggetto. Sotto la pressione del Superio l'io proietta come intenzioni maligne nel mondo esterno le velleità aggressive provenienti dall'Es (che rappresentano, per la loro virulenza, un pericolo per l'io stesso), e ottiene così di liberarsene nella reazione a questa realtà esterna, sia (nella fantasia) come identificazione col presunto malvagio, sia (nella realtà) come pretesa di legittima difesa.³⁵⁹

La regressione che coinvolge il tipo antisemita lo riporta a uno stadio primitivo di indifferenza tra amore e sopraffazione. Questo processo però non riguarda solo la psiche malata, è invece inerente allo stesso processo conoscitivo "normale", che è in stretto legame con il dominio sulla natura. In questo modo si giunge alla particolare forma di realismo assoluto della civiltà che culmina nel fascismo, il pensiero oggettivante è simile, anche se non identico, a quello malato, si tratta di un importante punto di collegamento tra la violenza antisemita e la dialettica della ragione:

Dovunque le energie intellettuali sono concentrate intenzionalmente sull'esterno, dovunque si tratta di perseguire, cogliere, fissare, e cioè delle funzioni che si sono sublimare, dalla primitiva sopraffazione dell'animale, fino ai metodi scientifici del dominio della natura, si tende a prescindere, nella schematizzazione, dal processo soggettivo, e il sistema è posto come la realtà. Il pensiero oggettivante implica, come quello malato, l'arbitrio di uno scopo soggettivo estraneo alla cosa, dimentica la cosa e le infligge fin d'ora la violenza che dovrà poi subire nella pratica.³⁶⁰

Questa forza proiettiva, allucinatoria, non è un male in sé stessa, derivando dalla dinamica istintuale, risulta dall'evoluzione naturale e come tale è priva di connotazione.

³⁵⁹ *Ivi*, p. 207; GS 3, p. 217.

³⁶⁰ *Ivi*, pp. 207-208; GS 3, p. 218.

L'assolutizzazione del giudizio particolare, la sua positività irriflessa che si traduce in irremovibilità, creare una semicultura (*Halbbildung*³⁶¹), l'ipostatizzazione del pensiero limitato, che costituisce l'insieme chiuso entro cui si muove il paranoico antisemita. Il concetto di *Halbbildung*, che compare qui per la prima volta, e sarà ripreso nel 1959 nel saggio *Teoria della Halbbildung*³⁶², si distingue da quello di incultura in quanto esso non indica la semplice assenza di cultura, o di formazione, ma piuttosto un sapere determinato che forma un sistema in se stesso coerente e difficilmente penetrabile. Come falsa proiezione la *Halbbildung* usurpa il regno della libertà e della cultura, e sostituendosi ad esse assume un ruolo regressivo in quanto impedisce di scorgere la reale frattura tra la legge individuale e la legge sociale, in altri termini, tra il fenomeno e l'essenza. Siccome la sua "irresistibilità fa tutt'uno con la sua positività"³⁶³, essa si afferma con molta più facilità della riflessione che invece vorrebbe svelarne l'immediatezza, questo svantaggio della riflessione è spiegato tramite la constatazione che al movimento negativo manca la brutalità del positivo. Questa analisi del tipo paranoico e della semicultura non inerisce solamente all'antisemitismo fascista ma coinvolge anche il mondo tardo industriale: nell'estinzione della cultura per ragioni economiche si riproduce la possibilità della paranoia di massa. Se nell'epoca borghese la cultura si diffuse insieme alla proprietà e ai diritti individuali, respingendo la paranoia, il fatto che l'illuminismo, il rischiaramento dello spirito, non riuscì a tradursi in un'emancipazione sociale ha fatto ammalare la stessa cultura, trasformandola in qualcosa di reificato. La cultura resa merce, ridotta a mera informazione, neutralizza il pensiero che diventa così semplice sapere. Si perde allora l'unico punto di resistenza contro la paranoia, che sarebbe la riflessione dello spirito su di sé, mentre la semicultura è assurda

³⁶¹ *Ivi*, p. 210; GS 3, p. 221.

³⁶² Il saggio, già contenuto negli *Scritti sociologici*, Einaudi, Torino 1971, è stato recentemente ripubblicato insieme allo scritto del 1960, *Introduzione a una discussione a proposito della "Teoria della Halbbildung"*, in: Th. W. Adorno, *Teoria della Halbbildung*, Melangolo, Genova 2010; GS 8, 93-121.

³⁶³ M. Horkheimer - Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 209; GS 3, p. 220.

a spirito oggettivo. Questo falso spirito oggettivo inoltre è affermato e reiterato dall'industria culturale. Senza un sostrato differenziato, senza una struttura economica diversificata che faccia da contraltare, nella fase monopolistica dell'economia, che elimina ciò che rimane della fase liberale, in cui un'influenza politica era concessa ad alcune minoranze settoriali, si producono le condizioni che favoriscono l'ostilità, non tanto verso gli ebrei in quanto tali, ma verso ciò che la loro immagine rappresenta. Essa è qualcosa di superato verso cui il dominio non può che provare ostilità:

La sfera della circolazione, in cui essi avevano le loro posizioni economiche di potere, è in procinto di scomparire. La forma liberale dell'impresa aveva lasciato ancora una certa influenza politica alle fortune disperse. Ora, appena emancipati, vengono messi al bando e dichiarati alla mercé delle forze capitalistiche che si sono fuse con l'apparato statale e si sono svincolate dalle regole della concorrenza. A prescindere da ciò che gli ebrei possono essere in se stessi, la loro immagine, come quella del superato, presenta tratti a cui il dominio divenuto totalitario non può non essere mortalmente ostile: felicità senza potere, compenso senza lavoro, patria senza confini, religione senza mito. Questi tratti sono vietati dal dominio, poiché i dominati aspirano segretamente ad essi. E quello può sussistere solo finché i dominati fanno, di ciò che bramano, l'oggetto del loro odio.³⁶⁴

La distruzione come realizzazione dell'unione con l'oggetto è il contrario della conciliazione. In questo senso gli antisemiti realizzano il proprio assoluto negativo, trasformando il mondo a propria immagine. Contro di essi, e quindi contro la falsa proiezione, la possibilità che i dominati rovescino la situazione risiede in generale nella facoltà di riflessione su se stessi, nel mettere un freno alla dinamica dell'identificazione paranoica. L'autoriflessione, che è l'opposto della falsa proiezione, è la prospettiva avanzata

³⁶⁴ M. Horkheimer – Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 214; GS 3, p. 225. Traduzione lievemente modificata.

in conclusione del capitolo: l'emancipazione del pensiero dal dominio, cui corrisponderebbe allora l'emancipazione degli ebrei la quale si rivelerebbe come storicamente decisiva.

Il settimo e ultimo capitolo degli "Elementi dell'antisemitismo" è in larga misura incentrato sul rapporto tra l'antisemitismo e il liberalismo e sulle tendenze discriminatorie interne alla società liberale, l'antisemitismo moderno non è infatti una prerogativa del totalitarismo, ma è anche una tendenza interna alle società liberali. La riflessione si apre con questa considerazione: "Ma non ci sono più antisemiti. Alla fine non erano che liberali che volevano esprimere la loro opinione antiliberali." L'atteggiamento antisemita è insieme borghese e ribelle, ed è indice di stereotipia mentale. Questa stereotipia è precedente e sopravvive al fascismo, si sviluppa nella società industriale avanzata in complessità e importanza. La scelta che essa concede è una scelta tra totalità, totalità che sono qui definite *ticket*. Il concetto di *ticket* presenta un aspetto decisivo della mentalità antisemita in rapporto alla razionalità illuministica incarnata nell'industria culturale, è un tema rilevante poiché fa da ponte tra l'antisemitismo dei fascismi e quello delle società capitalistiche, ed è infatti largamente impiegato in riferimento all'analisi dei discorsi degli agitatori antisemiti statunitensi³⁶⁵. Il *ticket* è un atteggiamento complessivo che, veicolato dall'industria culturale, viene scambiato come un prodotto finito.

Si continua a scegliere, ma solo fra totalità. In luogo della psicologia antisemita è subentrato, in larga misura, il puro sì al *ticket* fascista, all'inventario degli *slogan* della grande industria schierata in posizione di combattimento. Come sulla lista elettorale del partito di massa sono imposti all'elettore, dalla macchina del partito, nomi di persone che sfuggono alla sua esperienza e che egli può votare solo in blocco, così i capisaldi ideologici sono raggruppati in poche liste.³⁶⁶

³⁶⁵ Oltre che nella *Dialettica dell'illuminismo* il concetto è utilizzato nell'analisi dei discorsi del predicatore antisemita Martin Thomas, "Ticket Thinking and Personalization in Politics" in *The Psychological Technique of Martin Luther Thomas' Radio Addresses*, GS 9.1, pp. 345-355.

³⁶⁶ M. Horkheimer - Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 215; GS 3, p. 227.

Nella società industriale di massa gli individui posso scegliere tra i vari *ticket* come tra le merci di un catalogo, in questo modo si formano i sistemi ideologici cui corrisponde un complesso di idee politiche, ma il collegamento tra i concetti che formano il *ticket* non è motivato da una riflessione, non è giustificato sul piano teorico, semplicemente le varie idee reazionarie si trovano unite di fatto. La loro connessione è estrinseca, creata dall'apparato di distribuzione ideologica. Si tratta di un punto importante cui fanno riscontro le ricerche empiriche sulla personalità autoritaria. Queste ricerche hanno mostrato come la relazione tra le opinioni politiche e economiche generali e l'odio antisemita può essere molto meno diretta che non quella con gli elementi strettamente psicologici. Ciò che hanno mostrato le indagini empiriche fu che il tipo totalitario incline alla discriminazione non preferisce di regola un determinato orientamento economico e politico, o comunque questa connessione non avviene spesso quanto ci si poteva aspettare. A svolgere la connessione è appunto il *ticket*, un collegamento posto dall'esterno, esso è un sistema di idee indotto, confezionato con gli strumenti della propaganda e della comunicazione di massa. Non deve stupire quindi se nel *ticket* reazionario si presenti un complesso di idee uniforme che comprende l'antisemitismo accanto ad altre idee che possono essere generalmente definite di reazionarie o regressive, ma occorre precisare che i vari elementi che formano l'ideologia sono privi di una relazione politica interna chiara o di consequenzialità logica, sono semplici unità di fatto, i cui elementi non avrebbero una connessione stringente al di fuori del *ticket*. Quindi, sebbene si affermi che dove si predica un nazionalismo militante ed eccessivo "è come se l'antisemitismo venisse automaticamente inglobato", la relazione tra nazionalismo e antisemitismo va intesa come complesso di idee che inerisce a una sistema psicologico più che a un apparato di idee politiche.

Tali strutture psicologiche non sono invarianti, al contrario risultano a loro volta da fattori sociali i quali possono invece avere una precisa connotazione politica. Attraverso il

meccanismo dei *cliché*, l'assunzione del *ticket* si sostituisce all'esperienza reale dei singoli, in questo modo è favorita la formazione della piattaforma ideologica, che sarà quindi prettamente astratta. L'astrattezza del rapporto di scambio si estende al pensiero, alla formazione dei *ticket* corrisponde infatti la struttura economica della produzione in serie, il cui schema si sostituisce al lavoro categoriale: al posto di giudizi ponderati, al posto dell'atto della sintesi, c'è la sussunzione cieca. La facoltà di giudicare, sviluppata in origine dalla necessità di una distinzione rapida ai fini dell'autoconservazione, è passata, con la prassi giuridica, attraverso la fase della ponderazione, mentre nella società tardo industriale regredisce all'esecuzione acritica. Quando il fascismo ha introdotto le procedure d'urgenza ad accogliere l'annullamento della garanzie c'era già un'avanzata preparazione economica, la popolazione aveva già appreso “a vedere le cose, senza riflessione, attraverso i moduli mentali, i *termini tecnici*”³⁶⁷, il soggetto era già divenuto assente nella percezione, un'assenza che la fine del fascismo non ha risolto e che permane e si amplifica nel tardo capitalismo. Il processo di automazione del lavoro contribuisce a questo movimento, benché contenga una promessa di emancipazione dal lavoro, la logica della produzione si allarga al concetto, e annullata ogni differenza favorisce il carattere dell'antisemita:

Più il lavoro fisico è reso superfluo dallo sviluppo della tecnica, e maggiore è lo zelo con cui viene imposto a modello del lavoro intellettuale, a cui bisogna impedire a tutti i costi di trarre le conseguenze di quel fatto. Ecco il segreto dell'istupidimento che favorisce l'antisemitismo. Se perfino nel quadro della logica il concetto sopraggiunge al particolare come alcunché di puramente estrinseco, ancor più deve tremare, nella società, tutto ciò che rappresenta la differenza. L'etichetta viene appiccicata: ciascuno è amico o nemico. La mancanza di riguardi per il soggetto facilita il gioco dell'amministrazione. Si trasferiscono gruppi etnici ad altre latitudini, si spediscono individui con la stampigliatura “ebreo” nelle camere a gas.³⁶⁸

³⁶⁷ *Ivi*, p. 216; GS 3, p. 228.

³⁶⁸ *Ivi*, cit., p. 217; GS 3, p. 228.

Il processo di liquidazione dell'individuo corrisponde alla tendenza del capitalismo al monopolio. Adorno distingue tra l'economia di mercato caratterizzata dalla piccola impresa, in cui era possibile un'interazione ancora relativamente libera, e l'economia monopolistica, rispetto alla quale la prima si rivela come arretrata e anacronistica. La piccola azienda psicologica, l'individuo, subisce la stessa sorte di quella economica, se nella fase liberale l'individuazione era necessaria allo stadio raggiunto a quel punto dalla tecnica, all'epoca dei grandi *trust* la direzione delle masse non esige più l'individuazione, anzi l'individualità diventa un elemento di disturbo. Nella fase liberale l'Io manteneva nei confronti del Super-io, ovvero dell'istanza sociale di controllo interna all'individuo, gli impulsi entro i confini dell'autoconservazione, mentre nella fase attuale sono le associazioni e le celebrità a fungere da Io e Super-io. L'industria culturale assume un ruolo decisivo, l'uomo che ne risulta è contemporaneamente sia soggetto che oggetto della repressione. Questa situazione degli individui, mediata dal modo di pensare per *ticket*, rende impenetrabile il loro carattere e allo stesso tempo rende irrazionale la critica che gli si rivolge, l'apparenza "si è condensata a tal punto che il fatto stesso di penetrarla assume oggettivamente il carattere di allucinazione."³⁶⁹ L'idea dell'impenetrabilità del soggetto antisemita deriva appunto dalla capacità del sistema di sconvolgere il processo di formazione dell'individualità caratterizzato dalla dialettica di soggetto e oggetto:

Senso della realtà, adattamento al potere, non sono più il risultato di un processo dialettico di soggetto e realtà, ma sono prodotti direttamente dal meccanismo industriale. È un processo di liquidazione anziché di superamento, di negazione formale anziché determinata. Proprio perché la psicologia dei singoli, insieme ai suoi contenuti, si produce ormai solo attraverso gli schemi

³⁶⁹ *Ivi*, p. 217; GS 3, p. 228.

sintetici forniti dalla società, l'antisemitismo attuale acquista un carattere insieme vuoto e impenetrabile.³⁷⁰

Nelle ultime righe della settima riflessione si trova un momento ottimistico riguardo alla possibilità della fine dell'antisemitismo, si tratta di una dialettica interna al concetto di *ticket*, esso contiene un'ambivalenza, o se si vuole, una contraddizione: da un lato è un elemento che favorisce l'antisemitismo dall'altro il carattere modificabile e sostituibile del *ticket* favorisce la speranza della fine della discriminazione degli ebrei. La dialettica dell'illuminismo, e in generale la filosofia di Adorno presenta spesso questo genere contraddizioni, una cosa è anche il suo contrario. Il capitolo si conclude allora con l'espressione della contraddizione fondamentale dell'illuminismo, il suo essere insieme una forza di emancipazione ma anche l'essenza del dominio nella modernità, sebbene si rovesci in mito, è ancora la via di fuga dalla propria reificazione: "L'illuminismo stesso, divenuto padrone di sé e forza materiale, potrebbe spezzare i limiti dell'illuminismo."³⁷¹

Come contrastare la discriminazione?

Sebbene Adorno non partecipò direttamente alla resistenza tedesca e non fu mai arrestato dai nazisti ebbe comunque diversi contatti con gruppi resistenti sia in Germania che all'estero, come ad esempio con il gruppo *Neubeginn*. Attraversò clandestinamente i confini tedeschi in "innumerevoli occasioni" ma soprattutto per motivi personali e quindi non si considerò mai se stesso un "partigiano". Infatti, in una lettera di risposta del 11

³⁷⁰ *Ivi*, p. 221; GS 3, p. 232.

³⁷¹ *Ivi*, p. 223; GS 3, p. 234.

giugno 1955 a Wolfgang Abendroth³⁷², che gli sottoponeva un formulario per una ricerca dell'Istituto di scienza politiche dell'Università di Marburgo³⁷³ sui gruppi clandestini tedeschi, Adorno risponde che non può compilare il formulario:

Nun kann ich den Fragebogen einfach deshalb nicht ausfüllen, weil ich weder jemals verhaftet war, noch einer organisierten Gruppe angehörte. Seit Frühjahr 1934, befand ich mich in der Emigration, freilich um stets wieder, bis zum Frühjahr 1937, sporadisch in Deutschland aufzutauchen. Draußen wie drinnen hatte ich vielfache Kontakte mit Widerstandgruppen, besonders auch mit "Neubeginn", kann mich aber nicht selbst als einen Widerstandsmann bezeichnen. Auch bei den zahllosen Gelegenheiten, bei denen ich die deutsche Grenze in beiden Richtungen überschritt, ist mir, wie durch ein Wunder, nicht das geringste zugestoßen.³⁷⁴

L'impegno di Adorno sulla questione dell'antisemitismo è quindi soprattutto successivo alla guerra e rivolto piuttosto alla personalità incline all'antisemitismo entro le società democratiche. Sebbene non mancasse di esprimere la propria preoccupazione per la crescita di gruppi di orientamento neofascista, sia in ambito privato³⁷⁵ che pubblico³⁷⁶, sono piuttosto le tendenze della personalità conformista a interessare Adorno nella sua analisi dell'antisemitismo. Ciò che va contrastato non sono tanto le organizzazioni apertamente neofasciste, contro le quali dovrebbero bastare le leggi dell'ordinamento tedesco postbellico, ma i comportamenti latenti, la tendenza a discriminare, il culto del più forte, in altre parole la cultura che ha permesso il genocidio e che ancora lo può permettere.

Nello scritto più tardo riguardante la discriminazione antisemita, *Per combattere l'antisemitismo oggi*, Adorno prende in considerazione le possibili soluzioni da adottare di fronte alla persistenza di atteggiamenti razzisti. La prima questione che affronta è quella del

³⁷² Archivio Adorno BR 0003-4.

³⁷³ Archivio Adorno BR 0002-1/3.

³⁷⁴ Lettera di risposta del 11 giugno 1955 a W. Abendroth (Archivio Adorno BR 0003-4).

³⁷⁵ In una lettera inedita indirizzata ad Alexander Kluge del 13 marzo 1967 esprimeva appunto questa preoccupazione. "Angesicht der NDP-Entwicklung ist das von denkbar größtem Ernst." (Archivio Adorno: BR 0777/31)

³⁷⁶ Th. W. Adorno *Che cosa significa elaborazione del passato*, cit. p. 21; GS 10.2, p. 556.

ricorso all'autorità. A tal proposito invita a evitare l'eccessiva semplificazione secondo cui se essere antisemiti significa essere autoritari allora non si deve appellarsi all'autorità per combattere l'antisemitismo. Si tratta di un'obiezione certo legittima ma appunto troppo semplificante. Essa rischia di fare il gioco di una delle tecniche predilette dagli antisemiti, quella di presentarsi oggi come le vittime di una censura politica:

Chi si lasci prendere dalle opinioni espresse a mezza bocca suscita subito l'impressione di appartenere a una comunità segreta, giusta, repressa solo dalle forme di superficie della società. Su ciò specula uno dei principali trucchi degli antisemiti oggi: spacciarsi per perseguitati; comportarsi come se, in presenza di un'opinione pubblica che oggi rende impossibile il manifestarsi di atteggiamenti antisemiti, l'antisemita fosse in realtà colui che contro cui si indirizzano gli strali della società, mentre generalmente gli antisemiti sono coloro che li gestiscono nel modo più crudelmente efficiente. Il criptoantisemitismo porta difilato alla fede nell'autoritarismo. Il problema dell'autorità nella lotta all'antisemitismo è comunque complesso. Al fine di trovare una formula valida non semplificare i fenomeni là dove le realtà si presentino difficili e contraddittorie. Non bisogna dire automaticamente: "Combattere l'antisemitismo, significherebbe essere autoritari, quindi non si deve ricorrere all'autorità nemmeno contro l'antisemitismo".³⁷⁷

Siccome il problema è difficile e contraddittorio occorre separare due aspetti distinti: il primo riguarda la formazione di caratteri legati all'autorità nei confronti dei quali è corretto porsi coerentemente in senso antiautoritario, si tratta in particolare dell'ambito della scuola dove le scienze educative hanno un compito fondamentale. Su questo argomento Adorno si pone sul piano della critica all'autoritarismo in pedagogia, seguendo l'idea secondo cui un'educazione autoritaria crea individui autoritari. Occorre quindi attenersi a modelli pedagogici il più possibile libertari in modo da non riprodurre il modello familiare che le ricerche empiriche avevano individuato con maggiore frequenza nelle

³⁷⁷ Th. W. Adorno, *Per combattere l'antisemitismo oggi*, cit., p. 39; GS 20.1, p. 364.

personalità tendenti alla discriminazione, ovvero quello in cui genitori sono eccessivamente rigidi e punitivi. Il secondo aspetto riguarda invece quelle persone che non si possono formare o cambiare, persone la cui personalità è determinata da un forte irrigidimento, che Adorno descrive come individui cui è ormai preclusa l'esperienza, persone "inaccessibili"³⁷⁸.

Nei confronti di queste persone, che in linea di principio si appellano volentieri all'autorità e la cui fede nell'autorità difficilmente si può scuotere, non si può rinunciare all'autorità. Nella misura in cui si avventurino seriamente in manifestazioni antisemite, deve essere adoperato, senza sentimentalismi, ogni mezzo di potere disponibile, ma non per esigenze punitive o per esercitare vendetta su queste persone, bensì per mostrare loro che la sola cosa a cui sono ricettive, cioè l'effettiva autorità sociale, per il momento è ancora contro di loro. Anche le argomentazioni usate nei loro confronti devono essere impostate, fin dall'inizio, in modo da raggiungere le persone in possesso di una tale struttura caratteriale, senza comunque rinunciare alla verità.³⁷⁹

Interessante in questo passaggio non è tanto la possibilità del ricorso all'autorità costituita³⁸⁰, la fiducia nei suoi confronti infatti non è mai scontata e l'appello ad essa è immediatamente limitato nelle sue funzioni, ma la possibilità di rinunciare a un'esposizione diretta ed esplicita della verità a favore di un suo uso indiretto e quasi strumentale. Si tratta di una considerazione importante in quanto si sottrae a quelle letture di Adorno come un filosofo eccessivamente rigido la cui critica della razionalità strumentale impedirebbe un qualsiasi uso politico e pratico della ragione. In effetti quella che si trova qui è un'astuzia

³⁷⁸ Cfr. *Ivi*, p. 40; GS 20.1, p. 364.

³⁷⁹ *Ivi*.

³⁸⁰ A tal proposito si può però riportare un aneddoto riguardante il rientro in Germania dopo l'esilio statunitense, Adorno non si fa scrupoli a ricorre all'autorità, anche in questa occasione l'esperienza lo porta a una riflessione più ampia: "[...] una volta mi è capitato di passare davanti a degli autisti che lavoravano nel pool della forza d'occupazione americana. Parlando tra di loro lanciarono terribili invettive contro gli ebrei. Andai dalla prima guardia che trovai e li feci arrestare. Al posto di polizia ho avuto un lungo e approfondito colloquio con il loro capoccia dal quale ho sentito una frase che mi è rimasta molto impressa: "Sa com'è, ieri eravamo nazi, oggi siamo ami e domani saremo kommi [nazisti, americani, comunisti]". Involontariamente mi ha così rivelato una profonda verità sull'intera struttura caratteriale del suo tipo. In esso il motivo dell'adeguamento a tutti i costi prevale su tutto il resto." *Ivi*, p. 53, GS 20.1, p. 380.

che, pur “senza rinunciare alla verità”, ponendosi l'obiettivo di mitigare determinate minacce concrete, accetta di presentare le cose in maniera anche diversa di come sarebbero, attraverso il ricorso ad argomenti che potrebbero essere in se stessi imprecisi o addirittura scorretti, ma che trovano il loro momento di verità nella loro funzione specifica più che in se stessi. Sono qui presenti un uso strumentale dell'autorità e un uso strumentale della ragione, è un dato importante perché Adorno è un critico sia della ragione strumentale sia della ragion di stato³⁸¹. Lotta contro l'antisemitismo però rappresenta un'eccezione in cui è lecito ricorrere all'astuzia e all'autorità, questo è dovuto alla cesura storica rappresentata dallo sterminio. Dopo Auschwitz sono cambiate le prospettive dell'azione politica, di fronte alla catastrofe concreta cede l'opposizione astratta di autoritarismo e libertarismo, il criterio orientativo è diventato quello di agire in modo che Auschwitz non si ripeta e questo imperativo diventa l'obiettivo di ogni insegnamento politico. Siccome per Adorno però non sono tanto importanti le tendenze fasciste contro lo stato, come i gruppi neonazisti, quanto piuttosto quelle interne allo stato³⁸², l'attenzione si rivolgerà soprattutto alle dinamiche che coinvolgono settori in cui si articola il potere, i casi in cui l'autorità costituita si scontra con il fascismo diventano allora marginali rispetto al pericolo di tendenze fasciste latenti all'interno dell'autorità stessa.

Sempre nello stesso intervento, un'altra considerazione riguardante le forze in grado di contrastare i comportamenti discriminatori è diretta al problema dell'autorità religiosa. Innanzitutto Adorno esprime gratitudine i confronti di quelle organizzazioni religiose che svolgono un'effettiva lotta all'antisemitismo: “le forze più attive e affidabili, disponibili oggi in Germania per la lotta ai fenomeni antisemiti, appartengono, spesso, ad associazioni

³⁸¹ Si veda la sezione *Critica dello stato*, p. 332.

³⁸² “Non vorrei affrontare la questione relativa alle organizzazioni neonaziste. Considero il perdurare del nazionalsocialismo *nella* democrazia potenzialmente più pericoloso del perdurare di tendenze fasciste *contro* la democrazia.” *Che cosa significa elaborazione del passato*, cit. p. 21; GS 10.2, p. 556.

religiose distribuite in egual misura tra le due grandi confessioni cristiane.”³⁸³ Si tratta di una valutazione obiettiva riferita a quel determinato momento storico, probabilmente non riducibile ad esigenze dettate dalla circostanza, anche perché a questa valutazione della realtà effettiva fa subito da contraltare un'osservazione teorica che certo non intende fare concessioni alla religione. Adorno mette in guardia nei confronti di quello che rischia di rivelarsi come un monopolio religioso alla lotta contro la discriminazione razziale.

Non bisogna cioè dare per scontato che l'appello alla religione contrasti automaticamente l'antisemitismo; soprattutto non bisogna, appartenendo ad un gruppo religioso, derivarne qualcosa come un privilegio della religione nella lotta contro l'antisemitismo, nel senso di parlare agli antisemiti sempre e comunque di religione. Altrimenti ne scaturisce facilmente il pericolo di ciò che gli americani chiamano: “preaching to the saved”, predicare a coloro che sono comunque salvi.³⁸⁴

Il rapporto della religione con l'esclusione non viene trattato seguendo una linea di riflessione storica, che potrebbe facilmente ripercorrere le persecuzioni contro gli ebrei che si sono succedute nei secoli, tale rapporto viene invece riferito alle dinamiche del conformismo. Siccome alla predisposizione ad accettare acriticamente i valori costituiti corrisponde una maggiore facilità a cadere preda della propaganda antisemita il ruolo della religione nella società di massa può essere regressivo soprattutto nei casi di irriflessione da parte del pubblico e nei casi di strumentalizzazione da parte degli agitatori antisemiti.

Lo specifico contenuto religioso, così come quello politico, viene sostituito da qualcosa che potrebbe essere designato come *culto dell'esistente*. Il comportamento che Else Brunswik a definito “identificazione con lo status quo” è strettamente legato a questo culto. Gli espedienti indicati nel libro di McClung Lee su padre Coughlin, quali la propensione a saltare sul carro dei vincitori, o il trucco della testimonianza, che implica il sostegno di gente famosa o piena di

³⁸³ *Ibidem*.

³⁸⁴ Th. W. Adorno, *Per combattere l'antisemitismo oggi*, cit., p. 40; GS 20.1, p. 365.

successo, sono solo alcuni degli elementi di un modello di comportamento che va ben oltre. Esso significa esplicitamente che tutto ciò che è, e che ha quindi affermato la sua forza, è anche giusto – il sano principio da seguire.³⁸⁵

Questo tipo di relazione tra le predisposizioni autoritarie e la religione viene trattata in una sezione specifica del lavoro sulla personalità autoritaria che studia il ruolo della religione rispetto alla “scala F”: *The Function of Religion in High and Low Scorers*³⁸⁶. In questa analisi viene presa in considerazione quella che si definisce come una religione “neutralizzata”. Questa neutralizzazione della religione consiste nel fatto che l'adesione ad essa non inerisce alla sua verità oggettiva ma alla possibilità di raggiungere determinati obiettivi che riguardano la vita pratica. Si tratta quindi di una religiosità puramente esteriore³⁸⁷. Il problema consiste allora nella relazione di questa con gli atteggiamenti di subordinazione e di rinuncia come tratti della mentalità fascista, non è importante il contenuto ma la funzione, per questo la comprensione è osteggiata. Come diceva Hitler, che viene citato nell'analisi, si muore più facilmente per idee che non si comprendono³⁸⁸.

Sul ruolo svolto dalla Chiesa cattolica durante la Seconda guerra mondiale e la posizione nei confronti delle politiche persecutorie non ci sono riflessioni o considerazioni all'interno delle opere. La posizione di Adorno al riguardo era però indubbiamente critica, lo si può dedurre dalla risposta a una lettera di Marcuse in cui gli viene chiesto di esprimere un parere sull'opera teatrale *Il Vicario*³⁸⁹. Adorno, pur esprimendosi in maniera critica nei

³⁸⁵ Th. W. Adorno, *Antisemitismo e propaganda fascista*, cit. p. 67; GS 8, p. 405.

³⁸⁶ *The authoritarian personality*, GS 9.1, p. 439.

³⁸⁷ “Non è un caso che tra gli agitatori fascisti si trovino molte persone con un comportamento religioso ipocrita.” *Antisemitismo e propaganda fascista*, cit. p. 66; GS 8, p. 405. Il rapporto tra autoritarismo e religiosità esteriore è altresì oggetto d'analisi negli studi sulla personalità autoritaria, cfr. Th. W. Adorno, *Studien zum autoritären Charakter*, cit., pp. 280-300.

³⁸⁸ “Man kann nur für eine Idee sterben, die man nicht versteht.” citato in *The Function of Religion in High and Low Scorers*, GS 9.1, p. 439

³⁸⁹ *Der Stellvertreter*, spettacolo teatrale di Rolf Hochhuth del 1963. In Italia lo spettacolo andò in scena con Gian Maria Volonté nel 1965 ma fu subito censurato in base alle leggi sul concordato, ne seguì una mobilitazione. Da quest'opera nel 2002 Costa Gravas ha tratto il film *Amen*. Al drammaturgo Adorno rivolgerà nel 1964 anche una “Lettera aperta”, in *Note per la letteratura*, Einaudi, Torino 1979, pp. 267-274; GS 11, pp. 591-598, ma questa verte su temi lukácsiani e non si fa cenno all'opera teatrale.

confronti del valore artistico dello spettacolo, “sicuramente non un capolavoro”, in particolare muovendo un dubbio di carattere ideologico sul tipo di attacco *ad personam* in esso contenuto, esprime tuttavia simpatia per la funzione demistificatoria che l’opera potrebbe svolgere riguardo alla figura di Papa Pacelli:

“Zum “Stellvertreter”. Ganz sicher ist das kein Meisterwerk, und vielleicht in der Wendung *ad personam* auch theoretisch bedenklich, aber Wirkung, den Heiligenschein des Herrn Pacelli, den dieser selbst entworfen hatte, zu zerstören, und damit überhaupt das Vertrauen zu dieser Autorität zu untergraben, welche nur die vorhergehende ablöste, war doch gut, Munition gegen den hierzulande immer reaktionärerem politischen Katholizismus.”³⁹⁰

Se l’analisi dell’antisemitismo condotta nella *Dialettica dell’islamismo* si concentra su considerazioni di ordine generale riguardanti la genesi e la struttura psicologica della personalità antisemita, il problema delle politiche concrete da adottare al fine di contrastare il risorgere di atteggiamenti antisemiti e razzisti non è tuttavia assente nelle riflessioni adorniane sul tema, alcune considerazioni su questo punto si possono trovare negli scritti minori. Nella parte finale dell’intervento *Per combattere l’antisemitismo oggi* si distingue in un programma a corto termine e uno a lungo termine, che Adorno definisce anche programma difensivo e programma educativo³⁹¹. Per quel che concerne il programma a lungo termine, viene posta la questione delle determinanti psicologiche dell’antisemitismo in termini di esperienze infantili che sono caratterizzate da disagi dovuti a esperienze traumatiche e in generale alla mancanza d’affetto. A tal proposito, per evitare di essere frainteso, Adorno insiste sulla propria distanza dallo psicologismo³⁹², ma pur

³⁹⁰ Lettera di Adorno a Marcuse del 25 giugno 1963 (Archivio Adorno: BR 0969/61)

³⁹¹ “Questi due tipi potrebbero altresì essere chiamati programma educativo e immediato programma difensivo. [...] nella pianificazione a lungo termine bisogna possibilmente contrastare il costituirsi di caratteri ricettivi all’autoritarismo, mentre nell’operare immediato in un certo senso non si può rinunciare del tutto all’approccio autoritario.” *Per combattere l’antisemitismo oggi*, cit., p. 46; GS 20.1, p. 371.

³⁹² “Spesso, e non sempre in buona fede, mi si ribatte che l’antisemitismo non è solo un problema psicologico ma che avrebbe le sue radici economiche e culturali e dio sa quant’altro. Chi di voi abbia un po’ di

sottolineando questa sua distanza, deve riconoscere che per affrontare la personalità autoritaria il ricorso a categorie di ordine psicologico è comunque necessario. Al fine di evitare il formarsi di personalità predisposte all'odio razziale è di primaria importanza che le istituzioni scolastiche siano strutturate in senso non autoritario. Questo non è tuttavia sufficiente a scongiurare il sorgere di comportamenti discriminatori, gli educatori devono essere anche in grado fronteggiare con prontezza situazioni di esclusione che appaiono innocue ma che possono dar vita a tendenze che nell'età adulta si trasformano facilmente in discriminazione razziale. La tendenza a formare gruppi chiusi, a escludere i compagni dai giochi, non deve essere sottovalutata perché può generare un'abitudine e quindi una facilità a escludere.

Nella scuola bisognerebbe soprattutto indagare a fondo il problema della *esclusione*, la formazione di particolari gruppi e cricche che vengono quasi sempre tenuti insieme dal proposito di impedire che altri partecipino ai loro giochi: "con te non gioco", oppure: "Quello, non ci gioca mai nessuno". Questo fenomeno è costruito in linea di principio allo stesso modo di quello antisemita. Il rapporto umano da contrapporvi non sarebbe una comunità scolastica vagamente collettiva, ma un'amicizia individuale.³⁹³

Adorno non si dilunga su questo tipo di analisi lasciando agli studiosi di pedagogia l'onere di individuare problemi e soluzioni specifiche, cerca però di porre l'accento sull'importanza del momento della formazione e sul ruolo delle istituzioni scolastiche.

Un'altra questione inerente l'antisemitismo dopo Auschwitz è quella dell'elaborazione del passato, in che modo i tedeschi fanno i conti con la questione della responsabilità. Adorno tratta il tema nella conferenza del 1959, *Che cosa significa elaborazione del passato*. La prima riflessione è rivolta al concetto di complesso di colpa, che

dimestichezza con le idee per le quali mi impegno, saprà che sono l'ultimo ad avere una inclinazione per lo psicologismo." *Per combattere l'antisemitismo oggi*, cit., p. 46; GS 20.1, p. 371-372.

³⁹³ *Ivi*, p. 49; GS 20.1, p. 375.

viene rifiutato in quanto tale terminologia contiene implicitamente una visione distorta del problema, il punto di vista assunto, anziché essere quello delle vittime, è quello dei carnefici, verso i quali questo concetto porterebbe infine a solidarizzare:

In tutto ciò, tuttavia, il discorso del complesso di colpa ha un che di non veritiero. In psichiatria, alla quale attinge e le cui associazioni si trascina dietro, esso indica la morbosità del senso di colpa, inadeguato alla realtà, psicogeno, come lo chiamano gli analisti. Con l'ausilio del termine complesso si vuole far credere che la colpa, il cui senso è respinto, allontanato, deformato dai molti con aberranti operazioni di razionalizzazione, non sarebbe in realtà una colpa, ma qualcosa che esisterebbe solo dentro di essi, nel loro stato d'animo; il passato terribilmente reale viene minimizzato e ridotto alla pura suggestione di coloro che ne sentono il peso.³⁹⁴

Nel discorso sulla colpa quindi non bisogna prescindere dalle responsabilità oggettive e personali. La questione non può essere ridotta al senso di colpa in quanto esso è irrilevante e offensivo nei confronti delle vittime. Il discorso del senso di colpa fa il gioco degli antisemiti perché sposta l'attenzione su un falso problema, quello della redenzione dei carnefici, che non possono essere redenti. Approvare questa logica significa assumere il loro punto di vista, una posizione che conduce facilmente alla giustificazione, attraverso la razionalizzazione, e a quello stesso rovesciamento del problema che gli antisemiti contemporanei sfruttano quando parlano di censura nei loro riguardi. Se infatti si considerano gli antisemiti come le vittime di un processo di colpevolizzazione, la solidarietà nei loro confronti è già di fatto instaurata, e a quel punto sarà breve il passo verso la legittimazione delle farneticazioni negazioniste e cospirazioniste, che si presentano sempre come pseudoribelli³⁹⁵ in quanto "proibite".

³⁹⁴ Th. W. Adorno, *Che cosa significa elaborazione del passato*, cit., p. 23; GS 10.2, p. 558.

³⁹⁵ Questo carattere ribelle è viene inoltre messo in relazione con il complesso di Edipo negli studi sul carattere autoritario. Cfr. Th. W. Adorno, *Studien zum autoritären Charakter*, cit., pp. 323-327.

Un argomento particolarmente criptico è: “Ma contro gli ebrei oggi non si può dire niente”. Proprio dal tabù pubblico dell'antisemitismo si trae per così dire un argomento per l'antisemitismo: se non si può dire niente contro gli ebrei, allora –procede la logica associativa – ci deve pur essere qualcosa di vero in ciò che si potrebbe dire contro di loro. Qui è all'opera un meccanismo proiettivo, per cui coloro che erano i persecutori, e potenzialmente lo sono ancora oggi, si atteggiavano come se fossero i perseguitati.³⁹⁶

Si mettono qui in evidenza anche i limiti di un approccio meramente autoritario al problema della propaganda negazionista. La censura e la punibilità legale nei confronti del negazionismo, per quanto indubbiamente giustificabile, rischia di favorire la vittimizzazione dei persecutori, d'altro canto però il ricorso a strumenti coercitivi è legittimo quando il revisionismo diventa aperto razzismo. Adorno in ogni caso non ha potuto affrontare la polemica sulla legislazione sul negazionismo in quanto si tratta di normative introdotte successivamente. Siccome però anche all'epoca c'era chi negava o voleva rivedere le cifre riguardanti il genocidio, Adorno sosteneva, riguardo le pubblicazioni revisioniste, che la barbarie era già insita e evidente nell'affermazione secondo cui i nazisti avrebbero sterminato “solo” cinque e non sei milioni di ebrei³⁹⁷, in questo tipo di asserzioni è presente sia la giustificazione dello sterminio che in generale del fascismo.

Sul come si debba contrastare la persistenza dell'antisemitismo Adorno mostra il suo scetticismo riguardo alla possibilità di una controffensiva sul piano della comunicazione di massa. La lotta contro le tendenze antisemite non può essere condotta sul piano della propaganda, questo perché all'interno di questo tipo di comunicazione l'antisemita avrà sempre la meglio, il suo discorso si presta all'industria culturale, poiché l'antisemitismo

³⁹⁶ Th. W. Adorno, *Per combattere l'antisemitismo oggi*, cit., p. 43; GS 20.1, p. 369. Traduzione lievemente modificata.

³⁹⁷ Cfr. *ivi*, GS 20.1, p. 368; e *Che cosa significa elaborazione del passato*, cit., GS 10.2, p. 557.

stesso è un mezzo di comunicazione di massa, mentre la sua confutazione fatica a reggere il passo a questo livello:

Consentitemi di premettere un po' accentuatamente una tesi: l'antisemitismo è un *mezzo di comunicazione di massa* nel senso che prende spunto da inconsci istinti, conflitti, inclinazioni, tendenze per rafforzarli e manipolarli anziché rischiararli ed elevarli al livello della coscienza. È un potere completamente antiilluministico e, malgrado il suo naturalismo, si è da sempre collocato in contrasto stridente con l'illuminismo continuamente e ripetutamente biasimato in Germania. Questa struttura è comune alla superstizione, all'astrologia, che cerca anch'essa di potenziare e sfruttare gli istinti inconsci, e a ogni propaganda; fa sempre la stessa cosa. Di conseguenza, ciò che si chiama metodo propagandistico parte già in svantaggio rispetto all'antisemitismo. Io considero proprio questo cristallizzarsi razionale di tendenze irrazionali, la loro conferma o riproduzione attraverso varie forme di comunicazione di massa, oggi, una delle forze ideologiche più pericolose nella società contemporanea.³⁹⁸

Per fronteggiare le tendenze discriminatorie quindi occorrerà evitare quelle che si sono affermate come le tecniche della comunicazione di massa: il sentimentalismo, la personificazione, la stereotipia, le opposizioni semplicistiche e adialettiche. Decisiva sarà quindi la capacità a non trasformare l'antirazzismo a sua volta in un elemento di un generico *ticket* progressista, in questo modo si esporrebbe il pensiero critico alla sussunzione da parte della logica dell'equivalente e una volta posto sul piano della intercambiabilità vincerà l'apparato ideologico più affinato o semplicemente quello che disporrà di maggiori mezzi. Quando Adorno parla del "cristallizzarsi razionale di tendenze irrazionali" o in generale di uso razionale dell'irrazionale intende con questo l'ideologia. Il suo discorso può infatti essere definito come una critica dell'ideologia a tutti i livelli. Come ideologia l'antisemitismo è simile all'astrologia, entrambi sfruttano il meccanismo della organizzazione razionale dell'irrazionale. In questo senso anche la pubblicità è

³⁹⁸ *Ivi*, p. 41; GS 20.1, p. 366.

essenzialmente sempre ideologia, proprio perché essa mira alla manipolazione delle componenti irrazionali dell'uomo.

Io potrei fornirti la prova che esiste, fin nei più piccoli particolari, una concomitanza strutturale tra, mi si conceda il termine, “gli stereotipi astrologici” e gli “stereotipi antisemiti”, e che i meccanismi di cui qui si tratta sono nel contempo le costanti della psicologia pubblicitaria. Si potrebbe dire che l'antisemitismo è l'ontologia della *réclame*.³⁹⁹

Questo è uno dei motivi per cui il pericolo rappresentato dall'antisemitismo non è scongiurato, anzi l'apparato dei media attuale contiene un potenziale discriminatorio immenso, producendo stereotipia come merce di consumo esso si configura come l'espressione tecnicamente più avanzata dell'ideologia contemporanea. La minaccia diventa tangibile quando l'ideologia si presenta come virulenza antintellettuale, una delle componenti dell'antisemitismo è il risentimento contro il sapere che essi rappresentano. Adorno cita uno dei primi decreti emanati dal governo di Hitler nel 1933, all'indomani della sua elezione, si tratta di una circolare in cui si invitavano gli insegnanti ad evitare che i bambini ebrei potessero essere i primi della classe. Sebbene sia una delle prime misure tra molte altre dello stesso genere nel mondo della cultura, come il rogo dei libri e in generale l'arianizzazione della cultura, essa esprime bene una tendenza essenziale del fascismo: il rancore contro lo spirito. Il sapere è sospetto, gli ebrei vengono allora accusati: “sono intelligenti”, affermano gli antisemiti, perché “ci vogliono fregare”. Oltre alla componente paranoica il tratto fondamentale dell'anti-intellettualismo fascista riguarda l'espressione.

Bambini che accusano un compagno di essere un adulatore solo perché sa esprimersi cono praticamente già reclute del pregiudizio antisemita. Contrappongono abilità e senso pratico allo spirito.⁴⁰⁰

³⁹⁹ Th. W. Adorno, *Per combattere l'antisemitismo oggi*, cit., p. 42; GS 20.1, p. 367.

⁴⁰⁰ *Ivi*, p. 51; GS 20.1, p. 378.

Il dislivello tra la capacità di esprimersi dell'oratore e della platea favorisce la proiezione del risentimento sulle vittime designate. Solo al capo è concessa la facoltà di esprimersi, gli altri sono usurpatori. Il linguaggio quindi contiene uno elemento di emancipazione, mentre il rancore contro il linguaggio, che si esprime nell'apologia del senso pratico a scapito dello spirito è uno dei cardini del fascismo. Diventa quindi di prima importanza lo sviluppo delle facoltà espressive:

Forse, uno dei mezzi più importanti e convenienti nell'impegno contro l'antisemitismo sarebbe quello di migliorare nel complesso la capacità espressiva e mitigare il rancore contro il discorso.⁴⁰¹

L'ira che scatena il concetto di conformismo negli antintelletuali conferma la natura violenta di questa peculiare forma di ideologia. Adorno ricollega il rancore nei confronti dello spirito al nazionalismo. Questo rapporto è chiaramente individuabile anche nei movimenti populistici contemporanei, essi basano in larga misura la loro retorica su questo aspetto che rientra infatti nello stesso concetto di populismo. Siccome la nascita del populismo di destra si colloca intorno agli anni Ottanta e Novanta questo termine non è presente nei testi adorniani. Ciononostante non sarà un azzardo scorgere negli scritti sull'antisemitismo anche alcuni elementi per una teoria di quello che successivamente è stato identificato come populismo, in particolare la connessione di nazionalismo e anti-intellettualismo:

Una lotta efficace all'antisemitismo è inscindibile da una lotta efficace al nazionalismo in ogni sua forma. Non si può essere da una parte contro l'antisemitismo e dall'altra un nazionalista militante. Il presupposto irrinunciabile per un miglioramento è un rapporto razionale con le questioni di politica mondiale al posto di un nazionalismo ideologico e colmo di livore. Strettamente connesso a questo è, nella fase attuale, il risveglio dell'antintellettualismo. Oggi lo si

⁴⁰¹ *Ivi.*

trova ad ogni passo, e non solo tra gli estremisti di destra, ma perfino nelle espressioni del cosiddetto conservatorismo moderato.⁴⁰²

Ciò che viene qui individuato come una tendenza ha trovato successivamente espressione in molti partiti e movimenti europei. Si potrebbe però obiettare che le tesi della dialettica dell'illuminismo sarebbero obsolete di fronte al nuovo contesto in cui accanto ai movimenti populistici si assiste a un riemergere dell'oscurantismo in varie forme. In tale contesto la critica dell'illuminismo potrebbe assumere una funzione regressiva e ridursi a una critica romantica della tecnica che farebbe il gioco della retorica antimoderna tipica del populismo che si appella ai cosiddetti valori. In realtà, in relazione alla lotta contro le tendenze discriminatorie Adorno rivendica un concetto di illuminismo come rischiaramento. A livello generale si deve quindi insistere sull'aspetto razionale della dialettica dell'illuminismo: la critica alla ragione illuminista non è una critica di stampo irrazionalistico, il punto di partenza è sempre quello illuminista, altrimenti non si potrebbe denunciarne l'aspetto mitico. La compenetrazione di ragione e mito può essere spezzata solo dall'illuminismo stesso. Nella critica all'antisemitismo questo aspetto è centrale:

Non è possibile un atteggiamento contrario al potenziale antisemita che non si identifichi nello stesso tempo nell'illuminismo. L'antisemitismo non può essere combattuto da chi si rapporti in modo ambiguo nei confronti dell'illuminismo. Non c'è da blaterare sulle cosiddette prestazioni positive (ovviamente esistono queste prestazioni positive⁴⁰³), ma è necessario focalizzare l'attenzione sul punto nodale: l'elemento critico nello spirito degli ebrei, legato alla loro mobilità sociale. Questo momento critico è indispensabile alla società come momento della verità stessa; originariamente era insito nel principio della stessa società borghese, che oggi, nella sua tarda

⁴⁰² *Ivi*, p. 55; GS 20.1, p. 361.

⁴⁰³ Adorno si riferisce qui al progresso materiale in Israele, le irrigazioni, l'educazione nei kibbuz, ecc.

fase, cerca di sbarazzarsi del momento critico a favore di uno scialbo e falso ideale di positività.⁴⁰⁴

Alla dialettica dell'illuminismo corrisponde a livello materiale quella della società borghese, la spinta emancipatrice dei lumi è messa in relazione alla mobilità sociale degli ebrei, per questo l'antisemitismo è una forza essenzialmente antilluministica, esso contrasta con la base materiale dei lumi e con le sue conseguenze su piano dello spirito. Eppure l'antisemitismo è perfettamente coerente con l'altra faccia dei lumi, quella accecante, in cui essi diventano mito, ed è anche coerente la tarda fase della società borghese, quella del monopolio e del passaggio dalla fase coloniale a quella imperialistica dell'economia. Trarre le conseguenze della tesi centrale della *Dialettica dell'illuminismo* significa anche rinunciare a contrapporre rigidamente le tendenze razionali e quelle irrazionali attive nella società. Al fine di contrastare l'antisemitismo occorre evitare le opposizioni duali semplicistiche. Infatti, sebbene il carattere irrazionale del fascismo lo ponga in antitesi con l'illuminismo e sarà sempre a partire da questo che si muoverà la critica nei suoi confronti, occorre cogliere l'aspetto pianificato e pienamente razionale del sistema dell'ideologia.

[...] la propaganda antisemita è ben lungi dall'essere totalmente irrazionale. Il termine irrazionale è troppo vago per definire adeguatamente un fenomeno psicologico così complesso. Noi sappiamo, soprattutto, che la propaganda fascista, con tutta la sua logica contorta e le sue fantasiose distorsioni, è consciamente pianificata e organizzata. Se deve essere definita irrazionale, allora più che di una irrazionalità spontanea si tratta di una irrazionalità applicata, di una sorta di tecnica psicologica dall'effetto calcolato, ampiamente presente nella maggior parte delle manifestazioni dell'odierna cultura di massa come, ad esempio, il cinema e la televisione.⁴⁰⁵

⁴⁰⁴ Th. W. Adorno, *Per combattere l'antisemitismo oggi*, cit., p. 44; GS 20.1, p. 369.

⁴⁰⁵ Th. W. Adorno, *Antisemitismo e propaganda fascista*, p. 63; GS 8, p. 401.

Ciò che appare chiaramente è che l'antisemitismo è un fenomeno che va colto nella sua contraddittorietà, evitando considerazioni drastiche sulla sua natura in quanto, come ogni fenomeno complesso, presenta una dialettica interna che lo rende difficilmente definibile in modo univoco. Ciononostante può essere compreso proprio attraverso l'esposizione della sua dialettica interna, considerando ogni aspetto che contribuisce a una sua più precisa definizione. La caratteristica centrale di questa dialettica è indubbiamente che l'antisemitismo è insieme irrazionale e razionale, una contraddizione in realtà apparente in quanto esprime due livelli distinti del discorso: da un lato è razionale in quanto si fonda sull'idiosincrasia, ovvero su meccanismi di proiezione che l'adattamento ha trasformato in strutture invarianti che sfuggono alla sfera della ponderazione; dall'altro, è razionale nella misura in cui risponde all'organizzazione della società conflittuale ed è “consapevolmente pianificato e organizzato”, quindi, da questo punto di vista, indotto.

L'importanza e l'attualità dell'approfondimento sulla discriminazione degli ebrei consiste nella possibilità di contrastare le dinamiche discriminatorie all'interno del discorso politico contemporaneo. In conclusione, si può affermare che la teoria complessiva dell'antisemitismo elaborata da Adorno nella *Dialettica dell'illuminismo* e negli altri interventi rivolti a questo tema trascende ampiamente i confini del solo razzismo contro gli ebrei per giungere a formulare una teoria generale della xenofobia come ideologia. Attraverso l'utilizzo di una strumentazione molto variegata tale teoria generale riesce a cogliere i tratti costanti della discriminazione, in particolare nelle società industriali avanzate, dove i mezzi di comunicazione di massa svolgono un ruolo fondamentale nella costruzione del nemico. Oggi, sebbene si assista a una rinascita dell'antisemitismo parallelamente e in relazione alle teorie cospirazioniste⁴⁰⁶, il ruolo di nemico pubblico viene

⁴⁰⁶ Ad esempio torna periodicamente in auge il mito dei *Protocolli dei savi saggi di Sion*, il fantomatico piano ebraico per la conquista del mondo, noto falso storico che contribuì tra l'altro all'elaborazione

più sovente attribuito, in Europa, ad altre categorie di individui: primi fra tutti i nomadi e gli immigrati, in particolare quelli di origine africana. La questione della purezza della razza, si ripresenta sostenuta da una terminologia in grado di sopportare il sistema legale che gli si oppone, ma la discriminazione di determinate “etnie” o “culture” non è differente nella sostanza a quella fondata sulla razza. Si tratta infatti sempre di aspetti legati all'identità degli individui che non possono essere scelti dai soggetti: la differenza tra il concetto di etnia e quello di razza è privo di significato se a utilizzarlo è un razzista. Il meccanismo generale della stereotipia coinvolge inoltre tutte le fasce della popolazione minoritarie, come gli omosessuali, gli studenti, i giovani o i disoccupati⁴⁰⁷. La liberazione del pensiero dal dominio e l'emancipazione della società dalla xenofobia sono strettamente connesse, si tratta di due aspetti della dialettica dell'illuminismo, credo sia questo in conclusione il punto su cui la riflessione adorniana ha dato il più importante contributo. Stabilire nuovi piani di interazione tra questi due ambiti apparentemente distanti può essere il compito per un ulteriore approfondimento e sviluppo di questa teoria complessiva della xenofobia.

dell'antisemitismo nazista, citato anche da Adorno nella *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 204; GS 3, p. 215 e in *Meinung Wahn Gesellschaft*, GS 10.2, p. 573.

⁴⁰⁷ Adorno ribadisce in molti luoghi che le vittime sono intercambiabili ma che il meccanismo rimane immutato, fa anche il parallelo tra gli stereotipi riguardanti gli studenti e quelli che riguardavano gli ebrei. Cfr. *Frankfurter Adorno Blätter VII*, Text + Kritik, München 2001, p. 85.

Il marxismo

Introduzione

Il seguente capitolo è rivolto alla la questione del ruolo del pensiero di Marx all'interno della filosofia di Adorno. Per condurre questa ricerca si prenderanno in considerazione i luoghi in cui Adorno tratta direttamente del marxismo, ma si cercherà altresì di individuare quali concetti di Marx agiscono in maniera meno evidente all'interno della sua filosofia. Nella prima sezione si considera la specificità del marxismo adorniano come eterodossia e insieme come interpretazione dei testi marxiani mirante a cogliere lo spirito originario di quella filosofia. La seconda parte è rivolta all'analisi della forma particolare di determinismo operante all'interno del pensiero adorniano, e si pone l'obiettivo di evidenziare il carattere ambivalente del suo discorso, tendente da un lato alla critica del determinismo economicista dall'altro a una valorizzazione dello stesso determinismo come facoltà del pensiero di muoversi oltre l'ideologia come apparenza socialmente necessaria. In questa parte viene inoltre mostrato come il movimento della determinazione non sia univoco e in che senso il concetto di società "monolitica" renda desueta una teoria sociale limitata all'economicismo. La terza sezione si concentra sul concetto di equivalente, considerato come concetto mediatore tra la struttura e la sovrastruttura, per mostrare come esso non sia solo il centro del marxismo adorniano ma

anche uno dei concetti primari dell'intera sua filosofia. La quarta sezione è rivolta invece al rapporto con il marxismo ufficiale, in particolare si considera la critica al partito, al socialismo reale e alla dottrina ufficiale del materialismo dialettico come anche i biasimi provenienti dagli accademici del blocco orientale. L'ultima parte si concentra invece sul problema delle classi e della coscienza di classe, attraverso il confronto tra le analisi di tipo sociologico e la riflessione classica lukácsiana. Allo stesso modo di considera l'influenza esercitata da quest'ultimo sull'opera adorniana e la critica a lui rivolta negli ultimi scritti. Il capitolo termina con una sezione sulla socialdemocrazia in cui si prende in considerazione la critica incompiuta al programma di Godesberg del Partito socialdemocratico tedesco.

Una dialettica e un marxismo eterodossi

La critica al concetto di fondamento e la critica al concetto di origine sono tratti costitutivi del pensiero adorniano. L'autocritica della ragione non implica solo l'abbandono delle pretese assolutiste della razionalità occidentale ma anche uno scetticismo nei confronti del soggetto moderno, inteso sia in senso metafisico, ossia come soggetto creatore, sede e origine della volontà e della libertà, sia in senso storico-filosofico, come soggetto del mutamento e incarnazione dello spirito del mondo. L'autocritica della ragione coinvolge il soggetto storico-filosofico sia nella sua versione teleologica (lo Spirito hegeliano) sia nella sua versione materialistica (il soggetto rivoluzionario del marxismo, incarnato nell'idea lukácsiana del "punto di vista della totalità" possibile al solo proletariato, che emancipando se stesso, ossia autoannullandosi, emancipa l'intera società). Questo

secondo aspetto non è una critica rivolta al pensiero di Marx ma è piuttosto una critica a un modo di interpretarlo, a una corrente teorica del marxismo, cioè quella umanistica, l'essentialismo antropologico che rifugge gli esiti strutturalistici del materialismo scientifico, e che si è sviluppata soprattutto dall'interpretazione dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*. Un esempio di questa corrente interpretativa è l'umanesimo marxista di Adam Schaff, che può essere contrapposto all'antiumanismo teorico sostenuto da Luis Althusser il quale pone invece l'accento sulla "rottura epistemologica" del pensiero marxiano. Nella *Critica della filosofia del diritto di Hegel* troviamo la famosa sentenza secondo cui l'essenza, o la radice dell'uomo è l'uomo stesso⁴⁰⁸. Nella sua forma tautologica essa non esprime soltanto umanismo ma anche ironia antiessentialistica: affermare che l'essenza di qualcosa è quella cosa stessa significa negarle quella forma pura che, un po' come nell'ontologia platonica, la determinerebbe rimanendone purtuttavia separata. Secondo la linea interpretativa "antiumanistica" dell'opera marxiana non si può separare un concetto di essenza umana ed elevarlo a ideale da contrapporre alla vita reificata: il momento di verità del determinismo, dei rovesciamenti concettuali che si sono succeduti all'interno della sinistra hegeliana, consiste proprio nella tendenza a porre l'essenza dell'uomo, che sarebbe in questo senso un'inessenza o una cattiva essenza, all'esterno piuttosto che al suo interno. La sesta tesi su Feuerbach⁴⁰⁹, che identificava la realtà dell'essenza umana con l'insieme dei rapporti sociali, è indicativa dell'atteggiamento marxiano nei confronti dell'umanesimo: l'essenza umana non esiste come qualcosa di separato dalla storia e tuttavia determinante il divenire, al contrario, essa è mediata storicamente, è un divenuto.

⁴⁰⁸ "Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst." K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, in MEW, cit., vol. 1, p. 385.

⁴⁰⁹ Cfr. K. Marx, *Thesen über Feuerbach*, in MEW, cit., vol. 3, p. 7.

Sebbene il marxismo adorniano sia sicuramente un marxismo “filosofico”, un’interpretazione di Marx molto critica nei confronti dei revisionismi economicistici, delle teorie del crollo inevitabile del capitalismo, e del rigido *Diamat* degli accademici sovietici⁴¹⁰, sostenitori strumentali dell’impossibilità dell’alienazione nel socialismo reale, esso non è ad ogni modo un marxismo umanistico, la critica del soggetto contenuta nella sua filosofia lo avvicina più al Marx della svolta materialistica e delle tesi su Feuerbach⁴¹¹. Adorno si avvicinò al marxismo attraverso la particolare interpretazione di Lukács e di Bloch, due letture di Marx particolari ed eterodosse. L’ortodossia marxista di cui parlava Lukács in *Storia e coscienza di classe* era invero un’ortodossia che mirava più allo spirito che alla lettera marxiana e la valorizzazione del contenuto utopico in Marx da parte di Bloch era anch’essa una lettura distante dall’interpretazione dogmatica, la quale imporrebbe di seguire Marx nella sua critica dei pensatori utopici. Adorno considerava *Lo spirito dell’utopia* come l’*opus magnum* di Bloch e ne apprezzava la bella prosa, il suo porsi oltre il feticismo del metodo e della forma⁴¹². Benché sin dalla sua scoperta del marxismo Adorno rimarrà sempre, come sottolinea Jameson⁴¹³, un pensatore essenzialmente marxista, il suo approccio è anche però molto selettivo nella scelta dei temi da sviluppare. L’eterodossia del suo marxismo consiste nel lasciare in secondo piano l’analisi marxiana delle ingiustizie della forma di produzione capitalistica per dare invece maggiore sviluppo agli elementi weberiani interni all’analisi di Lukács, in particolare al tardo capitalismo come realizzazione del processo di razionalizzazione, il quale conduce a un irretimento dei

⁴¹⁰ Adorno chiama “funzionari” gli accademici e i filosofi che si rifanno a questa dottrina, sia quelli dell’est sia, a maggior ragione, quelli dell’ovest. Cfr. ad esempio il giudizio su Karl Korsch, *Dialettica negativa*, cit., p. 128; GS 6, p. 147.

⁴¹¹ Cfr. Th. W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, in GS 5, p. 46;

⁴¹² Cfr. Th. W. Adorno, *Manico, brocca e prima esperienza*, in *Note per la letteratura*, cit., vol. II, pp. 232-233; GS 11, p. 556.

⁴¹³ Cfr. F. Jameson, *Tardo marxismo, Adorno, il postmoderno e la dialettica*, cit., p. 209.

rapporti sociali e infine a una loro sostituzione con dispositivi trascendenti i soggetti, incarnati nella burocratizzazione e nel dominio della logica dello scambio.

È stato riscontrato come un limite della filosofia di Lukács il fatto che egli erediterebbe acriticamente il vecchio dualismo tra scienze dello spirito e scienze della natura, che si rifletterebbe in *Storia e coscienza di classe* nel suo volontarismo e nel carattere fortemente antisistemico: da un lato c'è il sistema, che corrisponderebbe all'idealismo, e dall'altro il metodo, ovvero la dialettica. La separazione tra sistema e metodo è in effetti la cifra della soluzione di Lukács al problema del materialismo: sebbene gli sia stata rimproverata un'eccessiva prossimità alla concezione hegeliana, la riforma che egli propone può essere considerata come il primo passo, il secondo e ultimo sarebbe quello della dialettica negativa, verso l'autodissoluzione dell'hegelismo marxista e dialettico. La filosofia dialettica si è ritrovata allora a determinare la propria crisi seguendo un percorso autonomo, una fine della concezione dialettica che è stata interpretata anche come fine della storia stessa. Tuttavia questa fine non ha condotto a un superamento definitivo della concezione materialistica, al contrario ciò che è morto di quella dialettica è il residuo idealistico rovesciato ancora presente nelle concezioni del marxismo sedicente ortodosso, ossia quella forma di determinismo economicistico che, nei termini di Adorno, feticizzava l'elemento primo e che Lukács chiamava "marxismo volgare". Il ruolo di Lukács nel processo di autodissoluzione della tradizione dialettica è stato, forse suo malgrado, centrale ma anche ambivalente. Come tutti i grandi pensatori dialettici anche Lukács è stato un Giano bifronte: da un lato s'impegnò a dimostrare il carattere antisistemico della teoria, mentre dall'altro attribuì alla totalità e al soggetto il ruolo decisivo nell'ottica rivoluzionaria. L'incidenza politica di qualcosa come un punto di vista della totalità attribuibile in via di principio al proletariato poteva all'epoca essere riallacciata alla reale composizione sociale, al contrario oggi la percezione della totalità diventa difficile proprio in funzione delle

modificazioni non solo a livello della coscienza di classe degli strati subalterni ma appunto anche della stessa stratificazione sociale. Questo nuovo contesto sociale cominciava lentamente a delinearsi già negli anni Quaranta, all'epoca delle prime riflessioni adorniane sulla teoria delle classi, e a partire dagli anni Sessanta ha subito un'accelerazione fino a giungere alle fondamentali modificazioni del processo produttivo postfordista e, oggi, post-toyotista.

Sebbene la filosofia sociale marxista sia stata sottoposta a critiche provenienti dai punti di vista più disparati, la crisi della filosofia dialettica marxista non è stata imposta dall'esterno, il marxismo vi è giunto autonomamente percorrendo un movimento di continua reinterpretazione retrospettiva del proprio sviluppo e della propria natura. Attraverso gli studi su Hegel gli autori tardo dialettici hanno portato questa tradizione al tramonto: dopo Lukács, il giovane Marcuse con *Ragione e rivoluzione*⁴¹⁴ e Adorno con i suoi *Tre studi su Hegel*, hanno riconsiderato taluni aspetti del pensiero hegeliano, in particolare la negazione, la contraddizione, il concreto e il contenuto di esperienza, e portandoli oltre Hegel stesso, hanno aperto la strada all'elaborazione di versioni della dialettica che si distanziano dalla tradizione precedente della dialettica marxista, che, sebbene avesse già rinunciato al concetto di sistema, si trovava a fare i conti con una dialettica nuova e inconciliabile con la visione tradizionale. In questo movimento di autodissoluzione della dialettica, Adorno ha svolto un ruolo molto importante: la sua filosofia è solo in parte una continuazione della tradizione dialettica, intendendo con questo termine il percorso che porta da Hegel a Marx fino a Lukács, si tratta anche di una sua conclusione, dell'apogeo di una corrente che chiudendo i conti con la filosofia precedente apre a una nuova concezione. In questo senso la filosofia di Adorno è senza dubbio epocale per questa tradizione: infatti, malgrado utilizzi ancora molti concetti ripresi da Hegel, da Marx e da Lukács, la dialettica

⁴¹⁴ H. Marcuse, *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of the Social Theory*, The Humanities Press, New York 1954. tr. it. di A. Izzo, *Ragione e rivoluzione*, il Mulino, Bologna 1997.

negativa rappresenta un punto di non ritorno per la tradizione dialettica, essa non consente retrocessioni o altre riformulazioni successive, a meno di non abbandonare la concezione dialettica tradizionalmente intesa. In questo senso la dialettica negativa rappresenta la fine della stessa concezione dialettica. Adorno può essere allora collocato sul piano della storia della filosofia come l'ultimo filosofo dialettico, non in senso cronologico o d'importanza ma riguardo al suo contenuto: la sua formulazione della dialettica è allo stesso tempo la più avanzata e quella che maggiormente si distanzia dalla sua origine hegeliana. La dialettica negativa è l'approdo della tendenza a valorizzare il momento negativo all'interno della dialettica a scapito del terzo momento, dell'*Aufhebung* totalizzante del procedere identitario. Con la sua critica dell'identità essa ha anticipato, non forzatamente in senso temporale ma soprattutto di contenuto, le critiche alla dialettica mosse dalla filosofia francese contemporanea del post-strutturalismo, del postmoderno e dalla decostruzione; essa può a ragione essere interpretata come proto-decostruzionista e come precorritrice della filosofia della differenza.⁴¹⁵ Il non identico descrive infatti una forma di alterità irriducibile e la dialettica negativa illustra il modo in cui essa si rapporta al soggetto. È precisamente in questo punto che il meccanismo dialettico s'interrompe, da qui inizia la differenza di Adorno rispetto alle formulazioni dialettiche precedenti. Questa interruzione del movimento dialettico sul momento negativo non deve essere interpretata come un'affermazione di staticità, si tratta invece di un risoluto rifiuto dello stato di quiete, quello in cui il negativo è ricompreso nella sintesi dialettica tradizionale.

La valorizzazione del negativo e della contraddizione non è in quanto tale una novità all'interno della tradizione hegeliana. Il ruolo centrale della negazione era stato individuato già da Hegel stesso: la valorizzazione del negativo si trova riassunta nella nota inversione di

⁴¹⁵ Cfr. S. Zenklusen, *Adornos Nichtidentisches und Derridas différence: für eine Resurrektion negativer Dialektik*, Wissenschaftlicher Verlag, Berlin 2002. Un parallelo tra Adorno e Derrida fu a suo tempo già proposto da Habermas che parlava della dialettica negativa e della decostruzione come "due risposte differenti al medesimo problema". J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., pp. 189-190.

Spinoza, contenuta nella *Scienza della Logica*, secondo cui *omnis determinatio est negatio*⁴¹⁶. La negazione com'è intesa da Adorno però si spinge oltre, essa intende frantumare definitivamente l'unità. Adorno vuole emancipare la negazione della negazione hegeliana dal suo risultato positivo ottenuto *more arithmetico*, in modo da conservare la natura negativa del non identico.⁴¹⁷ In questo senso il concetto di negazione adorniano, ponendo il differente entro tutti gli essenti, fa perdere all'essere la sua univocità e smentisce così ogni pretesa ontologica. Nulla è più pensabile oltre la sua particolarità e contingenza. Questa forma della dialettica diventa allora paradossalmente più empirista di quello stesso empirismo contro cui Adorno ha mosso la sua critica antipositivista, è una forma nuova e radicale di materialismo. Esso supera le formulazioni precedenti nella misura in cui nessun pensatore dialettico era giunto sino alla decostruzione di concetti quali la totalità e la ragione, centralissimi nelle filosofie di Marx e Lukács. Uno dei molti ostacoli che i testi di Adorno frappongono tra l'intelligenza del contenuto e la comprensione da parte del lettore consiste nel rapporto tra l'aspetto determinato della negazione e quello indeterminato del non identico. Questo rapporto sottile permette di portare il pensiero oltre le dicotomie dell'ontologia in cui l'impossibilità di attribuire un carattere determinato all'essere, l'impossibilità cioè di considerarlo come derivato, conduce fatalmente a ontologizzare l'ontico.⁴¹⁸

⁴¹⁶ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, (1812-1816), in *Gesammelte Werke*, Meiner Verlag, Hamburg 1978; tr. it. di A. Moni, *Scienza della logica*, Laterza, Roma 2001, sez. 1, cap. II, p. 109.

⁴¹⁷ "Il non-identico non può essere ottenuto a sua volta come positivo e neppure tramite la negazione del negativo. Essa infatti non è essa stessa affermazione, come in Hegel. Il positivo, che secondo lui deve risultare dalla negazione, non ha solo il nome comune con quella positività, che da giovane combatté. L'equazione delle negazione della negazione con la positività è la quintessenza dell'identificare, il principio formale portato alla sua forma più pura. Con esso prevale nel punto più intimo della dialettica il principio antidialettico, quella logica tradizionale, che *more arithmetico* calcola meno per meno uguale più. Essa venne presa in prestito da quella matematica, contro cui altrimenti Hegel reagiva così idiosincriticamente." Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 142; GS 6, p. 161.

⁴¹⁸ Cfr. Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., pp. 110-112; GS 6, pp. 128-130.

Aspetti del determinismo

Nella filosofia di Adorno è presente una forma di determinismo, si tratta però di una forma di determinismo molto particolare poiché nel suo pensiero c'è anche una critica del determinismo economicista. L'interpretazione del determinismo da parte di Adorno è profondamente eterodossa perché anziché affermare brutalmente che la struttura economica sarebbe la base causale da cui nascono tutte le sovrastrutture secondo un movimento unidirezionale, sostiene invece che tra struttura e sovrastruttura c'è un'azione reciproca, una reciproca determinazione dialettica. Nel contesto della società antagonista questa doppia direzione però non corrisponde a una dialettica pura e originaria di soggetto e oggetto, è invece a sua volta divenuta, è resa possibile dal livello di affermazione dell'ideologia. Il movimento di determinazione bidirezionale è una conseguenza della società monolitica in cui l'ideologia, che altrimenti sarebbe un momento della sovrastruttura, non può più essere considerata come un epifenomeno, ma al contrario deve essere interpretata come una forza reale operante nella società, come una forza attiva in grado di influenzare e trasformare la struttura. La critica alla dottrina della generazione della sovrastruttura dalla struttura non consiste però in una critica del determinismo in senso stretto, ma una forma molto particolare di ampliamento della tesi deterministica: la società capitalistica ha prodotto una realtà monolitica in cui porre la questione della causa non è più possibile poiché tutti gli elementi s'influenzano vicendevolmente. La considerazione del rapporto di struttura e sovrastruttura nei termini del determinismo economico perde allora la sua forza polemica e la sua attualità di critica politica poiché si

mostra arretrata essendo ingenua rispetto a una concezione della società come totalità e sistema. L'assunzione del carattere sistematico e di totalità della società è conseguente al rovesciamento della visione positiva di Hegel secondo la famosa sentenza per cui il tutto è il falso: la totalità esiste ma è realizzata dalla società antagonista che si riproduce in maniera sempre identica. La società come totalità compiuta, insieme coerente e antagonista, è la base empirica che fa venire meno la dottrina della determinazione univoca della struttura verso la sovrastruttura:

Infine c'è un criterio nel sistema – l'etichetta sociale si chiama integrazione – che fa apparire superato il parlare di causalità, data la dipendenza di tutti i momenti da tutti gli altri; è vana la ricerca di cosa debba essere causa all'interno di una società monolitica. Questa stessa soltanto è ormai la causa. La causalità si è ritirata per così dire nella totalità: all'interno del suo sistema diventa indistinguibile. [...] Ciascuno dipende orizzontalmente e verticalmente da tutti, li influenza tutti e ne viene influenzato. La dottrina, in cui per l'ultima volta l'illuminismo utilizzò come decisiva arma politica la causalità, la teoria marxiana della struttura e della sovrastruttura, resta innocentemente dietro ad una situazione in cui non solo gli apparati della produzione, distribuzione e del dominio, ma anche le relazioni economiche e sociali e le ideologie sono compenetrati in modo indistricabile, e in cui gli uomini viventi sono diventati un frammento dell'ideologia. [...] una critica che operi con la relazione causale univoca di struttura e sovrastruttura, non colpisce il bersaglio.⁴¹⁹

Adorno non nega che storicamente si sia dato il fenomeno della determinazione economica delle sovrastrutture, egli mostra però come l'analisi della società contemporanea non possa più avvalersi unicamente del determinismo per muovere la sua critica al sistema. Proprio in quanto sistema la società assume un movimento che si potrebbe definire come partenogenetico, essa si autocrea senza l'intervento di elementi esterni ad essa. In questo senso la considerazione delle sovrastrutture come epifenomeni da

⁴¹⁹ Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 240; GS 6, p. 264.

parte del determinismo economicista diventa ingenua, essa non coglie il nesso sistematico e sottovaluta il ruolo e il senso dell'ideologia nell'epoca dell'industria culturale. Questa idea ha trovato in seguito ampi sviluppi, uno dei concetti più contigui, che coinvolge anche il tema della critica della ragione tecnica, è quello di *megamacchina* elaborato da Serge Latouche⁴²⁰. Secondo Latouche l'organizzazione sociale riproduce se stessa prescindendo dalla volontà dei soggetti come fosse un immenso macchinario automatizzato. Anche il concetto di società monolitica descrive la riproduzione dell'esistente come un processo automatizzato, nella visione di Adorno infatti anche le élite dominanti agiscono in maniera anonima e inconsapevole. La società è un insieme dinamico e statico allo stesso tempo, nel senso che la sua dinamicità e mutevolezza tende in realtà al mantenimento dei rapporti di forza esistenti. Malgrado il rifiuto di ragionare in termini deterministici la realtà della società monolitica ha un'origine economica precisa, essa corrisponde alla fine della fase liberale e alla trasformazione in una forma di economia monopolistica. Il nuovo contesto monopolistico rende impossibile ragionare in termini puramente economici anche perché il suo mantenimento concreto è possibile solo grazie al ricorso a elementi extraeconomici. In questo senso il capitalismo totalitario è una forma di società amministrata che gestisce razionalmente gli antagonismi della società, con la forza o con interventi miranti alla pacificazione sociale. I concetti di società antagonistica, società amministrata e capitalismo totalitario dovrebbero allora permettere di mantenere in un'unica costellazione di momenti che di per sé sarebbero tra loro contraddittori: l'azione amministrativa consapevole e l'automovimento di riproduzione anonima della società. Si potrebbe dire con una formula apparentemente paradossale, e in realtà soltanto dialettica, che la tendenza monopolistica naturale al libero scambio ha condotto deterministicamente alla fine della possibilità di applicazione del determinismo. L'ideologia è necessaria alla riproduzione della società

⁴²⁰ Cfr. S. Latouche, *La Megamachine. Raison technoscientifique, raison économique et mythe du progrès*, La Découverte, Paris 1995; tr. it. di A. Salsano, *La megamacchina*, Bollati Boringhieri, Torino 1995.

benché sia essa stessa un prodotto di un movimento derivante principalmente dalla necessità economica. Sebbene alcuni critici abbiano insistito sulla distanza tra la dialettica negativa e il pensiero post-strutturalista francese⁴²¹ è possibile prendere in prestito un'immagine proveniente da questi pensatori per descrivere la dinamica di riproduzione sociale non unidirezionalmente deterministica. Si tratta della metafora, elaborata da Deleuze e Guattari in *Millepiani*, dell'albero e del rizoma, ossia le radici rigonfiate di erbe e arbusti. Qui però tale contrapposizione non è applicata, come nella sua formulazione originaria, a una forma di pensiero – anche se la critica deleuziana della dialettica non sarebbe in se stessa del tutto inconciliabile con la dialettica negativa⁴²² – ma si vuole invece, più limitatamente, riprendere la metafora per applicarla alla questione della riproduzione sociale. La società monolitica non produce i suoi vari livelli seguendo un movimento di tipo “arborescente” per cui dalle radici (la struttura) si passa al tronco e poi ai rami e alle foglie (la sovrastruttura) seguendo un movimento gerarchico e unidirezionale; al contrario il movimento si attua in modo “rizomatico”, ossia in tutte le direzioni possibili. In questo modo struttura e sovrastruttura non sono più disposte una sopra l'altra, appunto come in un albero, ma sono affiancate, seguendo la metafora, come molti fili d'erba in un prato. Questo meccanismo non deve però essere frainteso nel senso di una maggiore libertà nell'ambito sovrastrutturale, al contrario la coerenza e la determinazione reciproca dei vari livelli riproduce in maniera vincolante l'identità della società con se stessa, in questo senso il significato della metafora post-strutturalista sarebbe invertito poiché nell'aspetto

⁴²¹ Cfr. per esempio A. R. Bonnet, *Antagonism and difference: Negative Dialectics and Poststructuralism in View of the Critique of Modern Capitalism*, in *Negativity and Revolution*, cit., pp. 41-78.

⁴²² La critica della dialettica che Deleuze svolge in *Nietzsche e la filosofia* parla di mascheramento identitario della differenza sotto l'opposizione ma se si osserva da vicino il contenuto di questa critica si può notare come essa, più che al negativo in quanto tale, è invece indirizzata soprattutto al risultato identitario della sintesi, di cui la negazione è piuttosto un passaggio. Tale critica non è applicabile alla dialettica negativa poiché essa, malgrado il suo retaggio hegeliano, non intende riportare la differenza all'identità ma al contrario considera il negativo in maniera non molto lontana da come Deleuze pensa la differenza. Secondo Adorno la contraddizione è il negativo dal punto di vista dell'identità, ciò che Deleuze critica come dialettica corrisponderebbe piuttosto alla contraddizione così intesa. In questo senso la distanza tra i due pensatori si ridurrebbe a un problema terminologico. Cfr. G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 236.

“rizomatico” non è contenuto alcun progresso ma anzi una staticità e una riproduzione inesorabile, ovvero, sempre secondo la metafora, la riproduzione della società sempre identica sarebbe come i fili d’erba che sono tutti tra loro identici.

Un altro aspetto del determinismo eterodosso di Adorno riguarda la critica della separazione come discorso sulla genesi dell’astrazione. Questo tema è in stretta relazione con un motivo materialistico che Adorno condivide con la tesi fondamentale della ricerca di Alfred Sohn-Rethel. La tesi di Sohn-Rethel è che la nascita della teoria come sistema separato ha origine nella separazione tra lavoro intellettuale e lavoro manuale⁴²³. Questa separazione significa innanzitutto che l’uomo perde la sua relazione diretta con la natura, questo è dovuto al fatto che il lavoro come trasformazione della natura riguarda solo l’ambito della produzione diretta mentre per coloro cui è consentito astenersi dal lavoro manuale il rapporto non è più un rapporto con la natura bensì un rapporto con altri uomini. Il rapporto con la natura diventa quindi mediato da un rapporto sociale. Secondo Sohn-Rethel in questa separazione ha origine la concezione di un mondo delle idee separato, di una pura teoria priva di relazione con il reale. La vicinanza delle riflessioni adorniane a questa tesi è riscontrabile in molti punti, anche se i riferimenti diretti al lavoro di Sohn-Rethel sono relativamente pochi. Il riferimento più diretto si trova nella *Dialettica negativa*, al centro del capitolo *Concetto e categorie*:

Per primo Sohn-Rethel ha indicato che in esso, nell’attività universale e necessaria dello spirito, si cela imprescindibilmente il lavoro sociale. Il concetto aporetico del soggetto trascendentale, di un non essente che pure deve agire; di un universale, che pure deve sapere il particolare, sarebbe una bolla di sapone, non potrebbe mai essere creato a partire dalla connessione d’immanenza autarchica di una coscienza necessariamente individuale. [...] L’astrazione, che anche secondo

⁴²³ Cfr. A. Sohn-Rethel, *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie gesellschaftlicher Synthesis*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970; tr. it. di V. Bertolino e F. Cappellotti, *Lavoro intellettuale e lavoro manuale. Per la teoria della sintesi sociale*, Feltrinelli, Milano 1977.

quanto attestano gli idealisti estremi come Fichte, fa del soggetto il costituente in generale, riflette la separazione dal lavoro manuale, accertabile confrontandolo con questo.⁴²⁴

La vicinanza tra i due pensatori è però oggi diventata più chiara grazie alla pubblicazione dell'epistolario.⁴²⁵ Nelle lettere abbondano attestazioni di stima reciproca e approfondimenti teorici sul tema della separazione. Il concetto di separazione analizzato da entrambi i filosofi è quello della divisione del lavoro descritto del pensiero economico classico ma coinvolge anche la separazione di teoria e prassi.⁴²⁶ Tale concetto trova la sua prima formulazione in Adam Smith che ha teorizzato i benefici della divisione del lavoro in termini di produttività, ossia di produzione rispetto al tempo. Sebbene Smith abbia chiaramente individuato il fenomeno e abbia tra l'altro attribuito essenzialmente a esso il merito della ricchezza delle nazioni stravolgendo le dottrine economiche precedenti, mercantiliste e fisiocratiche, non c'è traccia di critica nella sua analisi e per questo il suo ottimismo è stato definito fatalista. L'esempio che Smith racconta con entusiasmo del trasportatore di ghisa che grazie alla pratica aumenta la propria produttività senza preoccuparsi eccessivamente della menomazione fisica che comporta un lavoro di tale durezza è un'esemplificazione classica dell'approccio smithiano. È con Marx che inizia la critica agli aspetti alienanti della divisione del lavoro. Il concetto marxiano di separazione non è però riferito solo alla divisione del lavoro in fasi, al contrario, sebbene esso comporti una disumanizzazione nei termini di una riduzione dell'uomo a macchina, è chiaro che la

⁴²⁴ Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 158-159; GS 6, p. 178-179. Traduzione lievemente modificata: si è preferito in questo caso usare "lavoro manuale" per *körperliche Arbeit* anziché ricalcare "lavoro corporeo" come ha fatto Donolo in modo da mantenere il riferimento al testo di Sohn-Rethel che si perde anche nella traduzione di Lauro: "lavoro fisico", cfr. nuova edizione, Einaudi, Torino 2004, p. 160.

⁴²⁵ Cfr. Th. W. Adorno - A. Sohn-Rethel, *Briefwechsel 1936-1969*, text + kritik, München 1991; tr. it. di L. Garzone, *Carteggio 1936-1969*, Manifestolibri, Roma 2000.

⁴²⁶ "Chi non voglia romanticizzare il Medio Evo, deve fare risalire la divergenza di teoria e prassi fino alla più antica divisione tra lavoro manuale e lavoro intellettuale, probabilmente fino alla buia preistoria. La prassi è nata dal lavoro." Th. W. Adorno, *Marginalien zu Theorie und Praxis* (1969), GS 10.2; tr. it. di M. Agrati, *Note marginali su Teoria e Prassi*, in *Parole chiave*, Einaudi, Torino 1974; nuova traduzione di E. Benini con integrazioni dagli appunti preparatori, *Marginalia su teoria e prassi*, in "Polemos", n. 2-3, anno V, 2010, pp. 139-140; GS 10.2, p. 762 (traduzione lievemente modificata). Tutti i riferimenti seguenti sono a questa traduzione.

divisione del lavoro, comportando un aumento della produttività non è messo in discussione in quanto tale. Il concetto di separazione più importante di Marx, che Adorno e Sohn-Rethel riprendono e proseguono in maniera critica, sebbene sia in relazione con quello della divisione del lavoro è un concetto distinto, si tratta della separazione, e quindi poi della contraddizione, tra la forza lavoro e i mezzi di produzione.

La critica dell'equivalente

L'elemento della teoria marxiana che viene ripreso da Adorno con maggiore forza e che sviluppa criticamente è il concetto di equivalente. L'equivalente è il concetto centrale dell'analisi marxiana della forma valore, il denaro è appunto l'equivalente astratto poiché tramite il denaro tutte le merci possono essere equiparate quanto al valore e quindi scambiate. Il rapporto di scambio è in questo senso alla base del denaro come equivalente. La differenza tra valore d'uso e valore di scambio è la distinzione fondamentale alla base dell'economia classica⁴²⁷ come di quella marxiana, anche la riflessione di Adorno sullo scambio è un'articolazione di questa differenza. Il valore d'uso è l'utilità delle merci che si esaurisce nel consumo mentre il valore di scambio è il loro valore in riferimento appunto allo scambio delle merci sul mercato, esso è il rapporto che pone l'equiparazione attraverso cui le merci possono essere scambiate. Le differenze tra i valori d'uso sono di tipo qualitativo e soggettivo, nel senso che una merce avrà valore a dipendenza del fatto se sarà utile o inutile per qualcuno, mentre le differenze tra i valori di scambio sono di tipo quantitativo poiché ciò che conta in questo caso è la quantità di denaro necessario per

⁴²⁷ "Si può notare che la parola valore ha due differenti significati: talvolta esprime l'utilità di qualche particolare oggetto e talaltra il potere di acquistare altri beni che il possesso di questo oggetto conferisce. L'uno può essere detto "valore d'uso"; l'altro "valore di scambio". Le cose che hanno il massimo valore d'uso spesso hanno scarso o nessun valore di cambio; e, al contrario, quelle che hanno il massimo valore di scambio hanno frequentemente scarso o nessun valore d'uso." A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776), tr. it. a cura di A. e T. Biagiotti, *La ricchezza delle nazioni*, Utet, Torino 1975, p. 109. Adam Smith illustra la differenza tra valore d'uso e valore di scambio attraverso il noto "paradosso" del valore, esemplificato dal doppio dislivello tra i valori di scambio e d'uso dei diamanti e dell'acqua.

acquistarle. In questo senso che il denaro è l'equivalente generale. Il problema è allora la contraddizione tra i due valori: da un lato il valore d'uso sarebbe il valore reale delle merci, che di per sé non sarebbe commensurabile in quanto soggettivo, dall'altro il valore di scambio ha precisamente la pretesa di misurare ed equiparare i valori d'uso, esso pone l'identità in ciò che è diverso. Siccome secondo Marx il vero valore della merce è determinato dalla quantità di lavoro in essa contenuto, il capitale contiene in se stesso il lavoro cristallizzato, in questo senso esso è "lavoro morto". Al contrario per la scuola economica classica, e in misura più esplicita in quella per quella neoclassica e marginalista, il valore delle merci non è determinato dalla quantità di lavoro in esse cristallizzato ma dalla loro scarsità sul mercato. Per questa ragione dal punto di vista della scuola neoclassica il prezzo delle merci è in linea teorica sempre giusto, esso corrisponde al punto di equilibrio tra l'offerta e la domanda. Per i neoclassici la teoria del prezzo di equilibrio si applica indistintamente al mercato delle merci, a quello degli investimenti come anche a quello del lavoro, per ciascuno di questi mercati quindi si applicherà la legge del valore-scarsità e quindi non si potrà parlare, nel terzo caso, di salari e stipendi giusti ma solo di salari d'equilibrio determinati dal mercato. Se la legge del valore-scarsità potrebbe apparire inoffensiva quando applicata al mercato delle merci, sebbene in questo caso, surclassando il valore d'uso, è precisamente il meccanismo che genera il predominio della logica dell'equivalenza, applicata agli altri due mercati realizza l'idea della mercificazione totale: nel mercato degli investimenti determina lo sviluppo fondandolo sull'interesse particolare e in quello del lavoro degrada gli uomini considerandoli merci di scambio. Nel modo di produzione capitalista ciò che conta dal punto di vista dell'imprenditore orientato al profitto non è il valore d'uso ma sempre il valore di scambio, allo stesso modo gli individui nel momento in cui si rivolgono all'acquisto di merci devono considerarne il prezzo, il loro valore di scambio, anche se lo fanno in vista del consumo e quindi del valore d'uso. L'analisi

marxiana del carattere di feticcio della merce consiste per l'appunto nel mostrare che il valore di scambio si sostituisce al valore d'uso. Questa differenza tra due concetti di valore è il punto di partenza per una critica dell'identità che s'ispira precisamente al problema dell'onnipervasività dello scambio. La relazione tra il principio d'identificazione e la logica dello scambio è chiaramente esposta nella *Dialettica negativa*:

Il principio di scambio, la riduzione del lavoro umano al concetto universale astratto del tempo di lavoro medio, è imparentato strettamente con il principio d'identificazione. Il suo modello sociale è lo scambio e non sarebbe senza di esso; tramite lo scambio entità singole e prestazioni non identiche diventano commensurabili, identiche. La diffusione del principio trasforma tutto il mondo in identico, in totalità.⁴²⁸

Il rapporto tra valore di scambio e valore d'uso svolge una funzione cruciale all'interno della riflessione adorniana, sia nella riflessione sociale sia nelle conseguenze della forma economica sull'estetica e sulla percezione della produzione culturale. La relazione tra la forma merce e il problema del regresso dell'ascolto è a questo proposito esemplare: ciò che assegna alla musica il carattere di feticcio è il suo valore di scambio che appunto ne occulta il valore d'uso. Adorno assume il discorso marxiano sul carattere di feticcio ma svolge ulteriormente la dialettica: i due valori non sono vicendevolmente esclusivi ma instaurano un rapporto complesso, anziché trattarsi solamente di una sostituzione, che comunque avviene, si verifica una dialettica del rovesciamento in cui paradossalmente proprio il valore di scambio reso autonomo permette ai prodotti culturali, in questo caso la musica, di presentarsi come oggetti di godimento, ossia di valori d'uso. In questo modo, attraverso l'apparente immediatezza del godimento, il rapporto sociale alla base delle merci viene occultato in una falsa pacificazione.

⁴²⁸ Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, p. 131; GS 6, p. 149.

La connivenza sociale pacifica la contraddizione, e l'apparenza dell'immediatezza si impossessa di ciò che viene mediato, vale a dire dello stesso valore di scambio. La merce consta comunque di valore di scambio e valore d'uso: ma il puro valore d'uso, di cui i beni culturali devono nella società capitalistica conservare l'illusione, viene sostituito dal puro valore di scambio, che si assume ingannevolmente, proprio come tale, la funzione di valore d'uso. Lo specifico carattere feticistico della musica si istituisce proprio in questo *quid pro quo*: gli affetti, che si riferiscono al valore di scambio, producono l'apparenza dell'immediatezza, e contemporaneamente la mancanza di rapporti del soggetto verso l'oggetto smentisce quell'apparenza. Questa mancanza di rapporti poggia sull'astrattezza del valore di scambio, e da questa sostituzione sociale dipende la susseguente soddisfazione "psicologica", che serve di ricambio. [...] Quanto più inesorabilmente il principio del valore di scambio priva gli uomini del valore d'uso, tanto più fittamente il valore di scambio si camuffa in oggetto del godimento.⁴²⁹

Questa analisi del carattere di feticcio in musica riguarda a tutti i prodotti, non solo ai prodotti culturali, ma anche alle merci di consumo in senso stretto, dalla cui analisi in effetti proviene. Nel mondo rovesciato il valore di scambio diventa *realmente* il valore d'uso delle merci. Questa è una tendenza che all'epoca in cui scriveva Adorno aveva ancora una forma embrionale ma che oggi è chiaramente osservabile nei meccanismi pubblicitari di valorizzazione delle merci a un livello compiuto e per questo evidente: il valore d'uso delle merci consiste direttamente nell'immaginario e nello *status* sociale e rappresentato dal loro valore di scambio.

Ciò caratterizza il discorso adorniano sulla forma merce è che, a differenza dell'analisi marxiana, il concetto all'origine della critica al valore di scambio contro il valore d'uso non è solo l'affermazione del valore lavoro, ossia il rapporto sociale presupposto alla formazione del valore come lavoro cristallizzato, ma la logica generale dello scambio nella sua relazione con il concetto di equivalente. Sebbene la critica del valore di scambio sia

⁴²⁹ Th. W. Adorno, *Il carattere di feticcio in musica e il regresso dell'ascolto*, in *Dissonanze*, cit., p. 22; GS 14, pp. 25-26.

molto presente nel pensiero di Adorno egli conduce un ragionamento che si rivolge al suo presupposto: la logica astratta dell'equivalente che dal regno delle merci si trasferisce a quello del pensiero e ne reifica il contenuto. L'equivalente, al di là della sua incarnazione nella forma denaro, è il criterio dello scambio, è ciò che pone l'identità tra oggetti in se stessi incommensurabili, è l'elemento che rendendo misurabile ciò che si oppone alla misurazione afferma la validità della cattiva astrazione. La mercificazione delle opere d'arte rappresenta in questo senso il confine estremo raggiunto dalla logica dello scambio, sebbene siano sempre state anche dei prodotti, esse sono l'esempio migliore per porre la questione della differenza tra il carattere spontaneo dell'atto creativo, ossia il contenuto immanente delle opere come forma concreta dell'espressione in se stessa incommensurabile, e la commensurabilità implicata dal rapporto di scambio, fondata sull'identità tra le merci in quanto valori. Su questo punto occorre però specificare che nemmeno tale differenza deve essere ipostatizzata, questo condurrebbe a porre l'incommensurabilità come un assoluto. L'estetica di Adorno, come anche la sua filosofia in generale, non consiste in un'affermazione dell'incommensurabile come espressione di profondità o autenticità, al contrario ciò che egli descrive come il tratto non identico delle opere è piuttosto il loro contenuto storico sedimentato, ossia un elemento che benché sia ostile alla commensurabilità è eminentemente concreto, anzi è proprio tale concretezza che dovrebbe spezzare il meccanismo identificate dell'equivalente. Il concreto trapassa nelle opere – nel caso della musicologia esso è indicato con il concetto di “materiale musicale” – la capacità da parte delle opere di dire qualcosa oltre le intenzioni dell'autore, capacità occultata dalla preminenza del valore di scambio come forma dell'identità, è data appunto dal trasparire del loro contenuto storico. Esso è anche ciò che assegna alle opere il loro momento utopico ma comprende anche un'ambivalenza, infatti, è altresì ciò che consente di elaborare una sociologia critica delle forme estetiche. La logica dell'equivalente allora non

occulta soltanto il valore d'uso ma impedisce anche di cogliere l'elemento sociale presupposto ai prodotti, in maniera non dissimile dall'occultamento del valore lavoro da parte del valore di scambio in Marx, anche se in questo caso il bersaglio primario della critica va oltre lo scambio ed è appunto la logica dell'equivalente in quanto tale. La questione dell'equivalente allora non è limitata al problema della mercificazione specifica dei prodotti culturali e del lavoro, essa è anche uno dei motivi che sostanziano la critica adorniana dell'identità e del positivismo. Tale allargamento del discorso sull'equivalente segue all'individuazione di un rapporto che lega l'illuminismo alla cultura borghese come culto della quantificazione generata dalla logica dello scambio:

La società borghese è dominata dall'equivalente. Essa rende comparabile l'eterogeneo riducendolo a grandezze astratte. Tutto ciò che non si risolve in numeri, e in definitiva all'uno, diventa, per l'illuminismo, apparenza; e il positivismo moderno lo confina alla letteratura. Unità rimane la parola d'ordine, da Parmenide a Russell. Si continua a esigere la distruzione degli dèi e della qualità.⁴³⁰

Questo passaggio mostra come il discorso sull'equivalente sia alla base non solo della critica del positivismo ma anche di quella dell'ontologia. Tale discorso è coerente con un concetto di compenetrazione di illuminismo e mito che trascende l'epoca delle rivoluzioni borghesi per abbracciare l'intero corso della filosofia occidentale. L'essere parmenideo nella sua staticità e unità si ripropone nell'ontologia platonica attraverso l'equiparazione delle idee ai numeri, questa poi si trasferisce nelle concezioni moderne fino a giungere sia al positivismo sia all'ontologia heideggeriana la quale risponde alla stessa logica. La logica dell'equivalente in questo senso non può ovviamente essere fatta risalire alla circolazione delle merci moderna, d'altro canto già l'analisi marxiana della genesi del denaro condotta nel *Capitale* e nei *Grundrisse* poneva la questione dialetticamente come

⁴³⁰ M. Horkheimer – Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., pp. 15-16; GS 3, p. 24.

contraddizione tra l'aspetto universale del valore e quello particolare della merce, e assumeva quindi la forma di un problema molto generale. La logica dell'equivalente, al di là della nascita del denaro, viene posta da Adorno e Horkheimer in relazione alla questione del sacrificio e dell'astuzia che si realizza nello scambio, l'esempio che portano è tratto da Omero:

L'organo con cui il Sé sostiene le avventure, e fa oggetto di sé per conservarsi, è l'astuzia. Il navigatore Odisseo imbrogliava le divinità naturali come – un tempo – il viaggiatore civilizzato i selvaggi cui offre, in cambio di avorio, perle di vetro colorato. [...] Il dono ospitale omerico è in mezzo fra lo scambio e il sacrificio. Come un sacrificio, esso ha il compito di riscattare il sangue virtualmente perduto [...] e di istituire la tregua. Ma insieme, nel dono ospitale, si annuncia il principio dell'equivalente: l'ospitante riceve, in forma reale o simbolica, il corrispettivo della sua prestazione, e l'ospite un viatico che deve permettergli, in linea di principio, di arrivare fino a casa. [...] Lo stesso Poseidone, avversario elementare di Odisseo, pensa in termini di equivalenza, lamentandosi continuamente perché quello [...] raccoglie, a forza di doni ospitali, più di quanto sarebbe stata la sua parte integrale del bottino troiano se avesse potuto trasferirla senza ostacoli da parte di lui. Ma questa razionalizzazione si può seguire, in Omero, fin negli atti rituali veri e propri. [...] Se lo scambio è la secolarizzazione del sacrificio, il sacrificio stesso appare già come il modello magico dello scambio razionale, un espediente degli uomini per dominare gli dèi, che vengono rovesciati proprio dal sistema degli onori che loro si rendono.⁴³¹

Questa considerazione del rapporto tra scambio e sacrificio, come spiegano gli autori in una nota, riprende la tesi Ludwig Klages, che si contrapponeva all'interpretazione materialistica di Nietzsche, per rovesciarla in senso critico. Coerentemente con il concetto centrale della *Dialettica dell'illuminismo*, il mito, che si presenta rovesciato nell'illuminismo, conteneva già gli elementi essenziali della razionalità moderna in forma nascente. In questo caso il concetto di secolarizzazione è utilizzato per mostrare come la logica dello scambio e

⁴³¹ M. Horkheimer – Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., pp. 56-57; GS 3, pp. 67-68.

dell'equivalente sia un tratto fondante di tutta la cultura occidentale, il sacrificio secolarizzato nello scambio mostra allora come sia piuttosto la logica dell'equivalente a essere alla base della forma merce piuttosto che l'inverso. Ciò malgrado è solo con l'epoca borghese e in misura maggiore con l'industrializzazione e poi l'industria culturale che il processo di realizza compiutamente ponendo l'equivalente al centro dell'interazione umana e reificando le forme di pensiero. La critica all'equivalente diventa così uno dei tratti essenziali anche della critica al pensiero identificante. Il tema dell'equivalente si trova allora anche nella critica all'assolutismo logico condotta nel testo su Husserl *Sulla metacritica della gnoseologia*. Dopo aver richiamato una serie di immagini di tipo giuridico spiega come l'equivalenza trapassi dal processo vitale reale della società al contenuto logico:

Sotto la figura di un contratto mai adempiuto e perciò infinito in sé e ripetentesi senza via d'uscita, anche la gnoseologia più illuminata partecipa al mito del Primo. La sua metacritica le presenta la cambiale e le estorce anche il riconoscimento acquisito fuori, sulla società, che l'equivalenza non è la verità, che lo scambio giusto ed equo non è la giustizia. Il processo vitale reale della società non è un processo introdotto di contrabbando nella filosofia per via sociologica, per coordinamento, bensì il nocciolo del contenuto logico stesso.⁴³²

Al centro del contenuto logico si trova allora il processo reale il quale produce la logica dello scambio e dell'equivalente. Questa non è introdotta "di contrabbando" ma è al contrario la sorgente da cui l'astrazione trae la sua ispirazione. La logica dell'equivalente coinvolge allora il pensiero stesso in maniera più stringente proprio là dove esso spera di trascendere l'empirico, la sua separazione dal processo vitale non è reale, proprio tale separazione è invece ciò che mostra come esso sia dipendente dall'empirico entro cui la separazione era già avvenuta.

⁴³² Th. W. Adorno, *Sulla metacritica della gnoseologia*, cit., p. 34; GS 5, p. 34.

La reificazione della logica, in quanto autoalienazione del pensiero, ha come equivalente e modello la reificazione di ciò a cui si riferisce il pensiero: dell'unità degli oggetti, i quali d'innanzi a pensiero che su di essi lavora si sono talmente incorporati in identità che, prescindendo dal loro contenuto variante, si può trattenere la pura e semplice forma della loro unità. Tale astrazione rimane la premessa di ogni logica. Essa rimanda alla forma della merce la cui identità consiste nella "equivalenza" del valore di scambio. Ma con ciò rimanda ad un rapporto sociale incomprensibile a se stesso, ad una falsa coscienza, al soggetto. L'assolutismo logico è quindi da un lato il riflettersi della reificazione compiuta dal soggetto, sul soggetto, il quale alla fine diviene dinnanzi a se stesso una cosa; e dall'altro il tentativo di infrangere la tirannide della soggettivazione universale, di porre un freno, mediante qualcosa di assolutamente irriducibile, al soggetto che in tutta la sua potenza sospetta di essere arbitrio se non pure impotenza.⁴³³

Si può qui vedere come la critica dell'equivalente sia veramente al cuore della filosofia adorniana e come essa ritorni sempre all'interno anche di discorsi particolari, tanto sui costumi dell'epoca contemporanea quanto sulle dottrine filosofiche allora sottoposte a indagine. La quasi interezza delle considerazioni di Adorno sulla società sono in stretta relazione con l'idea della completa pervasività del rapporto di scambio e quindi con il concetto di equivalenza. Attraverso un ampliamento dell'analisi marxiana dell'equivalente si giunge così a individuare nella commensurabilità il criterio alla base dell'omologazione: la logica dello scambio che rende gli oggetti equiparabili dal punto di vista del valore e pone un'identità tra questi si riflette nelle concezioni del mondo, in particolare nello spirito positivista. Riprendendo quindi la teoria dell'equivalente come astrazione formulata da Marx nella prima sezione del *Capitale*, l'idea della preminenza del valore di scambio sul valore d'uso si allarga oltre gli ambiti delle merci e coinvolge tutti gli ambiti dell'interazione umana che si ritrovano così reificati, ossia oggettivati appunto nel senso di un ampliamento del discorso marxiano sull'oggettivazione. Tale allargamento però trascende i limiti della

⁴³³ *Ivi*, p. 77; GS 5, pp. 76-77.

concezione marxista classica poiché il concetto di equivalente svolge un ruolo sostanzialmente nuovo. La legge dell'equivalente funge da punto mediatore tra struttura e sovrastruttura, essa è un elemento sia teorico sia pratico, riguarda sia l'ambito dell'astrazione sia quello della concretezza. L'equivalente quindi è coinvolto in un quadruplici movimento di determinazione: sul piano delle idee esso determina e allo stesso tempo è determinato dai concetti, mentre sul piano della concretezza esso determina e allo stesso tempo è determinato dal rapporto di scambio. Esso è quindi al centro del processo di reificazione del pensiero e degli uomini, per questo si realizza in forme tra loro molto diverse coinvolgendo ambiti e concetti differenti. Così, in un'opera come *Minima moralia* dove la filosofia di Adorno spazia per campi di applicazione, il concetto dell'equivalente è impiegato a figure morali come l'avarizia e l'amore: l'avarico contemporaneo, a differenza dell'egoismo arcaico impersonato dal personaggio di Molière che è legato freudianamente al carattere anale, è colui il quale "ragiona per equivalenti"⁴³⁴ mentre il rapporto del tempo, inteso astrattamente, con il possesso della persona amata trasformata in oggetto da possedere svela la sua menzogna nell'ansia della perdita poiché l'amato è "suscettibile di essere scambiato con un possesso equivalente"⁴³⁵.

La dialettica negativa intende allora essere la filosofia in grado di spezzare il circolo dell'equivalenza, il suo obiettivo è di individuare la non identità in ciò che si presenta come identico. La logica dell'equivalente è ciò attraverso cui si mostra la base materiale su cui poggia il pensiero identitario. Nei termini della critica dell'equivalente questo si traduce nel proposito di mostrare l'incommensurabile in ciò che appare commensurabile, ossia, nei termini invece della teoria del valore classica e marxiana, di mostrare il valore d'uso laddove esso si presenta come valore di scambio. La critica filosofica dell'identità rivolta contro il pensiero positivista quantificante e quella economica dell'economia politica sono

⁴³⁴ Th. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 29; GS 4, p. 38.

⁴³⁵ *Ivi*, p. 84; GS 4, p. 89.

connesse dal concetto di equivalente. In questo senso tale connessione è ciò che permette di comprendere la relazione tra la critica del valore di scambio e quella dell'identità, parallelamente quindi anche il contenuto utopico dell'aspetto qualitativo del valore d'uso in questo senso incarna il non identico. La relazione tra il non identico e il valore d'uso è stata colta da Espen Hammer nel suo libro su Adorno e il politico:

More generally, the logic of commodification itself allows a thing to appear only insofar as its use-value – which for Adorno becomes a cipher for everything that can possibly contain a utopian promise: difference and heterogeneity, otherness, the qualitative, the radically new, the corporeal, in short what he calls “the non-identical” – becomes subordinate to its exchange-value.⁴³⁶

Su questo punto non concorda T. Hall che contesta Hammer per sostenere la possibilità di uno scambio equo al di fuori del modo di produzione capitalistico: “The problem, therefore, is not with exchange relations *as such* but with the specifically exploitative form they assume in capitalist societies.” E in nota aggiunge: “The utopian promise is actually lodged in the rational claim to identity for Adorno, in this case the possibility of fair exchange implicit in the principle of exchange.”⁴³⁷ Questa lettura trova effettivamente un fondamento nelle parole di Adorno che nella *Dialettica negativa* lascia intendere che sia concepibile la possibilità di uno scambio equo appunto però solo in un mondo conciliato in cui non esistano rapporti di produzione fondati sullo sfruttamento:

La critica al principio di scambio come principio identificante del pensiero vuole che venga realizzato l'ideale di uno scambio libero e giusto, che fino ad oggi è stato solo un pretesto. Una volta che la teoria critica lo ha svelato come lo scambio di un eguale eppure diseguale, la critica dell'ineguaglianza nell'eguaglianza mira ancora all'eguaglianza, pur con ogni scetticismo verso il rancore insito nell'ideale borghese dell'eguaglianza, che non tollera nulla di qualitativamente

⁴³⁶ E. Hammer, *Adorno & the political*, cit., pp. 30-31.

⁴³⁷ T. Hall, *Reification, Materialism, and Praxis: Adorno's Critique of Lukács*, in “Telos”, n. 155, estate 2011, p. 68.

diverso. Se a nessun uomo fosse più sottratta una parte del suo lavoro vivente, sarebbe raggiunta una identità razionale e la società avrebbe superato il pensiero identificante.⁴³⁸

Tuttavia, non è nemmeno possibile sottoscrivere senza riserve la critica di Hall a Hammer, infatti, come si è cercato di mostrare, Adorno rivolge la propria critica alla logica dell'equivalente in quanto tale e alle sue implicazioni. Nel passaggio appena citato il discorso sembra infatti rivolgersi soprattutto al problema dello sfruttamento implicato dalla teoria marxiana del valore, mentre la logica dello scambio sarebbe precedente e le sue conseguenze sul piano del pensiero non sono obbligatoriamente superate da una modificazione della struttura economica. Si tratta però solo di una parte della dialettica dell'identità, quella che vede nell'equivalente la misura della reificazione. L'altro lato di questa dialettica, quello che sostiene la necessità dell'identità malgrado le sue aberrazioni, ossia la parte statica della dialettica, visto che la dialettica che assume sia la staticità sia la dinamica, darebbe ragione a Hall.

Interpretata in questi termini, la dialettica negativa come critica dell'equivalente diventa un proseguimento critico del discorso sulla reificazione condotto da Lukács⁴³⁹. Infatti, nonostante l'accusa di romanticismo e di idealismo⁴⁴⁰, e sebbene la dialettica non sia "riducibile alla reificazione"⁴⁴¹, il saggio su questo tema in *Storia e coscienza di classe* ha certamente esercitato una grande influenza sulla critica adorniana dell'equivalente. I

⁴³⁸ Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 131; GS 6, p. 150.

⁴³⁹ A. Honneth ha ripreso il concetto di reificazione tentandone uno sviluppo coerente con gli sviluppi della teoria critica recente, in particolare con la sua teoria del riconoscimento. Seguendo questa direzione rimprovera al concetto di reificazione lukácsiano di essere eccessivamente totalizzante, riprende quindi l'obiezione condotta da Habermas in *Discorso filosofico della modernità* che sostanzialmente non è differente da quella che lui rivolge a Adorno. Cfr. H. Honneth, *Reificazione. Uno studio in chiave di teoria del riconoscimento*, Meltemi, Roma 2007, p. 24.

⁴⁴⁰ "Tale schema [il movimento dall'universale al particolare, *N.d.R.*] si mantiene anche nella dialettica marxista, laddove i contenuti dialettici si riferiscono all'economia; ossia ai rapporti di produzione, secondo Lukács, nell'ambito della classe borghese dominante, sono un concetto generale da cui derivano i movimenti particolari, quali le ideologie. Le confesso che questa concezione idealistica della dialettica è insufficiente perché in essa risiede formalmente la pretesa della soggettività di dominare il mondo attraverso i suoi concetti, anche se secondo il contenuto della dottrina si sostiene il contrario." M. Horkheimer – T. W. Adorno, *Discussione sulla dialettica*, in *I seminari della Scuola di Francoforte*, cit., p. 130; M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften: Nachgelassene Schriften 1931-1949*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985, p. 527.

⁴⁴¹ Cfr. Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 169; GS 6, p. 191.

concetti di razionalizzazione, di calcolabilità e prevedibilità, che Lukács sviluppa in questo saggio riprendendo Weber e mettendoli in relazione con la logica dello scambio attraverso il processo di reificazione, si ritrovano anche nella riflessione di Adorno. Allo stesso modo la trasposizione sul piano soggettivo del carattere di feticcio della merce che diventa la “seconda natura” degli uomini, rovesciando il significato positivo che il concetto di seconda natura aveva in Hegel, si trova esposta appunto in queste pagine:

La merce è afferrabile nel suo carattere essenziale, non falsificato, soltanto come categoria universale dell'essere sociale totale. Soltanto in questo nesso, la reificazione sorta per via del rapporto di merce assume un'importanza decisiva sia per lo sviluppo oggettivo della società, sia per l'atteggiamento degli uomini di fronte ad essa; per l'assoggettamento della loro coscienza alle forme in cui si esprime questa reificazione; per i tentativi di afferrare questo processo o di ribellarsi ai suoi effetti disastrosi, di liberarsi dalla servitù di questa “seconda natura” che così ha origine.⁴⁴²

Ciò su cui il punto di vista di Adorno diverge da quello di Lukács è invece il problema del soggettivismo implicito nella sua concezione del proletariato come soggetto-oggetto della storia che impedisce di attribuire all'oggetto la priorità che il particolare materialismo adorniano gli assegna. Adorno sebbene ammetta e utilizzi il concetto di falsa coscienza non può concordare con un'idea di reificazione che pone una soggettività che la precederebbe, è questo il limite romantico della teoria della reificazione, le “epoche piene di senso, il cui ritorno era bramato dal primo Lukács, erano il prodotto della reificazione, di un'istituzione disumana, quanto secondo lui sono solo quelle borghesi.”⁴⁴³ Il rischio della teoria filosofica della reificazione che pone il primato delle condizioni sociali oggettive come un dualismo statico senza sviluppare una dialettica complessa di soggetto e oggetto rischia di ricadere in

⁴⁴² G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 111.

⁴⁴³ Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, nuova edizione, p. 172 CIT; GS 6, p. 192.

una forma di ontologia e addirittura in un esistenzialismo di tipo heideggeriano⁴⁴⁴. Inoltre, un altro punto di distanza da Lukács consiste nel fatto che in Adorno l'oggettivazione è caratterizzata da ambivalenza poiché "nel cosale s'intrecciano due cose, il non identico dell'oggetto e la soggezione degli uomini ai rapporti di produzione dominanti, al loro contesto funzionale, per essi irricognoscibile."⁴⁴⁵ Ad ogni modo la critica dell'equivalente eredita il discorso sulla reificazione, anche per questo Adorno fu a tratti molto polemico con l'ultimo Lukács che si ritrovò a rinnegare la propria opera giovanile, e in particolare proprio il saggio sulla reificazione, sulla base delle letture dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* inediti e studiati presso l'Istituto Marx-Engels di Mosca. La reificazione è intesa da Adorno come una forma riflessa della falsa oggettività, in questo senso essa rischia sempre di rendere la teoria critica accettabile agli occhi del dominio. Per questa ragione anche questo concetto non deve essere ipostatizzato ma deve essere colto dialetticamente. Lo spostamento della questione sul tema dell'equivalente rappresenta allora un tentativo di uscita del pensiero critico dalle aporie della dottrina della reificazione, in modo da porre il problema delle forme reificate del pensiero su un piano più complessivo ma sempre ancorato alla concretezza.

⁴⁴⁴ Cfr. Th. W. Adorno, *Ad Lukács*, GS 20.1, pp. 252-253

⁴⁴⁵ Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, nuova edizione, p. 173; GS 6, p. 193.

Sulla teoria delle classi

La teoria delle classi ha da sempre rappresentato uno dei problemi più delicati per la tradizione marxista che dovette sopperire da subito al vuoto costituito dal fatto che Marx non poté formulare compiutamente tale teoria essendo venuto a mancare proprio nel momento della sua elaborazione.⁴⁴⁶ Che la società sia divisa in classi era un dato assunto già dalle teorie economiche precedenti ma solo con Marx il problema della classe divenne uno dei nodi essenziali non solo dell'analisi sociale ed economica ma anche della filosofia della storia. Adorno ha condotto un approfondimento sulla questione delle classi sociali nello scritto del 1942 *Riflessioni sulla teoria della classi* e ha ripreso il tema nel 1968 all'interno del saggio *Tardo capitalismo o società industriale?* Questi non sono però degli unici scritti in cui Adorno riflette sul problema delle classi e sul rapporto tra l'aspetto economico e quello più propriamente politico della coscienza di classe, un aforisma di *Minima moralia* presenta la questione della scomparsa del proletariato in una forma sintetica che riassume il punto centrale della riflessione sociologica:

Rebus. Perché, nonostante la tendenza storica all'oligarchia, i lavoratori sappiano sempre meno di esserlo, è forse possibile arguire da varie osservazioni. Mentre, oggettivamente, il rapporto dei proprietari e dei produttori all'apparato produttivo si consolida e diventa sempre più rigido, la soggettiva appartenenza di classe diventa più fluttuante. Questo processo è favorito dall'evoluzione economica stessa. La composizione organica del capitale esige [...] il controllo di

⁴⁴⁶ Adorno apre la sesta delle sue *Riflessioni sulla teoria delle classi* proprio con questa considerazione: "Marx è morto mentre stava elaborando la teoria della classe, e il movimento operaio l'ha lasciata così com'era." cit., p. 339; GS 8, p. 381. Anche il saggio di Lukács *Coscienza di classe* si apre con lo stesso appunto: "L'opera maggiore di Marx si interrompe, in modo gravido di conseguenze sia per la teoria che per la praxis del proletariato, proprio là dove si accinge alla determinazione delle classi." *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 59.

dirigenti tecnici piuttosto che quello dei proprietari. [...] Il fatto che lo sviluppo tecnico ha raggiunto una fase che consentirebbe letteralmente a tutti di esercitare tutte le funzioni, questo elemento potenzialmente socialista del progresso è sottoposto, nel tardo industrialismo, a un travestimento ideologico. L'accesso all'élite sembra aperto ad ognuno. Si attende solo la cooptazione. [...] In generale, la soggettiva appartenenza di classe dimostra oggi una mobilità che fa dimenticare la rigidità dell'ordine economico: ciò che è rigido è sempre, nello stesso tempo, ciò che si può spostare. [...] L'estrema ingiustizia diventa la falsa immagine della giustizia: la degradazione degli uomini il simbolo della loro uguaglianza. Ma i sociologi si trovano di fronte alla questione atrocemente comica: dov'è il proletariato?⁴⁴⁷

Adorno applica qui un'esposizione ricorrente nella sua riflessione, un elemento potenzialmente progressivo si rovescia in regressivo attraverso il suo travestimento ideologico. La contraddizione che mostra è la contraddizione centrale dell'analisi marxista della società, ossia quella tra forze produttive e rapporti di produzione: il progresso tecnico consentirebbe uno sviluppo della società in senso egualitario ma questo non è consentito dai rapporti di potere. A proposito della domanda finale sulla scomparsa del proletariato, in una nota all'edizione italiana Leonardo Ceppa chiosava che il riferimento era evidentemente alla situazione statunitense. In base al periodo in cui l'opera fu scritta si tratta di una supposizione senz'altro corretta, lo conferma inoltre, alcuni anni dopo, un passo di *Tardo capitalismo o società industriale?* in cui questo aforisma viene evocato⁴⁴⁸. Adorno quindi si riferiva agli Stati Uniti, e siccome anche le otto tesi che compongono la più compiuta riflessione sulla teoria delle classi furono elaborate durante l'esilio statunitense è ragionevole concludere che l'analisi delle classi adorniana sia in larga misura ispirata dal contesto nordamericano. Oggi però, la stessa "questione atrocemente comica", come anche

⁴⁴⁷ Th. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., pp. 232-233; GS 4, pp. 220-221. Traduzione lievemente modificata.

⁴⁴⁸ "Ma se nei paesi paradigmatici per il rapporto di classe, soprattutto nell'America del Nord, per lunghi periodi non compare più una coscienza di classe, ammesso che se ne sia mai stata una; se il problema del proletariato diventa un *rebus*, la quantità si rovescia in qualità, e il sospetto di mitologia concettuale può essere tutt'al più represso con un atto d'autorità, ma non eliminato per il pensiero." Th. W. Adorno, *Tardo capitalismo o società industriale?* in *Scritti sociologici*, cit., p. 318-319; GS 8, p. 359. Corsivo aggiunto.

le altre questioni poste dalle otto tesi sulla teoria delle classi, possono essere poste anche in riferimento ai paesi dell'Occidente postindustriale. La risposta marxista convenzionale alla domanda sulla scomparsa del proletariato sarebbe, ponendo la questione sul piano essenzialmente economico, che i rapporti di classe si sono spostati su scala planetaria, ossia che la delocalizzazione della produzione, del settore propriamente industriale o secondario, ha fatto sì che le masse di lavoratori si trovino ora in quei paesi in cui il costo del lavoro è minore, e che quindi il proletariato in realtà non ha cessato di esistere, ma semplicemente lo sviluppo della divisione del lavoro ha condotto a una concentrazione del settore terziario nei paesi occidentali e a uno spostamento del secondario nei cosiddetti paesi in via di sviluppo, il che contribuisce a rendere meno evidenti le differenze di classe all'interno delle società occidentali, appunto per questo definibili come postindustriali⁴⁴⁹. Tuttavia questo processo è coinvolge l'organizzazione della produzione ma non i rapporti di produzione, infatti anche nei paesi postindustriali le differenze di classe di senso stretto continuano a sussistere siccome la proprietà dei mezzi di produzione rimane ad ogni modo concentrata nelle mani di pochi privilegiati. Ciò che ha determinato la scomparsa del proletariato come soggetto politico autonomo sono quindi principalmente la terziarizzazione dell'economia e l'aumento dell'automazione, ma questo processo di modificazione strutturale se non ha mutato i rapporti di produzione, li ha però efficacemente occultati. Ciò che quindi si è assottigliato fino a scomparire non è il proletariato definito secondo la sua posizione rispetto alla proprietà dei mezzi di produzione ma è la coscienza di classe. Sebbene nella realtà postindustriale si possa parlare di una scomparsa del proletariato dal punto di vista della coscienza Adorno pone l'accento sul fatto che il concetto di classe non è relativo alla

⁴⁴⁹ Adorno aveva rilevato questo spostamento su scala globale mettendolo in relazione l'interventismo statale che limita la tendenza all'impoverimento all'interno con la dominazione militare verso l'esterno: "Nel senso della necessità puramente economica l'immiserimento si attua in modo assoluto: se il liberalismo fosse davvero il liberalismo che Marx prende in parola, nel mondo pacifico esisterebbe già il pauperismo che oggi diventa evidente nei paesi bellicamente assoggettati." Th. W. Adorno, *Riflessioni sulla teoria delle classi*, in *Scritti sociologici*, cit., p. 343; GS 8, p. 385.

coscienza ma è invece un concetto rigorosamente economico. Assumendo la definizione marxiana, per cui la distinzione tra le classi è posta appunto in base al fatto che la classe borghese a differenza del proletariato detiene la proprietà dei mezzi di produzione, Adorno sostiene che le classi esistono a prescindere dalla presenza di una coscienza di classe:

Il fatto che non si possa parlare di una coscienza proletaria di classe nei paesi capitalistici determinanti in se stesso non contraddice l'esistenza delle classi, contrariamente all'opinione comune: la classe è determinata in base alla posizione rispetto ai mezzi di produzione, non in base alla coscienza dei suoi membri. Non mancano motivi plausibili per spiegare la mancanza di una coscienza di classe: i lavoratori non sono diventati più miseri, sono stati sempre più integrati nella società borghese e nelle sue idee, come si poteva prevedere durante e subito dopo la rivoluzione industriale, quando il proletariato industriale si reclutava tra i poveri ed era in una posizione per metà extraterritoriale rispetto alla società. L'essere sociale non crea direttamente la coscienza di classe.⁴⁵⁰

La progressiva integrazione non determina un venire meno della divisione di classe in quanto tale ma piuttosto della classe come soggetto politico, malgrado la crescita del benessere anche per le classi lavoratrici tale integrazione, non modificando la loro posizione rispetto alla proprietà dei mezzi di produzione, anziché costituire un progresso rinsalda i rapporti di potere esistenti. La domanda che dà il titolo al saggio, se sia più corretto definire la società moderna come tardo capitalistica o industriale – oggi si direbbe piuttosto postindustriale – non trova risposta nel senso di una priorità per una delle due ma in una spiegazione del senso di ciascuna: rispetto alle *forze produttive* è pertinente parlare di società industriale mentre se si considerano i *rapporti di produzione* rimane valido il termine di capitalismo⁴⁵¹. Lo sviluppo dell'integrazione nella forma dell'aumento di beni materiali accessibili alle masse, benché non alteri i rapporti di produzione, ha però smentito

⁴⁵⁰ Th. W. Adorno, *Tardo capitalismo o società industriale?* in *Scritti sociologici*, cit., p. 318; GS 8, p. 358.

⁴⁵¹ Cfr. *Ivi*, p. 321; GS 8, p. 361.

la teoria della pauperizzazione: le classi lavoratrici non sono diventate più povere, al contrario il loro tenore di vita è aumentato. Il fatto che la prognosi marxiana sulla pauperizzazione non si sia verificata svolge un ruolo considerevole nella riflessione sulle classi, è infatti partendo da questo dato che Adorno smentisce la famosa chiusa del *Manifesto*: i proletari oggi non hanno più da perdere le sole catene. Per spiegare questo fenomeno la teoria economica marxista ha fatto ricorso alla distinzione tra i concetti di pauperizzazione assoluta e relativa, la prima indica l'abbassamento delle condizioni di vita mentre la seconda indica l'aumento del divario tra il reddito delle fasce di popolazione più ricche e quelle più povere⁴⁵². Adorno contesta il ricorso al concetto di pauperizzazione relativa coerentemente con l'intento di sostenere una teoria del dominio che possa comprendere l'intervento statale finalizzato alla limitazione della miseria e interpretarlo come funzionale al mantenimento dei rapporti di produzione esistenti:

Cade così la teoria dell'immiserimento. Rattopparla con il concetto sussidiario dell'immiserimento relativo, come si cercò di fare all'epoca della polemica del revisionismo, poté venire in mente solo a controapologisti socialdemocratici, le cui orecchie erano già talmente assordate dalle proprie grida da non percepire neanche più lo scherno che dall'espressione "immiserimento relativo" riecheggia in risposta ai loro sforzi. Ciò che è necessario è un attento esame dello stesso concetto di immiserimento, non la modificazione sofisticata del suo ambito di validità.⁴⁵³

⁴⁵² La teoria della pauperizzazione (*Verelendungstheorie*) tuttavia non compare nell'opera di Marx con questo nome, alcuni economisti marxisti hanno inoltre messo in evidenza come una teoria della pauperizzazione assoluta non appartenga al Marx della maturità. Cfr. E. Mandel, *La formation de la pensée économique de Karl Marx de 1843 jusqu'à la rédaction du "Capital"*, Maspero, Paris 1967; tr. it. di A. Salgano, *La formazione del pensiero economico di Karl Marx*, Laterza, Bari 1971, pp. 165-70. La critica più celebre al concetto di pauperizzazione fu condotta da E. Bernstein, *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie* (1899), Dietz-Verlag, Berlin, 1991; tr. it. a cura di L. Colletti, *I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia*, Laterza, Bari 1968, che in questo modo volle contestare anche la teoria del crollo inevitabile del capitalismo. La sua posizione fu contestata da K. Kautsky, *Bernstein und das sozialdemokratische Programm. Eine Antikritik*, Dietz, Stuttgart 1899. Anche Lenin e Luxemburg furono tra i critici del revisionismo bernsteiniano.

⁴⁵³ Th. W. Adorno, *Riflessioni sulla teoria della classi* in *Scritti sociologici*, cit., p. 342; GS 8, p. 384.

L'obiezione che viene rivolta alla teoria della pauperizzazione è che essa prende troppo alla lettera il liberalismo, tale teoria presuppone "il decorso indisturbato, autonomo del meccanismo economico, quale è postulato dalla teoria liberale"⁴⁵⁴ mentre l'autoconservazione del sistema implica anche l'impedimento dell'immiserimento, "esso non può manifestarsi, per non mandare in pezzi il sistema."⁴⁵⁵ In questo senso Adorno parla dell'intervento di una componente extraeconomica: se la pauperizzazione si attua in maniera assoluta a livello della necessità economica, a livello della totalità del dominio invece il miglioramento del tenore di vita deve essere interpretato come "sussidio di disoccupazione anche quando non è dichiarato come tale [...] è concessione, mancia nel senso dei dominatori."⁴⁵⁶ Questo non mette in discussione la struttura della società antagonistica ma segue da una dialettica delle classi in cui riecheggia quella hegeliana di servo e signore: "la classe dominante è nutrita così radicalmente dal lavoro altrui, che fa decisamente la propria causa del suo destino di dover nutrire i lavoratori"⁴⁵⁷. D'altro canto la prognosi sulla pauperizzazione si è realizzata in un senso non previsto dalla teoria:

Anche se la teoria dell'immiserimento non si è verificata alla lettera, si è però verificata nel senso non meno angoscioso che l'illibertà, la dipendenza da un apparato sfuggito alla coscienza di coloro che attendono ad esso si estende universalmente sugli uomini.⁴⁵⁸

Il concetto di pauperizzazione che introduce Adorno non riguarda quindi solo il proletariato ma l'intera società, esso rende tutti egualmente schiavi della riproduzione della società sempre identica a se stessa. L'impotenza delle classi subalterne risulta da due tendenze opposte, un immiserimento economico che si traduce in aumento dell'illibertà e la sua compensazione extraeconomica:

⁴⁵⁴ *Ivi* p. 342; GS 8, p. 385.

⁴⁵⁵ *Ivi*, p. 343; GS 8, p. 386.

⁴⁵⁶ *Ibidem*.

⁴⁵⁷ *Ibidem*.

⁴⁵⁸ Th. W. Adorno, *Tardo capitalismo o società industriale?* in *Scritti sociologici*, cit., p. 320; GS 8, p. 361.

L'impotenza sociale del proletariato, in cui risultano le tendenze tra loro divergenti dell'immiserimento economico e del miglioramento extraeconomico del tenore di vita, come tale non è stato previsto dalla teoria.⁴⁵⁹

L'impotenza del proletariato, ammette tuttavia Adorno, non è del tutto assente nella teoria marxista, essa prende infatti il nome di disumanizzazione e si configura essenzialmente come conseguenza dell'alienazione del lavoro nel senso dell'adattamento dell'uomo alle esigenze delle macchine. Questo tuttavia non sembra sufficiente a spiegare l'abnegazione del lavoro e l'accettazione senza remore dell'ordinamento esistente. Il fatto che Marx non si sia occupato della psicologia del proletariato non è un dato fortuito ma segue dalla stessa teoria poiché la psicologia "presuppone l'individualità, una sorta di autarchia dei nessi motivazionali del singolo"⁴⁶⁰ che come tale è un concetto prodotto socialmente e quindi annullato dalla critica materialista. Per questo motivo alla disumanizzazione non può essere contrapposto uno psicologismo, siccome l'individuo borghese era essenzialmente ideologia il suo concetto viene utilizzato solo negativamente per mostrare come esso non corrisponda alla situazione di fatto, senza quindi ricorrere ad alcuna antropologia marxista di senso invertito. Al concetto di individualità era presupposta un'economia di mercato che ha cessato di esistere con lo sviluppo del monopolio, questo dato obbliga la teoria a un aggiornamento sul piano della spiegazione dell'impotenza. Alla teoria del potere occorre allora aggiungere un momento produttivo, viene quindi abbandonata una concezione del potere esclusivamente repressiva: il dominio non agisce soltanto per mutilazioni, per quanto anche questo concetto svolga una funzione centrale in Adorno, ma anche creando i soggetti. L'idea marxiana secondo cui l'uomo produce l'uomo, che il sistema produce il proletariato, si realizza quindi alla lettera ben

⁴⁵⁹ Th. W. Adorno, *Riflessioni sulla teoria delle classi*, in *Scritti sociologici*, cit., p. 346; GS 8, p. 389.

⁴⁶⁰ *Ibidem*.

oltre il senso particolare e filosofico che quest'idea aveva in origine.⁴⁶¹ Consiste appunto in questo il carattere totalitario della società:

I loro propri bisogni [dei dominatori, *ndr*] e le onnipresenti esigenze del sistema hanno fatto sì che gli uomini siano veramente diventati suoi prodotti: non come incompresa rozzezza, ma come loro propria, comprensiva reificazione, la disumanizzazione si attua, sotto il monopolio, nei civilizzati, anzi, coincide con la loro civilizzazione. La totalitarietà della società si dimostra nel fatto che essa non soltanto sequestra completamente i suoi membri, ma li crea a propria immagine. A ciò mira, in ultima istanza, la polarizzazione della tensione potere-impotenza. Solo a quelli che sono come esso è il monopolio paga le sovvenzioni su cui si basa, oggi, la stabilità della società. Questo assimilarsi, civilizzarsi, questo adattamento consuma tutta l'energia che potrebbe cambiare le cose, finché dall'universale umanità condizionata viene fuori la barbarie che essa è. Proprio in quanto riproducono la vita della società secondo un piano prestabilito, i dominatori riproducono l'impotenza dei pianificati. Il dominio immigra negli uomini.⁴⁶²

Adorno cerca quindi di far progredire la teoria delle classi sul piano dialettico, egli vuole da un lato mantenere il concetto di classe poiché il suo fondamento, la divisione tra dominatori e dominati, rimane invariato e assume anzi "maggiore coattività e stabilità"⁴⁶³, ma dall'altro intende trasformarlo in base al fatto che gli oppressi "non possono più sperimentare se stessi come classe"⁴⁶⁴. Si tratta qui del punto centrale in cui la riflessione sulla classe adorniana incontra criticamente quella di Lukács, per il filosofo ungherese la posizione del proletariato rispetto ai mezzi di produzione dovrebbe consentirgli l'assunzione del punto di vista della totalità, Adorno cerca di indagare i motivi per cui questo non avviene e per cui l'adattamento riesce a vincere sulla trasformazione cosciente della società. Il fatto che il proletariato consideri più razionale l'adeguazione piuttosto che

⁴⁶¹ Adorno utilizza qui l'esagerazione secondo lo schema per cui la realtà supera la lettera della teoria. Cfr. *supra* p. 53.

⁴⁶² *Ivi*, p. 348; GS 8, p. 390.

⁴⁶³ *Ivi*, p. 335; GS 8, p. 378.

⁴⁶⁴ *Ibidem*.

la solidarietà nell'azione politica per il miglioramento della propria condizione secondo gli interessi comuni, segue dal fatto che il modello della sua coscienza riflette in questo caso quello della classe borghese che è classe in quanto "unità anonima dei proprietari dei mezzi di produzione"⁴⁶⁵. Tale carattere anonimo è anche in se stesso antinomico poiché nella borghesia, attraverso la libera concorrenza tra capitalisti, si realizza un'uguaglianza d'interessi che è fittizia e "si riduce alla partecipazione al bottino dei grandi"⁴⁶⁶. In questo modo però la borghesia può facilmente negare la propria natura di classe e così riesce a trasformare in "ideologia" la stessa teoria delle classi e trasporre l'antagonismo dei propri interessi nell'atomizzazione del proletariato che porta alla sua frantumazione come soggetto politico. Si tratta però di un movimento relativo all'apparenza socialmente necessaria, per mostrarlo Adorno ricorre a un tipico rovesciamento per cui "in questa abolizione delle classi la società di classe perviene a se stessa."⁴⁶⁷ Sebbene nel saggio sulle classi non sia citato direttamente questa contraddizione fu esposta già da Lukács che la descrisse nei termini di una contraddizione tipicamente dialettica che rispecchia quella generale del capitalismo come sistema tendente alla completa assimilazione economica della società nella sua interezza. Il fatto che tale assimilazione non sia però ancora completamente avvenuta spiega le contraddizioni interne alla coscienza di classe borghese. Secondo Lukács però questo tipo di coscienza contraddittoria è tipico innanzitutto della coscienza borghese e si trasferisce in parte alle classi contadine⁴⁶⁸ mentre la caratteristica della coscienza di classe proletaria consiste precisamente nel fatto che in essa "teoria e

⁴⁶⁵ *Ivi*, p. 336; GS 8, p. 378.

⁴⁶⁶ *Ibidem*.

⁴⁶⁷ *Ivi*, p. 339; GS 8, p. 381.

⁴⁶⁸ "Perciò, la coscienza e gli interessi si trovano qui (nel caso delle "classi" contadine, *N.d.R.*) in un rapporto di *opposizione contraddittoria*. E dal momento che la coscienza di classe è stata determinata come un problema di interessi di classe attribuibili in linea di diritto, ciò rende filosoficamente comprensibile anche la impossibilità del suo sviluppo nella realtà data immediatamente, nella realtà storica. Coscienza di classe e interesse di classe si trovano in un rapporto di opposizione, di contrasto, anche nel caso della borghesia. Soltanto che questo contrasto *non è contraddittorio, ma dialettico*." G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 80.

praxis coincidono"⁴⁶⁹. Tuttavia anche nella coscienza di classe proletaria si presenta una contraddizione tra interesse e coscienza, essa assume una forma concreta nella differenza tra rivendicazioni economiche e politiche, Lukács riprende su questo punto le obiezioni alla divisione tra il piano politico e quello economico portate da Marx in *Miseria della filosofia* e in *Salario, prezzo e profitto*. Anche Adorno pone l'accento su questo aspetto e ne propone una spiegazione della genesi, per farlo ricorre a uno dei concetti più tipici del suo pensiero, quello di autoconservazione. L'isolamento dell'interesse immediato che si traduce politicamente in opportunismo e privilegio è in relazione con questo concetto e realizza la riproduzione delle dinamiche borghesi all'interno delle classi oppresse:

Dovunque l'autoconservazione spinge oltre il collettivo, alla cricca, alla mafia. Coattivamente si riproduce, in basso, la scissione in capi e seguaci che si realizza nella stessa classe dominante. I sindacati diventano monopoli e i funzionari banditi che pretendono cieca ubbidienza dagli adepti, terrorizzano gli esclusi, ma sarebbero lealmente pronti a dividere il bottino con i capi degli altri monopoli, solo che questi non assumessero prima sotto la propria regia tutta l'organizzazione in una forma aperta di fascismo.⁴⁷⁰

Nelle rivoluzioni borghesi per la classe in ascesa fu più facile affermare la propria supremazia perché ciò che doveva difendere era direttamente il proprio interesse immediato, diversamente il proletariato deve invece prendere coscienza della contraddizione interna al suo interesse e superarla attraverso la coscienza della totalità. Nelle società industriali o tardocapitalistiche la posizione rispetto alla proprietà dei mezzi di produzione non è più sufficiente alla formazione di questo punto di vista della totalità. La tesi di Adorno è allora che la vittoria dell'ideologia si verifica precisamente nel prevalere degli interessi immediati sulla coscienza della totalità, in questo senso si tratta di uno sviluppo pessimistico della tesi di Lukács secondo cui nella coscienza del proletariato "si

⁴⁶⁹ *Ivi*, p. 90.

⁴⁷⁰ Th. W. Adorno, *Riflessioni sulla teoria della classi*, cit., p. 338; GS 8, p. 380.

forma necessariamente la contraddizione dialettica tra l'interesse immediato e lo scopo finale, tra il momento singolo e l'intero."⁴⁷¹ La storia, che secondo la teoria è storia di lotta di classe⁴⁷², diventa allora storia dell'usurpazione autoritaria e ciò è reso evidente dal regime di monopolio corrispondente all'ultima fase del capitalismo: "secondo il modello della palese usurpazione che è oggi praticata dei concordi dirigenti del capitale e del lavoro, essa è la storia di bande, di gangs e di rackets."⁴⁷³ In questo modo il privilegio si introduce nella necessità oggettiva della storia e trasforma la democrazia in oligarchia. L'universalità della socializzazione da cui la sociologia nega la realtà delle classi è in realtà il suo compimento, così la neutralità sociologica, la "avalutatività", dice Adorno in polemica con Weber, riproduce la violenza sociale e negando le classi "ipostatizza le bande."⁴⁷⁴

Critica al programma di Godesberg

Se il problema delle classi sociali non è stato sufficientemente sviluppato dal marxismo ortodosso, esso è stato invece portato a conclusioni distorte e strumentali dalla politica riformista, Adorno si mostra molto critico nei confronti di tale revisione poiché essa anziché seguire dalla teoria si adegua all'apologia dell'esistente:

⁴⁷¹ G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 93.

⁴⁷² Questa citazione dal *Manifesto del partito comunista* apre la prima delle *Riflessioni sulla teoria delle classi*, cit., p. 331; GS 8, p. 373.

⁴⁷³ *Ivi*, p. 339; GS 8, p. 381.

⁴⁷⁴ *Ivi*, p. 341; GS 8, p. 383.

Solo i riformisti hanno intavolato discussioni sul problema della classe, per mascherare l'incipiente tradimento con la negazione della lotta, l'apprezzamento statistico dei ceti medi e l'elogio dell'universale progresso.⁴⁷⁵

Il tema dell'apologia dell'esistente e dell'idealizzazione della storia è al centro della critica adorniana al concetto di progresso che è a sua volta in stretta relazione con la sua critica dell'idealismo. Tuttavia un concetto di progresso che comprenda la propria dialettica interna non è completamente abbandonato, questo per non ricadere nel suo rovescio speculare decadente, farebbe della dialettica dell'illuminismo una filosofia della storia della decadenza, riducendola a una sorta di pessimismo spengleriano, di fronte al quale la filosofia critica rimarrebbe impotente. La posizione di Adorno, anche se pone la priorità della teoria sulla prassi, non è confinabile a un approccio meramente contemplativo. Sebbene la particolare situazione tedesca del dopoguerra (in cui criticare l'allineamento alla dottrina liberale della Germania rischiava di convergere con l'antiamericanismo nazionalista e il rifiuto di ogni società aperta) suggerisse a Adorno un'estrema cautela, egli voleva comunque prendere parte alle questioni teoriche relative alla lotta politica. Lo testimonia la volontà di procedere a una critica complessiva e di principio al nuovo programma socialdemocratico. Tale critica, configurandosi come eminentemente teorica, appariva ai suoi occhi come un progetto stimolante con cui la teoria critica della società poteva confrontarsi, al contrario di prese di posizioni immediate, come la sottoscrizione di appelli, che per il fatto di essere eccessivamente rivolti all'efficacia potevano contenere elementi non veri, in questi casi Adorno motivava la carenza di impegno sostenendo che, anziché un difetto morale, poteva trattarsi di un'affermazione di autonomia.⁴⁷⁶

⁴⁷⁵ Th. W. Adorno, *Riflessioni sulla teoria delle classi*, cit., p. 339; GS 8, p. 381.

⁴⁷⁶ "Diventa difficile firmare personalmente gli appelli per i quali si simpatizza, perché essi, per amore di un inevitabile interesse tutto concentrato sulla loro efficacia, contengono spesso elementi non veri oppure presuppongono la conoscenza di circostanze ben specifiche [...] La carenza di impegno non deve necessariamente coincidere con un difetto morale, può anzi essere a sua volta morale in quanto

Il Partito socialdemocratico tedesco conservò una posizione critica nei confronti dell'economia di mercato fino al congresso straordinario tenuto a Bad Godesberg tra il 13 e il 15 novembre del 1959. In questo congresso la Spd adottò una nuova piattaforma programmatica, conosciuta appunto con il nome di *Godesberger Programm*. Si tratta di un documento epocale per la storia del socialismo tedesco ed europeo poiché per la prima volta il partito socialdemocratico rinunciava esplicitamente alla critica dell'economia politica liberale per dichiararsi invece a favore dell'economia di mercato e della proprietà privata. Il riformismo socialdemocratico non si poneva più come obiettivo ultimo l'instaurazione del socialismo nel senso dell'economia pianificata. Se nei primi anni della Repubblica federale la socialdemocrazia tedesca guardava ancora scetticamente all'economia capitalistica a causa del basso livello dei salari e delle agevolazioni fiscali a favore degli imprenditori, di fronte ai successi del partito conservatore i socialdemocratici tentarono di ristrutturare l'organizzazione della Spd verso una forma di partito popolare cercando nuovi consensi oltre il proprio elettorato tradizionale. Il 1959 è quindi l'anno in cui la socialdemocrazia tedesca si allontana in maniera esplicita dalla tradizione marxista con l'intento di stare al passo coi tempi, come diceva lo slogan usato all'epoca: *geh mit der Zeit*. Sebbene il programma di Godesberg faccia ancora uso di concetti quali "mondo capitalistico" e "società capitalistica" esso introduceva l'idea, ancora inedita per la sinistra, che l'economia di mercato poteva essere regolata in direzione di una maggiore redistribuzione della ricchezza in modo da renderla più umana. Come si è visto nel capitolo

rivendicazione della propria autonomia: del proprio modo di vedere." (Archivio Adorno TS 520022); tr. it. tratta da S. Müller-Dohm, *Theodor W. Adorno. Biografia di un intellettuale*, cit., p. 552. Lo stesso argomento si trova più tardi nel saggio *Marginalia su teoria e prassi*, cit., p. 152; GS 10.2, p. 777, in cui parlerà di "solidarietà unilaterale che degenera nel terrore" riferendosi alle richieste di solidarietà da parte del movimento studentesco. Una delle critiche rivolte al movimento era proprio rivolta alla questione dell'autonomia: "Il concetto di traditore deriva dall'eterna riserva di repressione collettiva, che è indifferente al colore politico. La legge delle comunità cospiratrici è l'irrevocabilità; per questo i cospiratori rivangano volentieri il concetto mitico del giuramento. Chi gli conferisce un altro significato, non solo è espulso, ma anche esposto alle più dure sanzioni morali. Il concetto di morale esige autonomia, ma questa non è tollerata da coloro che si riempiono la bocca con la parola *morale*. In verità chi meriterebbe di essere chiamato traditore sarebbe piuttosto il trasgressore della propria autonomia." *Ivi*, p. 141; GS 10.2, p. 764.

sulle classi una simile prospettiva era per Adorno perfettamente coerente con le esigenze dell'economica monopolistica in cui la mitigazione delle contraddizioni di classe rientrava in un piano compensatorio per il quale la classe dominante aveva tutti gli interessi a mantenere basso il livello di conflittualità assumendosi anche i costi del sostentamento dei dominati. Dopo il fallimento del governo di Ludwig Ehrhart di fronte alle difficoltà della situazione economica postbellica si formò nel 1966 la *Große Koalition*, un governo di concertazione tra cristianodemocratici (Cdu/Csu) e socialdemocratici (Spd) con Willy Brandt, che fu tra i sostenitori della svolta di Godesberg, come vicecancelliere e Georg Kiesinger alla carica di cancelliere.⁴⁷⁷ Questo contesto politico spinse Adorno, ormai a sette anni dal congresso che elaborò il nuovo programma, a coltivare l'idea di una critica alla piattaforma di Godesberg probabilmente sul modello della *Critica al programma di Gotha* che Marx scrisse nel 1875 in opposizione alle posizioni lassalliane troppo fiduciose nei confronti delle possibilità di una trasformazione dello stato grazie al suffragio universale.⁴⁷⁸

La critica al programma socialdemocratico sarebbe dovuta essere scritta a quattro mani con Hans Magnus Enzensberger e pubblicata sulla rivista "Kursbuch" edita da Suhrkamp di cui era direttore. Tale critica però non fu mai portata a termine com'era nei progetti di Adorno e di Enzensberger. La causa di questo mancato lavoro è individuabile in fattori contingenti, soprattutto la mancanza di tempo da parte di Adorno, ma anche in motivi di opportunità politica. A tal proposito Horkheimer non fu particolarmente entusiasta del progetto anzi, il progetto gli sembrava ardito e forse poco conveniente politicamente rispetto a quella fase storica molto particolare che fu la Germania della fine

⁴⁷⁷ Il governo della *Große Koalition* durò fino al 1969 e fu quindi il governo in carica durante le proteste studentesche del '68, anno in cui approvò un pacchetto di *leggi d'emergenza* che prevedevano una serie di restrizioni sui diritti fondamentali. Adorno prese posizione pubblicamente contro tali leggi in un breve discorso tenuto il 28 maggio in occasione della manifestazione *Demokratie in Notstand* presso gli studi della *Hessischer Rundfunk* a due giorni dalla approvazione definitiva delle leggi al Bundestag. Cfr. Th. W. Adorno, *Gegen die Notstandsgesetze*, GS 20.1, pp. 396-397; Adorno parla di questa presa di posizione anche nella famosa intervista allo *Spiegel*, cfr. *Keine Angst vor dem Elfenbeinturm*, GS 20.1, p. 406.

⁴⁷⁸ Per un riferimento alla *Critica al programma di Gotha* e ai lassalliani cfr. Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 159; GS 6, p. 179.

degli anni Sessanta. La paura era che una simile critica potesse essere strumentalizzata dalla destra o che comunque si potesse incorrere nello stesso errore dei comunisti all'epoca della Repubblica di Weimar il cui attacco contro i socialdemocratici, etichettati come "socialfascisti", impedì l'unità delle forze democratiche contro l'ascesa del nazionalsocialismo. Questa paura non era solo di Horkheimer ma era già stata espressa da Adorno in una lettera a lui rivolta in cui chiedeva all'amico un parere sull'idea di formulare una critica al programma di Godesberg.

Vielleicht erinnerst Du Dich, daß ich vor längerer Zeit den Plan hegte, eine Kritik des Godesberger Programms zu schreiben; ich habe diesen Plan damals auch Enzensberger gesagt (wir nahmen dessen „Kursbuch“ als Ort des Erscheinens in Aussicht), und er war von der Idee sehr begeistert. Unterdessen nun wird es mir, aus sehr verschiedene Gründen, äußerst schwer, der Plan durchzuführen. Privat, weil mich eine andere Konzeption, die sich darauf bezieht, daß ich meine ästhetischen Gedanken ein wenig integrieren möchte, so beschäftigt, daß die Zeit, die mir bleibt, und die angesichts der unzähligen universitätsorganisatorischen Dinge immer karger wird, davon absorbiert wird. Doch könnte das, angesichts der Relevanz des Gegenstandes, nicht entscheiden. Mir sind aber sehr ernste Bedenken gekommen, ob das der richtige Zeitpunkt ist. Wenn man heute die SPD angreift – und darauf müßte, wie man es auch machte, jene Arbeit hinauslaufen –, so lieferte man damit Wasser auf die Mühlen all derer, die an der schwer erschütterten Demokratie rütteln. Mir steht vor Augen, daß Angriffe, die Leute wie Robert Neumann und der an sich sehr anständige Nossack von *links* gegen die Gruppe 47 richteten, mit Gusto von der Soldatenzeitung und ähnlichen Blättern zitiert werden. Ich möchte nicht zu dem Unheil beitragen, wie es seinerzeit durch die Parole vom Sozialfaschismus geschah. Nun sind aber eine ganze Reihe gerade uns nahestehender Menschen, wie Enzensberger, [Karl] Markus Michel, und einige, denen ich noch größeres Gewicht zuerkennen möchte, der Ansicht, daß jetzt, angesichts der großen Koalition, die Zeit sei, etwas Derartiges zu schreiben. Nur eine äußerst geschärfte kritische Selbstbesinnung könnte der SPD helfen, daß sie nicht in dieser combine sich völlig verschließt. Ich muß Dir gestehen, daß mich der politische Instinkt im Stich läßt – ich fühle mich überhaupt nicht mehr so sicher im politischen Urteil wie früher und solange wir zusammen

waren. Auf der einen Seite ist offenbar, daß die große Koalition die Gefahr bedeutet, daß die SPD sich um die fast sicheren Chancen eines Wahlsieges 1969 bringt, und daß ein rechtskonservativer Kurs à la Strauß dann als Rettung vorm Neonazismus resultiert, die recht ähnlich dem wäre, wovor sie zu retten vorgibt. Andererseits sehe ich in der großen Koalition die wirkliche Chance eines Übergang zum Zweiparteiensystem, so wie es Dir vorschwebt, und damit für die Ausschaltung der NPD, die ich trotz aller Beschwichtigungen genau so ernst beurteile wie Du. So wenig dauerhaft die große Koalition sein dürfte und so bedenklich ihre Implikationen sind, kommt mir der gegenwärtige Zustand so akut gefährlich vor, daß das zeitlich Nächste den Vorrang verdient. Und unter diesem Aspekt zögere ich, die Sache über Godesberger zu schreiben. Aber es wird ein so massiver Druck auf mich ausgeübt, daß es gar nicht leicht sein wird, zu widerstehen, zumal ich ja ursprünglich auf den Gedanken verfallen bin. Wenn wir es zusammen schreiben könnten, sähe die ganze Sache vielleicht anders aus, aber dazu ist wohl unmittelbar keine Aussicht. Und à fond perdu möchte ich die Sache keinesfalls machen; entweder so etwas wird sogleich veröffentlicht, oder es ist ihm schon das Rückgrat gebrochen. Bitte gib mir also einen weisen Rat; und es wäre lieb, wenn Du nicht lange damit zögertest.⁴⁷⁹

In questo periodo Adorno aveva appena pubblicato la *Dialettica negativa* e stava già lavorando alla *Teoria estetica*, alla fine, oberato anche dagli impegni accademici, preferì quindi dedicarsi al suo progetto principale. Tra i motivi di questa rinuncia Müller-Doohm inserisce anche il ricordo della “polemica dell’amico e condirettore contro l’impegno politico di Habermas”⁴⁸⁰, di cui Adorno prese le difese in occasione della controversia sul nucleare, e le “pressioni sempre più forti da parte dei gruppi degli intellettuali di sinistra dai

⁴⁷⁹ Lettera di Adorno a Horkheimer del 8 dicembre 1966, in Th. W. Adorno – M. Horkheimer, *Briefwechsel 1950-1969*, cit., vol. IV, pp. 782-784. Siccome dopo qualche giorno Horkheimer ebbe un colloquio telefonico con Gretel Adorno è ipotizzabile che una risposta strutturata non fu mai scritta e che Horkheimer abbia preferito riferire per telefono a Gretel. Nella lettera successiva, datata 15 dicembre 1966, Adorno dirà poi a Horkheimer di aver rinunciato a questo progetto. Cfr. *ivi*, p. 785. Robert Neumann (1897-1975) e Hans Erich Nossick (1901-1977) furono entrambi scrittori; Franz Josef Strauß (1915-1988) fu un politico della CSU, ministro delle finanze durante la *Große Koalition*; mentre la rivista “Soldatenzeitung” era un settimanale di estrema destra. Con “*seinerzeit*” il riferimento è al periodo della Repubblica di Weimar durante il quale lo slogan del *socialfascismo*, coniato probabilmente da Zinov'ev, fu utilizzato dalla critica comunista, in particolare dalla Terza Internazionale, nei confronti alla socialdemocrazia.

⁴⁸⁰ S. Müller-Doohm, *Theodor W. Adorno. Biografia di un intellettuale*, cit., p. 557.

quali temeva di essere strumentalizzato a fini politici.”⁴⁸¹ Di questa critica rimane quindi poco: qualche lettera in cui si fa accenno alla volontà di condurla ma nessun appunto specifico, nessuna bozza o schema riassuntivo di come questa critica avrebbe potuto strutturarsi. Ciò che è disponibile è la copia⁴⁸² del programma di Bad Godesberg appartenuta a Adorno in cui si possono leggere le sue annotazioni a margine, le sottolineature, i molti punti esclamativi e interrogativi, come anche alcune “J” che indicano le parti condivisibili. Riferimenti al progetto si trovano, oltre alla lettera a Horkheimer appena citata, nelle lettere a Enzensberger⁴⁸³ mentre l’ultimo riferimento, che testimonia come a due anni di distanza fosse ancora convinto della validità del progetto, si trova in una lettera del 4 novembre 1968 indirizzata a Günter Grass.⁴⁸⁴ Questa lettera è particolarmente interessante poiché Adorno spiega nuovamente i motivi della rinuncia a redigere il documento lamentandosi anche della mancanza di alternative politiche valide a sinistra della Spd:

Ich habe diese Absicht [la critica al programma, ndr] nicht ausgeführt – einzig aus dem Grund, weil ich, trotz allem, in der Situation es nicht glaubte verantworten zu können, öffentlich gegen die SPD etwas zu tun, zumal keine Alternative besteht, da, was sich für links von der SPD hält, entweder jene anarchistischen Aktivisten sind, die unter die Kritik von Marx fallen, oder moskauhörig und bereit, selbst die Scheußlichkeit des Überfalls auf die Tschechoslowakei zu decken.

Purtroppo non si tratta certamente di una quantità di materiali sufficiente a dedurre un programma alternativo e nemmeno a tentare di ricostruire una critica complessiva al programma socialdemocratico che non fu mai formulata, ma a partire dalle annotazioni a

⁴⁸¹ *Ivi*, p. 559.

⁴⁸² Archivio Adorno: NB 2421

⁴⁸³ Archivio Adorno: BR 361.

⁴⁸⁴ Archivio Adorno: BR 499/5. La lettera è abbastanza famosa anche perché è una delle lettere in cui Adorno parla criticamente del movimento studentesco. La lettera è infatti stata pubblicata per intero in *Frankfurter Adorno Blätter VI, Text + Kritik*, München 2000, pp. 78-81, dove è stata a sua volta ripresa da W. Kraushaar, *Frankfurter Schule und Studentenbewegung: von der Flaschenpost zum Molotowcocktail*, cit., vol. 2, p. 472.

marginale è comunque possibile intravedere quali sarebbero stati, almeno negativamente, i punti salienti di questa critica. Di seguito si procederà quindi ripercorrendo le annotazioni di Adorno alla sua compila del programma e cercando altresì di collocare le glosse e le sottolineature nel quadro di un'ipotetica critica filosofica e politica alla nuova dottrina della socialdemocrazia tedesca.

Il prologo del programma è densamente annotato e si può già vedere come Adorno avesse in mente una critica teorica e di principio. Esso si apre indicando la seguente contraddizione:

Questa è la contraddizione del nostro tempo: che l'uomo ha sprigionato la forza primordiale dell'atomo e ora ne teme le conseguenze; ha sviluppato al massimo le forze produttive, accumulando enormi ricchezze, senza fornire a tutti una parte equa della produzione collettiva; ha conquistato gli spazi di questa terra, ha avvicinato i continenti, e ora però blocchi di potenze in armi separano più che mai i popoli e sistemi totalitari ne minacciano la libertà.⁴⁸⁵

Sono tre le annotazioni di Adorno a questo passaggio. La prima nota è rivolta al termine *Mensch*, che è sottolineato e a margine si legge: "*Der Rückfall auf, den' Menschen!*". Già dalle prime righe del prologo quindi Adorno individua un motivo di contrasto, si tratta però di una nota sarcastica che forse poteva svilupparsi in una critica alla soggettività astratta ma che non consente di fare troppe speculazioni, anche se i motivi di questo sarcasmo possono essere facilmente intuibili pensando al rifiuto di Adorno di ragionare in termini "antropologici". La seconda nota riprende una delle questioni classiche del marxismo: "*angegeben werden Widersprüche, nicht der Widerspruch*"; l'incipit del programma annuncia una contraddizione lasciando intendere che sia la "contraddizione principale" ma poi ne indica una serie, c'è quindi un'ambiguità: anziché cominciare dalla contraddizione principale, quella tra capitale e lavoro, mostra delle contraddizioni

⁴⁸⁵ *I programmi della socialdemocrazia tedesca, da Bad Godesberg a oggi*, Editori Riuniti, Roma 1986, p. 130.

particolari che sarebbero invece conseguenti. Si tratta di una nota interessante poiché il problema del rapporto tra contraddizione principale e contraddizioni secondarie non è trattato da Adorno negli scritti pubblicati. Su questo punto occorre fare una precisazione inerente alla storia di questo concetto all'interno della tradizione marxista. La distinzione tra la contraddizione principale e quelle secondarie, sebbene sia deducibile dagli scritti marxiani, non si trova esposta in questi termini nei suoi testi, la fortuna di questa ripartizione è dovuta piuttosto al testo del 1937 di Mao Tse-tung *Sulla contraddizione*⁴⁸⁶ che espone questa differenza riprendendola soprattutto da Engels dove per la prima volta compare il termine "contraddizione principale"⁴⁸⁷. La riduzione delle varie contraddizioni operanti nella società capitalista a un'unica contraddizione principale è stata messa in discussione da Althusser in *Per Marx* appunto riferendosi all'esposizione presente nel saggio *Sulla contraddizione*⁴⁸⁸, il quale, sebbene riconosca che ad ogni epoca corrisponde una contraddizione principale, conduce una critica dell'economicismo fondata appunto su questa messa in discussione, la quale lo conduce a proporre il concetto centrale del suo materialismo: quello di surdeterminazione⁴⁸⁹. Sebbene la letteratura specialistica abbia posto l'accento sulla distanza tra la critica del soggetto, il marxismo come scienza di Althusser e il marxismo adorniano⁴⁹⁰ e sebbene a partire da questa brevissima nota non si possa dedurre quale sarebbe stata posizione di Adorno riguardo al rapporto tra contraddizione principale e secondaria è comunque ipotizzabile che se fosse stata redatta compiutamente la critica al programma di Godesberg avrebbe probabilmente tematizzato la

⁴⁸⁶ Mao Tse-Tung, *Sulla contraddizione*, Casa editrice in lingue straniere, Pechino 1968.

⁴⁸⁷ Il termine usato a Engels è *Grundwiderspruch* anche se successivamente la letteratura marxista userà piuttosto la coppia di termini *Hauptwiderspruch* e *Nebenwiderspruch*. Cfr. F. Engels, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, MEW vol. 19, p. 227.

⁴⁸⁸ "Infatti la grande lezione della pratica è che, se la struttura dominante resta costante, il gioco dei ruoli vi cambia: la contraddizione principale diventa secondaria, una contraddizione secondaria prende il suo posto, l'aspetto principale diventa secondario, l'aspetto secondario diventa principale." L. Althusser, *Per Marx*, Mimesis, Milano 2008, p. 184.

⁴⁸⁹ Cfr. *Ivi*, p. 182.

⁴⁹⁰ Cfr. E. Hammer, *Adorno & the political*, cit., p. 80 e p. 178.

questione. La terza nota è posta a margine si riferisce alla “parte equa della produzione collettiva” che il sistema non assegna alla popolazione e dice: “*zweideutig, d. h. formuliert, als ob das ohne Vergesellschaftung der Prod. mittel möglich, bloße Sache der Verhandlung wäre*”. L’obiezione è quindi classicamente marxista: un’equa redistribuzione della ricchezza non è possibile senza la socializzazione dei mezzi di produzione, il problema della divisione della società in ricchi e poveri è strutturale al modo di produzione capitalistico e non può essere risolto semplicemente con una trattativa tra le parti i cui interessi sono in conflitto. Un altro appunto segnato a margine del prologo si riferisce alla minaccia dei “sistemi totalitari”, Adorno scrive: “*ja, Aber diese Wahrheit kann durch ihre Abstraktheit unwahr werden.*” La minaccia totalitaria contro la libertà non può essere considerata astrattamente, come si è visto nel capitolo sull’antisemitismo, Adorno non temeva tanto le minacce alla democrazia provenienti dall’esterno quanto piuttosto le tendenze fasciste interne ai sistemi democratici.⁴⁹¹ Un altro appunto che si può leggere nel prologo è rivolto a questo passaggio: “che l’uomo, per la prima volta nella sua esistenza, rende possibile l’affermazione della personalità di ciascuno in una democrazia stabile al fine di assicurare una vita culturale multiforme senza miseria e senza timori.” La glossa di Adorno, che sottolinea “personalità”, è breve ma particolarmente eloquente: “*das ist 1) ein schlecht bürgerliche Begriff. 2) er ist nicht invariant.*” La riflessione sociale di Adorno è ampiamente rivolta al rapporto tra l’individuo e società, il concetto di personalità invece prescinde dalla dialettica di soggetto e oggetto su cui è innervata la sua riflessione sull’individuo e ipostatizza l’io. La personalità non è un invariante ma è invece qualcosa di divenuto e risponde all’ideologia. In queste due brevi annotazioni traspaiono i temi della sua critica della personalità che si trova formulata in molti luoghi tra cui *Minima moralia*⁴⁹² e *Dialettica negativa*⁴⁹³. In questo passaggio il

⁴⁹¹ Cfr. Th. W. Adorno, *Che cosa significa elaborazione del passato*, cit. p. 21; GS 10.2, p. 556.

⁴⁹² “Ciononostante, egli [Hume, *N.d.R.*] ha ancora la verità dalla propria parte, poiché ciò che si pone da sé come io è – in realtà – puro pregiudizio, l’ipostasi ideologica dei centri astratti di dominio, la critica dei quali

programma della Spd presuppone la personalità come qualcosa semplicemente da affermare, la assume come un dato mentre la teoria critica della società intende invece analizzarla e criticarla come ideologia.

Sempre nel prologo compare di seguito la frase: “Noi, gli uomini, siamo chiamati a risolvere questa contraddizione. È nelle nostre mani che si concentra la responsabilità di un avvenire felice o di una autodistruzione dell’umanità.” La parola “uomini” è evidenziata, Adorno sottolinea anche, con tratto deciso, “siamo chiamati” e annota: “1) *der Jargon zeugt gegen die Sache.* 2) *wiederholt vom Anfang, das Passivische.*” Adorno contesta quindi il gergo retorico ed evidenzia la formulazione passiva per cui l’uomo anziché agire direttamente è chiamato ad agire. Infine, alla chiusa del prologo: “È solo attraverso un ordine nuovo e migliore che l’uomo si aprirà una strada verso la libertà. A questo ordine nuovo e migliore aspira il socialismo democratico.” Adorno oltre a sottolineare la parola democratico, probabilmente volendo indicare l’aspetto tautologico della frase, siccome il socialismo dovrebbe essere già democratico secondo il proprio concetto, si domanda: “*innerhalb des bestehenden Demos?*” La domanda esprime uno scetticismo pessimista, il *demos* nelle condizioni presenti difficilmente potrà farsi carico di un “ordine nuovo”, la questione allora diventa: cambiare la società e quindi l’uomo o cambiare l’uomo e quindi la società? La domanda è centrale per la storia del socialismo, essa si ritrova in un’infinità di luoghi e autori, dai surrealisti ispirati a Rimbaud⁴⁹⁴ alla rivoluzione culturale cinese in cui ricorreva la parola d’ordine “cambiare l’uomo in ciò che ha di più profondo”, successivamente giudicata un eccesso di sinistra. Si tratta anche di uno dei temi su cui il marxismo ha

esige lo smantellamento dell’ideologia della «personalità». Se non che questo smantellamento rende i residui tanto più dominabili. Ciò è lampante nella psicoanalisi. Essa revoca la personalità come menzogna vitale, come la razionalizzazione suprema, che tiene insieme le innumerevoli razionalizzazioni mercé le quali l’individuo opera la rinuncia ai propri impulsi e si adatta al principio di realtà.” Th. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 89; GS 4, pp. 71-72.

⁴⁹³ “La personalità è la caricatura della libertà.” Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 267; GS 6, p. 294.

⁴⁹⁴ “«Trasformare il mondo», ha detto Marx, «cambiare la vita», ha detto Rimbaud: per noi, queste due parole d’ordine fanno tutt’uno.” A. Breton, *Azione e sogno*, in B. Brecht – A. Breton, *La cultura contro il fascismo*, Manifesto, Roma 1995, p. 16.

prestato il fianco a molte critiche che sulla base di questa intenzione gli rimproveravano un idealismo incline all'autoritarismo. Adorno si pone indubbiamente tra quei pensatori scettici nei confronti della possibilità di una modificazione del *demos* dall'alto ma è altresì dubbioso sulle possibilità di un cambiamento dell'umanità senza un radicale mutamento della società che metta in discussione la sua struttura economica. Ad ogni modo il senso della domanda annotata sul programma della Spd è probabilmente che, posta in quei termini, la prospettiva di trasformazione della società indicata dal programma è ingenua, essa non considera il livello di reificazione cui la società industriale ha condotto la popolazione ed è quindi imprigionata in una discrepanza tra l'idealizzazione dell'uomo e la sua assunzione acritica così come si presenta nella società antagonista.

Nella parte intitolata *Valori fondamentali del socialismo* sono sottolineati: i riferimenti alla personalità, il riferimento all'etica cristiana come fonte del socialismo democratico e soprattutto è sottolineata la parola "valore" ogni volta che compare. Fare speculazioni su queste poche annotazioni sarebbe eccessivo ma si può immaginare che Adorno sia stato sospettoso nei confronti di una fondazione del socialismo su presupposti di ordine esclusivamente morale. La sezione *Rivendicazioni fondamentali per una società alla stregua dell'uomo*, è scarsamente annotata, alcune "J" indicate a margine sui temi della guerra, che non deve essere uno strumento della politica, e sulla redistribuzione della ricchezza, lasciano intendere che Adorno approvasse questi passaggi. Una nota sarcastica "Ja, nun Spd..." si trova invece a margine del seguente periodo: "A torto i comunisti si richiamano a tradizioni socialiste. In verità, essi hanno falsato il patrimonio ideologico socialista." La parola "*Gedankengut*" è sottolineata con a lato un punto esclamativo. Sebbene Adorno avrebbe certamente sottoscritto tale sentenza sulle organizzazioni comuniste, avendo ha egli stesso condotto una critica alla falsificazione del marxismo all'interno del blocco socialista, questa denuncia doveva apparirgli senz'altro un po' troppo audace. Un

abbandono dei concetti fondamentali cui il socialismo s'ispirò originariamente sarebbe stato infatti uno dei punti essenziali della sua critica al programma, come dice esplicitamente nella già citata lettera a Grass.⁴⁹⁵ Adorno quindi voleva rimproverare alla Spd proprio ciò che i socialdemocratici volevano invece imputare ai comunisti. Si tratta solo di un brevissimo appunto a margine ma la critica che Adorno ha in mente è facilmente intuibile. Se la socialdemocrazia rivendica una corretta interpretazione del socialismo lo fa in riferimento a un'idea a sua volta parziale e con questa operazione non fa che riprodurre una modalità argomentativa uguale, anche se di segno opposto, a quella del socialismo reale: la pretesa di essere i soli detentori dell'autentica interpretazione del socialismo.

Nella sezione dedicata a *L'ordinamento statale* è sottolineata e appuntata con un punto esclamativo il periodo sulla riunificazione tedesca: "La divisione della Germania minaccia la pace. Il suo superamento è di interesse vitale per il popolo tedesco." È abbastanza chiaro che dopo l'esperienza bellica nazionalsocialista avviata sulla base dell'idea del *lebensraum*, lo spazio vitale, ogni riferimento all'unità del territorio ricordava il pangermanismo hitleriano.⁴⁹⁶ Inoltre, sebbene sia chiaro che Adorno non sia certo solidale con la Germania orientale, una dichiarazione programmatica che considera la divisione della Germania una minaccia alla pace a soli quattro anni dall'adesione all'alleanza atlantica da parte della Repubblica federale appare a posteriori come rischiosa nel contesto della guerra fredda. Sempre nella stessa sezione, nella parte riguardante il riconoscimento delle regole democratiche, è sottolineata e annotata con un punto esclamativo l'aggettivo

⁴⁹⁵ "Das Godesberger Programm stellt wohl des einzigartige Beispiel eines Dokuments dar, in dem eine Partei allen, aber auch wirklich allen theoretischen Gedanken abschwört, die sie einmal inspiriert hatten." Nella stessa lettera lamenta però la mancanza di alternative politiche valide: "Ich habe diese Absicht [la critica al programma, *N.d.R.*] nicht ausgeführt – einzig aus dem Grund, weil ich, trotz allem, in der Situation es nicht glaubte verantworten zu können, öffentlich gegen die SPD etwas zu tun, zumal keine Alternative besteht, da, was sich für links von der SPD hält, entweder jene anarchistischen Aktivisten sind, die unter die Kritik von Marx fallen, oder moskauhörig und bereit, selbst die Scheußlichkeit des Überfalls auf die Tschechoslowakei zu decken." Archivio Adorno BR 499/5; *Frankfurter Adorno Blätter VI*, cit., p. 80; W. Kraushaar, *Frankfurter Schule und Studentenbewegung: von der Flaschenpost zum Molotowcocktail*, cit., vol. 2, p. 472.

⁴⁹⁶ "Das Einheitstrauma hat Hitler überlebt, womöglich durch die Teilung Deutschlands nach dem von Hitler entfesselten Krieg sich noch gesteigert." Th. W. Adorno, *Kritik*, GS 10.2, p. 788.

“democratici”, all’interno della frase sulla competizione paritaria con “gli altri partiti democratici”. È possibile che Adorno pensasse all’appena nato partito di estrema destra Npd, anche se questa formazione di stampo chiaramente neonazista fu fondata solo nel 1965, sei anni dopo l’elaborazione del programma socialdemocratico, essa partecipò alle elezioni del 1966 superando i sette punti percentuali in Assia e in Baviera. Pur non considerandola una vera minaccia Adorno non mancò di esprimere una certa preoccupazione per questa formazione politica, in una lettera a Marcuse inoltre fa cenno a un ampio studio di tipo sociologico rivolto appunto alla Npd⁴⁹⁷. In ogni caso l’annotazione denota che Adorno non considerava come egualmente democratici tutti i partiti presenti nelle liste elettorali. Un’ultima sottolineatura degna di interesse presente in questa sezione riguarda il problema della comunicazione di massa, nel programma si legge: “Stampa, radio, televisione e film [...] devono essere gestiti liberamente e democraticamente e salvaguardati dalle pressioni provenienti da gruppi di interesse.” La frase in tedesco termina con “...gesichert sein”, la frase è sottolineata molte volte e a lato Adorno scrive: “sein?”. Sulla base dei molti scritti sull’industria culturale sembra chiaro che anche qui Adorno valuta il passaggio come ingenuo, un auspicio come quello esposto nel *Programma* non è semplicemente affermabile, al contrario un approccio del genere denota un’analisi semplicistica dell’industria culturale. Per Adorno non si tratta di difendere il mezzo da interessi di parte poiché esso è già completamente compromesso, in un programma politico si dovrebbe semmai ragionare sulla possibilità di difendere la società dal mezzo stesso.

Altre annotazioni riguardano la sezione sulla difesa. In questa parte, pur stigmatizzando l’uso di armi di distruzione di massa, il programma si esprime a favore dell’esercito per la difesa del territorio e per scopi coerenti con il ruolo che l’ordine mondiale postbellico le assegnava. Adorno e Horkheimer, sempre abbastanza reticenti a

⁴⁹⁷ Lettera di Adorno a Marcuse del 19 giugno 1969 (Archivio Adorno: BR 969/92)

prendere posizione pubblicamente sui problemi politici, non firmarono i *Manifesto tedesco* del 1955 contro il riarmo e per la riunificazione. Allo stesso modo non firmarono la dichiarazione di Francoforte del 1958 e non parteciparono alla campagna *Kampf gegen Atomtod* promossa dalla Spd che a quell'epoca, poco prima del congresso straordinario, era l'unica formazione politica parlamentare di opposizione. La protesta antinucleare, cui parteciparono intellettuali come Eugen Kogon, Alfred Weber e Heinrich Böll, non mancò di generare attriti all'interno dell'Istituto tra Horkheimer e il giovane Habermas che partecipò attivamente alle proteste⁴⁹⁸. In questa occasione Adorno prese le difese del suo allievo.⁴⁹⁹ Stando alle annotazioni presenti sulla copia del programma, che sono successive rispetto a questi avvenimenti e risalgono a un periodo in cui tenersi lontani dalle questioni politiche era sempre più difficile, Adorno è ad ogni modo critico riguardo al riarmo, il sostegno del partito socialdemocratico all'esercito non poteva che apparire ambiguo in una prospettiva di disarmo e pacifismo proclamato. A tal proposito occorre ricordare che quando dell'Istituto fu chiamato per la redazione dei quadri psicologici degli aspiranti militari di carriera Adorno e Horkheimer non si fecero scrupoli a dare la loro consulenza. Questo però non deve portare a fraintendimenti poiché una preoccupazione verso le questioni riguardanti l'esercito non è sinonimo di approvazione ma al contrario è coerente con il timore di svolte autoritarie. Non va infine trascurato che la questione del riarmo fu uno dei motivi principali della rottura tra il sindacato studentesco (Sds), formalmente autonomo ma

⁴⁹⁸ Il discorso pubblico, *L'agitazione è il primo dovere del cittadino*, tenuto durante la manifestazione da Habermas fu pubblicato sulla rivista "Diskuss". Cfr. W. KRAUSHAAR, *Die Protest-Chronik 1949 - 1959: eine illustrierte Geschichte von Bewegung, Widerstand und Utopie*, Rogner & Bernhard, Frankfurt a.M 1996, vol. 3, pp. 1889 ss.

⁴⁹⁹ La divergenza tra Horkheimer e Habermas non riguardava solo le sue prese di posizioni pubbliche ma anche la produzione teorica, a tal proposito il saggio della lettura presso la *Zürcher Philosophischen Gesellschaft* intitolato *Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik*, in *Theorie und Praxis Sozialphilosophische Studien*, Luchterland, Frankfurt a. M. 1963, pp. 162-214; tr. it. di A. Gajano, *Tra filosofia e scienza: il marxismo come critica*, in *Prassi politica e teoria critica della società*, Mulino, Bologna 1973, pp. 301-366, fu duramente attaccato da Horkheimer che in una lettera a Adorno parlò sarcasticamente di "aspettative da Vormärz". Cfr. M. Horkheimer, *Briefwechsel 1949-1973*, cit., p. 441; citato da S. Müller-Doohm, *Theodor W. Adorno. Biografia di un intellettuale*, cit., p. 555.

inizialmente allineato sulle posizioni dei socialdemocratici, e la Spd che a un anno dall'approvazione del nuovo programma fondò un'altra organizzazione studentesca, la lega universitaria socialdemocratica (Shd), e dichiarò l'incompatibilità tra l'adesione al partito e il sostegno alla Sds.

La sezione più rilevante dal punto di vista del confronto con il marxismo è certamente quella dedicata all'*Ordinamento economico e sociale*. Già dal primo paragrafo emerge una divergenza di principio, Adorno infatti indica come problematica l'aspirazione a "una vita nella libertà senza inique dipendenze e senza sfruttamento". Il riferimento è abbastanza ovvio, secondo la teoria marxiana del plusvalore la possibilità di un lavoro dipendente senza sfruttamento non è concepibile, il tasso o saggio di plusvalore, che Marx chiama appunto anche "tasso di sfruttamento", può variare ma, sempre secondo la teoria, con l'aumento della composizione organica del capitale e la conseguente caduta tendenziale del saggio di profitto, il livello di sfruttamento è comunque destinato ad aumentare. Al di là delle leggi tendenziali del capitale, spesso smentite o contestate sul piano teorico e pratico, secondo la teoria del lavoro fondata sul plusvalore un salario "equo" non potrà mai esistere poiché una quota di valore-lavoro sarà sempre ingiustamente sottratta ai lavoratori da parte dei proprietari dei mezzi di produzione. Un programma socialdemocratico potrebbe quindi al massimo aspirare a un livello minore sfruttamento mentre la sua abolizione rimane impossibile entro i rapporti di produzione capitalistici. Da questo punto di vista il passaggio risulta meramente retorico oppure conseguente a una negazione della teoria marxiana del valore-lavoro.⁵⁰⁰ Dello stesso tenore è l'aspirazione alla "piena occupazione", anche questo passaggio è sottolineato da Adorno. A tal proposito la sua critica è che l'ideale della piena occupazione riflette la staticità dei rapporti di produzione e si riduce

⁵⁰⁰ È forse il caso di ribadire che nel pensiero sociale di Adorno non è presente alcuna edificazione del lavoro in quanto tale, al contrario sottolinea che "non si deve ipostatizzare il lavoro in nessuna forma, sia della fatica delle mani che della produzione spirituale." Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 159; GS 6, p. 180.

all'affermazione dello status quo a scapito dell'emancipazione dal lavoro eteronomo.⁵⁰¹ Ad ogni modo lo scetticismo nei confronti della piena occupazione assume oggi una valenza maggiore dalla conferma del fatto che il costante aumento della produttività attraverso l'automazione e in generale il progresso tecnico determina una costante diminuzione del lavoro che non riesce ad essere compensato dalla nascita di nuove professionalità legate ai nuovi ambiti lavorativi. Questa tendenza, che negli anni Trenta era già visibile e consentiva a Keynes di prefigurare le più rosee prospettive in termini di orario lavorativo⁵⁰², ha assunto oggi proporzioni tali da permettere addirittura di annunciare una prossima e generalizzata fine del lavoro⁵⁰³. Il divario tra le possibilità oggettive e la realtà della compensazione amministrativa dell'immiserimento al fine del mantenimento dei rapporti di produzione è una delle contraddizioni che innervano la riflessione sociale adorniana. Egli era perfettamente cosciente del fatto che il livello delle forze produttive avrebbe consentito la fine della miseria:

La penuria fisica, che a lungo sembrò beffarsi del progresso, è potenzialmente rimossa: dato lo stato attuale delle forze produttive tecniche, nessuno sulla terra dovrebbe più mancare del necessario. Se ci sarà di nuovo penuria e oppressione – le due cose fanno tutt'uno –, oppure no,

⁵⁰¹ “Nonostante tutte le sue assicurazioni del contrario, della propria dinamicità, della crescita della produzione, la società attuale rivela aspetti statici. Essi sono dovuti ai rapporti di produzione. Questi ultimi non sono più soltanto rapporti di proprietà, ma anche di amministrazione, su fino al ruolo dello stato come capitalista complessivo. Poiché la loro razionalizzazione si viene assimilando alla razionalità tecnica, alle forze produttive, essi sono diventati indubbiamente più flessibili. Ciò suscita l'apparenza che l'interesse universale sia oramai soltanto quello allo status quo e che l'ideale sia la piena occupazione, e non l'emancipazione dal lavoro eteronomo.” Th. W. Adorno, *Tardo capitalismo o società industriale?* in *Scritti sociologici*, cit., p. 323; GS 8, p. 363.

⁵⁰² In una famosa conferenza tenuta a Madrid nel giugno 1930 Keynes prospettava che nello spazio di due generazioni il progresso tecnico avrebbe permesso turni di lavoro di non più di tre ore quotidiane. Cfr. J. M. Keynes, *Economic Possibilities for our Grandchildren*, in *Essays in Persuasion*, “Collected Writings” vol. 9; tr. it. di G. Lunghini, *Prospettive economiche per i nostri nipoti*, in *La fine del “laissez faire” ed altri scritti*, Bollati Boringhieri, Torino 1991.

⁵⁰³ Sebbene le proposte pragmatiche alla fine del libro siano di tipo liberale, l'analisi e le numerose esemplificazioni portate da J. Rifkin testimoniano come il progresso dell'automazione abbia raggiunto proporzioni tali da prospettare un inesorabile aumento della disoccupazione fino a raggiungere una vera e propria fine del lavoro. Cfr. J. Rifkin, *The End Of Work: The Decline Of The Global Labor Force And The Dawn Of The Post-Market Era*, Putnam, New York 1995; tr. it. di P. Canton, *La fine del lavoro, il declino della forza lavoro globale e l'avvento dell'era post-mercato*, Baldini & Castoldi, Milano 1995.

questo lo potrà decidere soltanto l'esito del tentativo di evitare la catastrofe mediante una fondazione razionale della società globale in quanto umanità.⁵⁰⁴

Sempre nel capitolo del programma dedicato alle questioni economiche è presente una sezione rivolta alla *Politica agricola*, qui Adorno sottolinea e indica con tre punti esclamativi il passaggio in cui si afferma il diritto alla "proprietà privata della terra da parte dei contadini." Per Adorno quindi una difesa programmatica della proprietà della terra suona ancora come ambigua in un programma socialdemocratico. Garantendo la proprietà in via di principio infatti il partito socialdemocratico rinunciava anticipatamente alla prospettiva socialista escludendo a priori la possibilità di un progresso sul piano della proprietà. La questione contadina d'altronde è uno dei temi più complessi e dibattuti all'interno del marxismo.⁵⁰⁵ Al di là delle questioni più strettamente economiche, del ruolo tradizionalmente conservatore della classe contadina, che gli studi sociologici francofortesi non mancarono di rilevare,⁵⁰⁶ e al di là dell'antipatia di Adorno verso lo spirito contadino che per lui animava filosofia arcaicizzante di Heidegger, ciò che può essere messo in evidenza ai fini del rapporto con la tradizione del pensiero socialista riguarda strettamente l'abbandono della critica della proprietà della terra. Il rifiuto della proprietà della terra è stato uno dei cardini della critica della proprietà, uno dei luoghi più famosi della storia del pensiero socialista è il *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini in*

⁵⁰⁴ Th. W. Adorno, *Progresso*, in *Parole chiave*, cit., p. 38; GS 10.2, p. 618.

⁵⁰⁵ Alla fine degli anni cinquanta era ancora attuale nelle organizzazioni marxiste e socialdemocratiche il dibattito sovietico sulla proprietà della terra. Come è noto in Russia la classe dei kulaki nasce in conseguenza a una riforma del latifondo che aveva obiettivi di tipo progressista. Con la legge sulle proprietà terriere dello stato del 1905 ai contadini fu concessa la possibilità di acquistare la terra su cui lavoravano, si creò quindi un ceto di contadini proprietari separato da quello dei lavoratori poveri. La discussione sul ruolo dei kulaki coinvolse i maggiori esponenti del Pcus, secondo Bucharin la stigmatizzazione sociale imposta a chiunque tentasse di implementare i propri mezzi di produzione, ad esempio con l'acquisto di un trattore, era uno dei motivi centrali dell'arretratezza dei livelli di produttività agricola sovietica. Negli anni Venti, con l'introduzione della *nuova politica economica* il partito cercò di favorire i contadini concedendo loro una serie di diritti legati al commercio dei prodotti agricoli.

⁵⁰⁶ Cfr. Th. W. Adorno, *Einleitung*, in *Soziologischen Schriften II*, GS 9.2, p. 141.

cui Rousseau imputa alla proprietà privata l'origine delle disgrazie della civiltà umana.⁵⁰⁷ Benché Adorno non si richiami al *Discorso sull'ineguaglianza* pare abbastanza chiaro che la difesa della proprietà della terra da parte della Spd all'interno del programma di Godesberg appaia ai suoi occhi come un allontanamento decisivo dalla tradizione socialista.

Il rapporto col marxismo ufficiale

La Scuola di Francoforte ha prodotto una delle più importanti opere di decostruzione dello spirito borghese nei termini di una critica immanente della ragione occidentale. La *Dialettica dell'illuminismo*, scritta durante l'esilio negli Stati Uniti, mentre si combatteva la seconda guerra mondiale, è forse il tentativo più profondo di smascherare ciò che si nascondeva dietro le pretese razionalistiche della borghesia nascente. Il libro intreccia magistralmente profondità teoretica e raffinatezza letteraria, e la sua attualità continua a meravigliare i lettori contemporanei. Le sue analisi profetiche, infatti, trovano soltanto oggi una vera conferma: nella vita entro le società industriali avanzate, le conseguenze della massificazione e della società dello spettacolo si sono prontamente verificate proprio come erano previste nel capitolo sull'industria culturale. Solo oggi si può dire che la razionalità dello scambio si sia evoluta al punto da divenire per noi una vera seconda natura. Sebbene

⁵⁰⁷ "Il primo che, recintato un terreno, ebbe l'idea di dire: *Questo è mio*, e trovò persone così ingenui da credergli, fu il vero fondatore della società civile. Quanti delitti, guerre, assassini, quante miserie ed orrori avrebbe risparmiato al genere umano colui che, strappando i paletti o colmando il fossato, avesse gridato ai suoi simili: Guardatevi dall'ascolta quest'impostore; siete perduti, se dimenticate che i frutti sono di tutti e la terra non è di nessuno." J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1775), tr. it. di V. Gerratana, *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*, Editori Riuniti, Roma 1968, p. 133.

questa tesi sull'espansione della logica dello scambio possa apparire coerente con l'interpretazione marxista classica delle rivoluzioni borghesi tale coerenza non fu colta dall'ambiente marxista dell'epoca, al contrario l'accoglienza che quest'opera ricevette da parte della critica italiana, come da parte di quella francese, fu inizialmente tutt'altro che entusiasta, specialmente appunto tra i marxisti. La tesi sulla compenetrazione di ragione e mito venne di fatto fortemente osteggiata. Ad esempio dopo la prima edizione italiana nel 1966 le recensioni, vere e proprie stroncature, di Lucio Colletti su *Problemi del socialismo*⁵⁰⁸ o di Galvano della Volpe su *Rinascita*⁵⁰⁹, dipingono la *Dialettica dell'illuminismo* come un attacco frontale alla scienza *tout court*, relegando gli autori a una posizione reazionaria volta a impartire una paternale romantica contro l'alienazione industriale. Questo giudizio compare in molti luoghi e si protrae nel tempo, anche la monografia dedicata una decina di anni dopo alla scuola di Francoforte, *La théorie critique de l'École de Francfort*, di Jean-Marie Vincent rimproverava alla *Dialettica dell'illuminismo* di ritrovarsi "sospesa nel vuoto", non solo per il venir meno della ragione come punto di partenza della critica ma anche e soprattutto per la mancanza di un preciso riferimento alla lotta di classe.⁵¹⁰ Secondo il marxismo dell'epoca, qualsiasi visione alternativa alla versione canonica del determinismo materialista era colpevole di commettere l'eresia di un'inversione, ai loro occhi di un fraintendimento, del vero rapporto tra struttura e sovrastruttura. Il motivo di questa diffidenza iniziale è avulso dalla considerazione che i francofortesi avevano del marxismo "ortodosso" ma riguarda invece la scabrosità della tesi secondo cui esiste una dialettica anche all'interno della stessa ragione. Una simile tesi non poteva essere accettata dalla

⁵⁰⁸ Cfr. L. Colletti, *Recensione alla dialettica dell'illuminismo*, in "Problemi del socialismo", n. 15, 1967.

⁵⁰⁹ Cfr. G. della Volpe, *Recensione alla dialettica dell'illuminismo*, in "Rinascita", giugno 1966.

⁵¹⁰ "On peut, bien sûr, douter de l'efficacité d'une auto-réflexion suspendue dans le vide par sa négation de la lutte des classes – seule base objective d'un dépassement de la fermeture de la raison – et se demander où peut aller une auto-critique qui ne peut se raccrocher qu'à un espoir vague en une société meilleure." J. M. Vincent, *La théorie critique de l'École de Francfort*, Galilée, Parigi 1976. p. 150-151.

filosofia tendenzialmente positivista del marxismo ufficiale. In Italia inoltre si verificò una polemica anche a proposito della subitanea traduzione di *Minima moralia* del 1954, per cui il curatore Renato Solmi fu accusato di aver omesso quegli aforismi in cui sarebbe maggiormente trasparso l'anticomunismo del filosofo critico.⁵¹¹

Diverso è il discorso sulla ricezione della teoria critica nei paesi del blocco socialista. In questo caso è proprio la critica al marxismo ufficiale del *Diamat* condotta dai francofortesi a essere considerata inaccettabile. Sebbene il tentativo adorniano di ampliamento della categoria marxiana della merce e dell'equivalente a livello della teoria della conoscenza sia sicuramente uno dei più audaci e interessanti tentativi di proseguimento critico del materialismo tale teoria non fu mai accettata dall'apparato accademico della Repubblica democratica tedesca. Questo non stupisce nella misura in cui le critiche di Adorno al socialismo reale sono sempre state esplicite, egli non ha mai nascosto la sua vocazione antiautoritaria ed essa traspare nei confronti e nei parallelismi presenti nella sua opera tra il socialismo reale, le democrazie liberali e il fascismo. Adorno accusa inoltre il marxismo ufficiale di dogmatizzare non solo il pensiero di Marx ma anche quello di Lenin.⁵¹² Ma se queste note polemiche sono pur tuttavia sporadiche e quasi sempre rivolte a fenomeni specifici, non avendo egli mai formulato una critica complessiva del socialismo reale in quanto tale, sono invece assai più presenti nella sua opera i riferimenti al *Diamat*, il materialismo dialettico accademico della dottrina ufficiale del partito e dell'accademia all'interno del blocco socialista. Il rimprovero fondamentale che

⁵¹¹ Cfr. La traduzione di G. Carchia, *Minima immoralità: aforismi "tralasciati" nell'edizione italiana* (Einaudi, 1954), L'erba voglio, Milano 1976; D. Gabutti – P. Pianarosa, *Adorno sorride. Ovvero guerra di corsa contro una ghenga-giocattolo. Con testi annotati della polemica sui Minima imMoralia*, L'erba voglio, Milano 1977. Per una ricostruzione della polemica cfr. R. D'Alessandro, *La teoria critica in Italia*, Manifestolibri, Roma 2003, pp. 253 e ss.

⁵¹² "Denn eine Dogmatisierung jenes Buches von Lenin oder überhaupt aller Bücher von Lenin oder überhaupt aller Bücher, die der Marxismus hervorgebracht hat, die ist ja das genaue Äquivalent dessen, daß dann die Verwaltungen, die sich im Namen des Marxismus eingerichtet haben, von jedem weiteren Nachdenken sich dispensieren und nichts anderes tun, als unter Berufung eben auf diese nicht kritisch zu durchdenkenden und weiterzudenkenden Theorien nun ihre eigenen Gewaltmaßnahmen begründen." Th. W. Adorno, *Vorlesung über Negative Dialektik*, in *Nachgelassenen Schriften*, vol. 16, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2003, p. 79.

Adorno muove alla filosofia ufficiale del blocco orientale è di avere sostanzialmente frainteso Marx. Questo fraintendimento consiste nel rendere eterno ciò che invece era originariamente contingente e anzi sottoposto a critica. Si tratta ancora una volta del concetto centrale del materialismo marxista: il determinismo economico. Come si è cercato di mostrare Adorno è senz'altro un filosofo che prende in serissima considerazione il problema del determinismo, la sua filosofia si muove costantemente in un movimento di avvicinamento e allontanamento dalla tesi determinista. Un esempio, trattato in questa sede, è quello della dialettica della libertà in cui la dialettica negativa e la critica del concetto di contraddizione gli permettono di assumere l'antinomia e allo stesso tempo criticarne le conseguenze. Come si è visto nel capitolo sulla libertà, la critica al *Diamat* è che esso prolunga il regno della necessità oltre l'ambito polemico entro cui Marx l'aveva pensato, trasformando "la normatività naturale da una costruzione della storia naturale in una dottrina scienziata d'invarianti"⁵¹³. Si tratta quindi di una critica che muove un'obiezione di tipo interpretativo direttamente su Marx, secondo Adorno la dottrina ufficiale del marxismo ha travisato il senso della lezione marxiana il cui centro consiste in un motivo autoriflessivo: una teoria che sostiene la caducità del tutto deve essere anch'essa caduca, ontologizzare la legge naturale significa allora incorrere nell'assurdità di rendere dogmatica un'affermazione di antidogmatismo. In questo modo il marxismo ufficiale del *Diamat* mostra la sua inclinazione al positivismo: nella sua forma economicistica ontologizza il dato mentre a livello generale ambisce al sistema e ne reprime la critica, attraverso questo sostegno scienziata svolge inoltre un ruolo funzionale alla retorica legittimante il potere. La sua assunzione del dato è però falsata dal suo carattere strumentale, l'aspirazione al sistema potrebbe allora essere smascherata proprio dalla verifica dei fatti, su questo punto

⁵¹³ Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit. p. 320; GS 6, p. 349.

Adorno rivolge un aspetto del positivismo contro la sistematicità della dialettica degenerata:

Per i positivisti il sistema è – secondo il modello logico-deduttivo – un valore che ci si deve sforzare di realizzare, è qualcosa di “positivo”; per i dialettici è il nucleo di ciò che bisogna criticare, nella realtà non meno che nella filosofia. Alle forme degenerative del pensiero dialettico che si possono riconoscere nel materialismo dialettico sovietico appartiene anche il fatto che esso reprime la critica del sistema sovraordinato. [...] Quando il pensiero dialettico, oggi, indulge eccessivamente al carattere di sistema, anche e proprio in ciò che è criticato, tende a ignorare l'essere determinato e ad assumere caratteri maniaci. Attirare l'attenzione su questo fatto è merito del positivismo, il cui concetto di sistema non si presta altrettanto facilmente ad essere ipostatizzato, dato che la sua funzione classificatoria è puramente interna alla scienza. La dialettica ipostatizzata diventa adialettica e ha bisogno di essere corretta da quel *fact finding* il cui interesse è percepito dalla ricerca sociale empirica, che a sua volta viene poi ipostatizzata dalla dottrina positivista della scienza.⁵¹⁴

La critica alla dialettica materialistica sovietica è quindi di non essere più dialettica di conseguenza alla sua aspirazione al sistema, una critica questa che riprende quella al sistema condotta da Lukács in *Storia e coscienza di classe*. Il *Diamat* è quindi una forma di dialettica degenerata che viene meno ai propri presupposti teorici, Adorno segue anche in questo caso un modulo tipico del suo modo di procedere, quello cioè di rivolgere un pensiero determinato contro se stesso, di misurarlo secondo il suo stesso concetto. Una critica di questo genere alla dottrina ufficiale dei regimi del socialismo reale non poteva che attirare su di sé tutta la veemenza degli accademici “socialisti”. Un bell'esempio di questo impeto polemico, di una critica completamente esteriore che non prende minimamente in considerazione gli elementi di critica di teoria della conoscenza presenti nella filosofia

⁵¹⁴ Th. W. Adorno, *Introduzione a "Dialettica e positivismo"*, in *Scritti sociologici*, cit., pp. 267-268; GS 8, p. 308-309.

adorniana, è presente nel volume *Marxistisch-leninistische Erkenntnistheorie*⁵¹⁵. Ciò che appare curioso è che in un volume dedicato alla gnoseologia marxista ci si aspetterebbe di trovare delle riflessioni rivolte all'analisi adorniana della teoria della conoscenza e dell'io-puro husserliano, contenute appunto in *Sulla metacritica della gnoseologia*, dove il punto centrale del materialismo, la priorità dell'oggetto sul soggetto, è messo in primo piano e utilizzato come base per decostruire le pretese assolutistiche della soggettività. La critica alla gnoseologia in esso contenuta sarebbe precisamente una critica a un fraintendimento e a un'ipostatizzazione dell'individualità astratta che invece nel volume accademico orientale è imputata proprio a Adorno. Siccome però una presa in considerazione di questi temi avrebbe reso evidente l'arretratezza della teoria della conoscenza degli accademici del blocco socialista (che nello stesso volume indulgono addirittura nei confronti della "conoscenza oggettiva" popperiana⁵¹⁶, che è una delle più dirette, e forse anche ideologiche, critiche al pensiero dialettico) nel volume si preferisce rinfacciare a Adorno proprio il suo individualismo, giudicato abbastanza banalmente come "piccolo-borghese":

Adorno Fürchtete und behauptete, daß im Kollektiv da Individuum „coupiert“, unterdrückt, genötigt werde. Er vermag als Kleinbürgerlicher Intellektueller nicht zu begreifen, daß sich das Individuum gerade durch da Kollektive und in ihm entfaltet und daß umgekehrt die Qualität des Kollektivs u. a. auch von den Persönlichkeiten der Individuen geprägt wird, die es bilden. Er verklärt das „isolierte Individuum“, das augenblich „zuzeiten die Objektivität ungetrübten gewahr werden“ kann, ohne – bedingt durch seinen Klassenstandpunkt – zu verstehen, daß die spezifischen Arbeits- und Lebensbedingungen des kleinbürgerlichen Intellektuellen Interessen und Denkhaltung erzeugen, durch deren Prisma die ideelle Reproduktion wesentlicher gesellschaftlicher Erkenntnisgegenstände verzerrt wird. Gerade die Isolation des

⁵¹⁵ D. Wittich – K. Gössler – K. Wagner, *Marxistisch-leninistische Erkenntnistheorie*, VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Ost-Berlin 1980.

⁵¹⁶ Cfr. *ivi*, p. 407. A tal proposito, oltre naturalmente alla disputa sul positivismo, potrebbe essere opportuno ricordare il giudizio di Popper su Marcuse e sugli "idealisti": "In my view, the difference between the „idealist“ among the fascists and Marcuse is almost negligible." K. Popper, *In Search of a Better World*, London - New York 1994, p. 86.

kleinbürgerlichen Intellektuellen bewirkt seine Unfähigkeit, solche Erkenntnisgegenstände, deren theoretische Aneignung unmittelbar Klasseninteressen berührt, adäquat, d. h. objektiv abzubilden. Gerade die sich aus ihrem Individualismus ergebende Unfähigkeit zu Organisation und Disziplinertheit sowie Schwächlichkeit und Wankelmütigkeit verurteilen die Schicht der kleinbürgerlichen Intelligenz in Kapitalismus zur Ohnmacht, aus der sie sich in die wirklichkeitsfremde Illusion vom „isolierten Individuum“ flüchtet. Dabei wendet Adorno diese Illusion antikommunistisch, als Verteufelung und Diffamierung der marxistisch-leninistischen Partei und ihrer Gesellschaftswissenschaftler an.⁵¹⁷

La filosofia di Adorno è quindi ridotta, seguendo un modulo classico delle strategie di diffamazione intellettuale nel blocco orientale, a una rivolta piccolo-borghese contro l'alienazione. Questa critica è interessante proprio perché rovescia completamente il senso dell'affermazione dell'individualità. Essa non è una separazione dell'individuo dal contesto sociale, tale isolamento infatti è al contrario continuamente oggetto di critica nell'opera adorniana. Allo stesso modo nella sua riflessione non è mai ignorata la base reale, la struttura economica, al contrario essa viene maggiormente valorizzata nella misura in cui la tendenza naturale dell'economia liberale verso un regime di monopolio, che è appunto una modificazione della struttura economica, è presa in considerazione proprio per sostenere la fine del valore dell'individualità. L'ingenuità della critica rivolta contro Adorno consiste nel credere che nei regimi democratici sia ancora presente e sostenuto il valore dell'individualismo mentre al contrario questo viene negato proprio in conseguenza a una modificazione della società a livello della sua struttura economica. Tale affermazione dell'individuo non è "anticomunista", ma afferma come il potere della dimensione collettiva si sia affermato nei regimi democratici in maniera anche più profonda e dannosa che nel socialismo reale e che la liquidazione dell'individuo era un tratto essenziale di ogni totalitarismo fascista.

⁵¹⁷ D. Wittich – K. Gössler – K. Wagner, *Marxistisch-leninistische Erkenntnistheorie*, cit., p. 404.

Aus dem Gesagten wird ersichtlich, wie verfehlt die antikommunistischen Anwürfe Th. W. Adornos sind, nach der Auffassung des Marxismus-Leninismus sei die Partei allein „der Zahl ihrer Mitglieder wegen a priori jeglichem Einzelnen an Erkenntniskraft überlegen“ [GS 6, p. 57 ndr]. Es geht hier nicht um eine quantitative Summierung von Individuen, sondern um dem qualitativen Charakter der Partei als marxistisch-leninistische Partei, als Partei neuen Typus, der auch die Anforderung an Ihre Fähigkeiten als Erkenntnissubjekt bestimmt.⁵¹⁸

La citazione completa spiega cosa Adorno intendesse dire con questa polemica contro il partito. La questione va interpretata in rapporto al problema della determinazione della coscienza individuale in relazione con l'universale. Essa condiziona e allo stesso tempo è condizionata dall'idea dell'universalità logica, ma essendo riempita di contenuto da parte di un soggetto concreto esso vi introduce anche gli elementi di quella particolarità. Da ciò consegue che la critica che qui viene mossa contro Adorno non coglie che ciò che sta affermando non è il valore di un'individualità astratta ma al contrario che l'universalità che torna a imporsi sul singolo è in realtà a sua volta condizionata dall'autoconservazione:

Perfino nella riflessione gnoseologia l'universalità logica e l'unità della coscienza individuale si condizionano a reciprocamente. Ciò non riguarda però solo il lato soggettivo-formale dell'individualità. La coscienza individuale riceve ogni contenuto dal suo portatore, per la sua autoconservazione, e si riproduce con essa. La coscienza individuale riesce a liberarsene, ad ampliarsi tramite autoriflessione. A ciò le spinge il tormento per cui ogni universalità ha la tendenza ad acquistare il predominio nell'esperienza individuale. Come "controllo di realtà" l'esperienza non raddoppia semplicemente i moti e i desideri del singolo, ma li nega anche, affinché sopravviva. L'universale del soggetto non si fa cogliere altro che nel movimento della coscienza individuale. Se l'individuo venisse dimidiato, non sorgerebbe alcun soggetto superiore purificato delle scorie dell'accidentalità, bensì soltanto un soggetto che eseguirebbe senza coscienza. Nei paesi orientali il cortocircuito teorico nella considerazione dell'individuo è servito da pretesto all'oppressione collettiva. Il partito deve essere superiore quanto a capacità di

⁵¹⁸ *Ibidem.*

conoscenza a priori rispetto ad ogni singolo a causa del numero degli iscritti, anche se è accecato e terrorizzato. Tuttavia l'individuo isolato, non turbato da *ukase*, può talvolta cogliere l'oggettività più chiaramente di un collettivo, che ormai non è che ideologia dei suoi dirigenti.⁵¹⁹

Il discorso di Adorno quindi prende di mira la nozione di partito com'è intesa nell'est in quanto questa testimonia del ritorno dell'interesse particolare entro la pretesa universalità, seguendo un meccanismo che non è differente da quello che muove il ritiro nell'interiorità e l'ipostatizzazione del soggetto nella cultura borghese, in cui i rapporti reali di dominio dell'uomo sull'uomo aspirano a presentarsi come rapporti naturali. L'individuo che viene dunque difeso non è per nulla il soggetto borghese, è piuttosto l'individualità schiacciata dalle dinamiche collettive. Allo stesso modo Adorno è un critico dell'individuo inteso come assoluto, che proprio nella sua pretesa assolutezza svela di essere una nozione derivata dalla necessità, per mostrarlo non si appella però considerazioni di ordine economico ma alla critica del *principium individuationis* che accomuna Hegel con il suo antipodo Schopenhauer. La critica dell'introspezione condotta in *Il mondo come volontà e rappresentazione*, in cui Schopenhauer parla del "vuoto senza fondo" che si presenta di fronte a chi si rivolge verso l'interno alla ricerca del sé, mostra come ciò che si trova non è il vero io ma "un fantasma senza consistenza"⁵²⁰. Adorno richiama quest'opera all'interno della critica all'apologia fascista dei concetti di genuinità ed eroismo i quali vorrebbero sfruttare il *pathos* religioso e autoritario per attribuire all'individuo un'inesistente robustezza. L'approccio di Adorno alla questione dell'individuo quindi è tutt'altro che sintomo di un'ingenuità piccolo-borghese, al contrario egli compone in un'unica costellazione dottrine filosofiche molto diverse per condurre una decostruzione della

⁵¹⁹ Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 41; GS 6, p. 57.

⁵²⁰ A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vortellung*, Grossherzog-Wilhelm-Ernst-Ausgabe, I, pp. 371 e ss.; tr. it. di P. Savj-Lopez P e G. De Lorenzo, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 306. Citato da Adorno in *Minima moralia*, cit., p. 181; GS 4, pp. 174-175.

concezione solipsistica dell'individuo che la riporta alla sua origine di riflesso dei rapporti di proprietà:

Egli [Schopenhauer, *ndr*] ha chiamato per nome, e vanificato, l'illusione mitica del puro sé. Si tratta di un'astrazione. Ciò che appare come entità originaria, come monade, non è che il risultato di una separazione sociale dal processo sociale. Proprio come assoluto, l'individuo è un semplice riflesso dei rapporti di proprietà. Nell'individuo si avanza la fittizia pretesa che l'unità biologica preceda – secondo il significato – il tutto sociale da cui solo la violenza la tiene isolata; e la sua accidentalità è fatta passare per il criterio della verità. Non solo l'io è strettamente intrecciato alla società, ma le deve la propria esistenza nel senso letterale della parola.⁵²¹

La distanza tra la scuola di Francoforte e il marxismo ufficiale del blocco orientale non era però solo una questione di punti di vista teorici incompatibili. Adorno e Horkheimer erano concordi nel condannare senza mezzi termini la politica di Chruščëv, accusato di culto della personalità, annientamento della persona e tradimento.⁵²² Quando Marcuse li accusò in una lettera di essere “vassalli dell'est” questi risposero che al contrario sarebbero “stati già da tempo uccisi nell'est” e che “per il momento nell'Ovest regna una libertà di pensiero che, a confronto della situazione vigente dall'altra parte, non può essere definita che paradisiaca.”⁵²³ La critica politica al socialismo reale è però solo una componente della lontananza tra i teorici critici e il marxismo ufficiale, in questo giudizio a prevalere è comunque l'elemento teorico e il dibattito sull'interpretazione di Marx.

⁵²¹ Th. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 181; GS 4, p. 175.

⁵²² Cfr. S. Müller-Doohm, *Theodor W. Adorno. Biografia di un intellettuale*, cit., p. 553.

⁵²³ Lettera di Adorno e Horkheimer a Marcuse del 12 febbraio 1960, in M. Horkheimer, *Briefwechsel 1949-1973, Gesammelte Schriften*, vol. 18, p. 478; citata in S. Müller-Doohm, *Theodor W. Adorno. Biografia di un intellettuale*, cit., p. 553.

Una teoria del potere

Introduzione

Adorno non formula una vera e propria teoria complessiva del potere, piuttosto suggerisce di analizzare il potere attraverso alcuni concetti chiave. Questi concetti chiave aiutano a comprendere aspetti specifici e generali del potere ma non formano una teoria unitaria in senso stretto. Il motivo della mancanza di una teoria positiva del potere può essere individuato in due aspetti della sua filosofia politica intrecciati tra loro: il primo è che siccome Adorno vuole parlare del determinato, la maggior parte delle sue riflessioni si rivolgono concretamente ai poteri esistenti o esistiti. Il secondo aspetto è invece il già evocato rifiuto di indicare i tratti di una società utopica. La teoria del potere adorniana è quindi costituita principalmente da una serie di considerazioni sul funzionamento pratico del potere e sui meccanismi che permettono la sua conservazione. In questo capitolo si vuole cercare di riportare alcuni tratti della teoria adorniana del potere con l'obiettivo di coglierne la peculiarità. La prima parte tenta una ricostruzione del concetto di dominio attraverso i luoghi in cui Adorno fa maggior uso di questo concetto. La seconda sezione è rivolta al problema dello stato: il problema è trattato in relazione alla questione della partecipazione e il discorso adorniano su questo tema viene interpretato come una critica di principio al concetto di ragion di stato. La terza parte è dedicata alla questione del totalitarismo, in particolare si conduce un confronto con la nozione arendtiana. In questa sezione si esaminano le critiche alle democrazie occidentali e la possibilità di una lettura

congiunta dei regimi autoritari ripercorrendo l'analisi del fascismo e delle tendenze totalitarie all'interno delle società tardo capitalistiche. Il capitolo termina con alcune considerazioni critiche sul concetto di individuo e sulla sua relazione con la collettività e la prassi.

Il concetto di dominio

Adorno parla del potere essenzialmente da un punto di vista descrittivo, il suo discorso si rivolge all'analisi del potere e della sua legittimazione teorica con l'obiettivo di mostrare come la realtà non corrisponda ai concetti formulati dalle singole dottrine. La trattazione simultanea di questi due piani, ossia la teoria sociale e lo studio empirico, potrebbe generare l'idea che Adorno faccia confusione tra due piani distinti. In *Marxismo e forma* Jameson riportava giustamente questa apparente confusione alle contraddizioni della società antagonista spiegando come esse siano in realtà insite anche nel concetto stesso di società che a sua volta riflette quelle reali.⁵²⁴ Adorno infatti si sposta continuamente da un piano all'altro, dalla descrizione della società ai suoi concetti, accennando sempre a un dover essere che si delinea come negazione determinata dell'esistente. La separazione umana di essere e dover essere è assunta dialetticamente come necessaria storicamente e

⁵²⁴ Cfr. F. Jameson, *Marxismo e Forma. Teorie dialettiche della letteratura nel XX secolo*, cit., p. 379.

quindi impossibile da ignorare⁵²⁵ ma è sostanzialmente messa in discussione nel senso che la negazione determinata delle dottrine politiche forma di riflesso un concetto del dover essere della società, senza tuttavia mai doverlo porre positivamente.

Per descrivere il potere Adorno ricorre alla nozione di dominio. Il termine in tedesco *Herrschaft* ha tre significati principali che devono essere considerati. Il primo indica l'autorità assoluta, il dominio nel senso del controllo; il secondo indica il potere nel senso dell'autorità costituita mentre il terzo era il termine utilizzato per indicare la sovranità territoriale all'interno dell'ordinamento feudale tedesco. Per questa ragione in italiano è stato spesso tradotto con il termine *signoria*, con cui condivide il significato della radice *Herr*, allo stesso modo che in italiano la parola *dominio*, dal latino *dominus*, che significa appunto *signore*. Il termine *signoria* è anche quello che tradizionalmente nelle traduzioni di Hegel, così nella *Fenomenologia dello spirito* la dialettica di *Herrschaft und Knechtschaft*, diventa la dialettica di "signoria e servitù". Il termine è anche molto importante all'interno della sociologia weberiana, in questo caso viene però tradotto tradizionalmente con la parola *potere*. In Weber il termine *Herrschaft* indica il potere legittimo in contrapposizione alla potenza (*Macht*) ed è tripartito in *carismatico*, *tradizionale* e *razionale-legale*. I traduttori dell'opera adorniana in italiano si sono trovati quindi di fronte alla necessità di operare di volta in volta una scelta tra *potere*, nel caso in cui il riferimento era a Weber, *signoria*, quando si riferiva a Hegel, e *dominio*, quando invece doveva servire a indicare le formulazioni più originali nella teoria del potere specificatamente adorniana.

Stando alle traduzioni in lingua italiana il concetto di dominio sembrerebbe inoltre essere inteso da Adorno come non corrispondente a una categorizzazione esclusivamente politica, il termine utilizzato per indicare in generale il governo degli uomini sugli uomini è, infatti, il medesimo che viene adoperato per indicare quello degli uomini sulla natura, ossia

⁵²⁵ Cfr. T.W. Adorno, *Sulla logica delle scienze sociali*, in *Dialettica e positivismo in sociologia*, Torino, Einaudi 1972, p. 148; GS 8, p. 561.

appunto quello di “dominio”. Ricorrono quindi di frequente, nei testi e nella critica, espressioni quali: “dominio dell’uomo sull’uomo”, “dominio sulla natura interna a esterna” ma anche “dominio dell’universale sul particolare”. Sebbene i due concetti di dominio sull’uomo e sulla natura siano posti filosoficamente in stretta relazione, l’omonimia è invece una questione concernente la traduzione. Va infatti precisato che nei testi originali occorre una distinzione: per indicare il dominio degli uomini sugli uomini è utilizzato il termine *Herrschaft* mentre il dominio sulla natura è indicato il più delle volte con *Naturbeherrschung*, dove *Beherrschung* è la parola con cui comunemente si indica l’autocontrollo (anche *Selbstbeherrschung*). Questo termine, che compare in quasi tutti gli scritti inclusi quelli inerenti alla teoria estetica e musicale, indica un concetto molto generale, si tratta del controllo sulla parte naturale interna all’uomo, per cui si parla di dominio sulla natura interna. In dominio così inteso trae spunto dalla critica della psicanalisi freudiana che interpreta il dominio del super-io come socialmente condizionato, i francofortesi lo considerano come una traduzione in termini psicologici del concetto di seconda natura. La critica adorniana del dominio coinvolge tutti gli aspetti nella misura in cui essi sono legati tra loro in un approccio interdisciplinare che congiunge psicologia, sociologia e teoria della conoscenza.

Adorno non fornisce purtroppo una definizione precisa del dominio in nessuno dei suoi scritti, per comprendere il concetto di dominio si dovrà allora ricorrere a quelle formulazioni indirette che però permettono di individuarne la specificità. Questa mancanza non è tuttavia inspiegabile, essa risponde al fatto che il concetto di dominio non è esattamente una teoria del potere ma piuttosto un concetto che permette di coglierne la logica. In questo senso il concetto di dominio è principalmente il nome che viene dato al rovesciamento mitico della ragione: gli esiti totalitari della razionalità occidentale consistono allora soprattutto nell’inculcare nei soggetti una specifica forma di pensiero che

è coerente con gli scopi dell'autoconservazione del potere. Siccome in questo modo il dominio è immigrato nei soggetti, gli individui, depauperati della capacità di pensare una qualsiasi alternativa diventano i veicoli dell'affermazione e della riproduzione della realtà data come la migliore possibile. Il concetto di dominio corrisponde quindi a una lettura del potere che interpreta i singoli non solo come suoi oggetti ma anche come soggetti del potere. Ciò che permette al dominio di immigrare all'interno dei soggetti è legato al concetto di dominio sulla natura. Occorre quindi innanzi tutto capire che cosa Adorno e Horkheimer intendano per natura. Su questo punto si aprono alcune possibilità interpretative, che si possono raggruppare grossomodo in tre insiemi che possono essere rispettivamente definiti come psicologico, ecologico e politico. Tale tassonomia non ha pretese di esaustività, ed è formulata solo a scopo espositivo. Nel primo caso la nozione di natura corrisponde all'incirca quella che la psicanalisi ha individuato come la sfera istintuale. Secondo questa lettura il dominio sarebbe in sostanza equiparabile al Super-io. Si tratta di un'interpretazione che avvicina l'idea di dominio sulla natura al concetto di Super-io repressivo sviluppato da Marcuse in *Eros e civiltà*. In questo senso la realizzazione del dominio sulla natura si svolge primariamente all'interno della psiche come condizionamento culturale. Seguendo un'interpretazione esclusivamente psicologica il rischio potrebbe essere quello di cadere in una forma di idealizzazione umanistica che equivarrebbe a un discorso ingenuo legato alla figura del *bon sauvage*. In questo senso al concetto di *mutilazione* verrebbe a coincidere la distruzione di una purezza originaria, ma questa interpretazione è anche indubbiamente quella meno interessante e probabilmente la più distante da ciò che Adorno e Horkheimer volevano intendere. Si può quindi affermare che l'interpretazione psicologica del dominio sulla natura pone un problema di umanismo ingenuo, e che quindi tale concetto non può essere interpretato unicamente in questo senso.

La seconda interpretazione, quella ecologica, intende la natura in senso stretto, ossia come il mondo naturale reale che ci circonda e il dominio come la razionalità tecnica strumentale delle macchine e della produzione industriale. Questa interpretazione del dominio sulla natura conduce a ragione a un'applicazione pratica in senso ambientalista.⁵²⁶ Questa interpretazione lascia intravedere una parentela con quella che Anders ha definito come la *vergogna prometeica* dell'uomo nei confronti del suo prodotto.⁵²⁷ Seguendo questa linea interpretativa il punto centrale del dominio sulla natura è in stretto rapporto con il concetto di ragione strumentale. Si tratta della tesi esposta da Horkheimer in *Eclisse della ragione* secondo cui all'inversione del rapporto tra uomo e macchina nella realtà, corrisponde, all'interno della coscienza, quella tra mezzi fini.⁵²⁸ Tale interpretazione è dunque ecologica nel senso di ciò che si potrebbe definire luddismo teorico⁵²⁹, in contrapposizione a un luddismo semplice che per Adorno rischia sempre di essere reazionario⁵³⁰, in cui il dominio si realizza attraverso una concezione strumentale della natura. Le scoperte delle scienze naturali anziché essere un fine diventano un mezzo, un prodotto dell'uomo che raggiunge un'autonomia totale e minaccia, come nel caso della bomba atomica, la distruzione dell'intero genere umano. L'inversione di mezzi e fini è così reciproca, la natura come fine dell'ecologia diviene mero mezzo mentre il mezzo, ossia l'apparato tecnico produttivo, diviene il fine stesso dell'ordinamento sociale che ne riproduce così la logica immanente.

⁵²⁶ Cfr. M. Bookchin, *The philosophy of social ecology: essays on dialectical naturalism*, Black rose books, Montreal, 1996; tr. it. di M. Buzzi e S. Vaccaro, *L'idea dell'ecologia sociale: saggi sul naturalismo dialettico*, Edizioni associate, Roma 1996. Su questo tema di sofferma anche E. Hammer, *Adorno & the political*, cit., pp. 171-177.

⁵²⁷ Cfr. G. Anders, *L'uomo è antiquato*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, Vol. 1, pp. 57-120.

⁵²⁸ M. Horkheimer, *Eclipse of Reason*, Oxford University Press, New York 1947; *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, S. Fischer Verlag, Frankfurt a. M 1967; tr. it. di E. Vaccai Spagnol, *Eclisse della ragione*, Einaudi, Torino 2000, p. 11.

⁵²⁹ Una concezione simile sarebbe riscontrabile in Marcuse che ha infatti ricevuto le obiezioni di Habermas su questo punto, il quale invece intende la razionalizzazione tecnologica come necessaria al progresso. L'espressione è stata utilizzata, per contrastarla, ad esempio, anche da E. Rutigliano, *Teoria o critica*, cit., p. 44.

⁵³⁰ Nel capitolo sull'industria culturale Adorno specifica: "Questa chiusura non sarebbe certo un reazionario «assalto alle macchine»." M. Horkheimer - T. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 148; GS 3, p. 161

La terza interpretazione infine, il dominio sulla natura in senso politico, è quella che più interessa in questa sede. Se nella prima interpretazione l'oggetto del dominio era la natura interna e nella seconda la natura esterna, questa terza interpretazione riguarda invece entrambi gli ambiti. Il problema politico della ragione occidentale rispetto alla natura può essere riassunto nell'*aut-aut* tra il dominio del sé condotto dalla natura e il dominio della natura, interna ed esterna, da parte invece del sé:

Nelle grandi svolte della civiltà occidentale, dall'avvento della religione olimpica fino al rinascimento, alla riforma e all'ateismo borghese, ogni volta che nuovi popoli e ceti espulsero più decisamente il mito, il timore della natura incontrollata e minacciosa, conseguenza della sua stessa materializzazione e oggettivazione, fu abbassato a superstizione animistica, e il dominio della natura interna ed esterna fatto scopo assoluto della vita. Da ultimo, automatizzata l'autoconservazione, la ragione viene abbandonata da coloro che hanno preso il suo posto alla guida della produzione, e che la temono ora nei diseredati. L'essenza dell'illuminismo è l'alternativa, la cui ineluttabilità è quella del dominio. Gli uomini avevano sempre dovuto scegliere fra la loro sottomissione alla natura e quella della natura al Sé. Con l'espansione dell'economia mercantile borghese l'oscuro orizzonte del mito è rischiarato dal sole della *ratio* calcolante, ai cui gelidi raggi matura la messe della nuova barbarie.

In questo passaggio troviamo una definizione dell'essenza dell'illuminismo che espone nitidamente il legame che il dominio sulla natura intrattiene con il dominio in senso politico. Si tratta dell'interpretazione del dominio più interessante, intesa altrimenti, ad esempio come mera difesa della natura contro la tecnica, il concetto di dominio perderebbe una parte consistente della sua portata politica e filosofica per ridursi in definitiva a un rudimentale rifiuto della ragione e della modernità di stampo romantico. Tuttavia si tratta di un'interpretazione corrente, mossa soprattutto dai detrattori della teoria critica. Tale biasimo, secondo cui il concetto di dominio sulla natura sarebbe riducibile a una difesa di uno stato primordiale di purezza incontaminata, è in parte riconducibile all'interpretazione

psicologica del dominio della natura ma anche in questo caso non sarebbe una lettura del tutto corretta. Se è possibile attribuire a Marcuse un rovesciamento del punto di vista di Freud nel senso di una difesa e di un'affermazione degli istinti, che in una certa misura è riscontrabile anche in Adorno⁵³¹, il punto di vista di Adorno è meno univoco, rifiutando ogni ipostatizzazione infatti non potrebbe mai assumere la natura istintuale come un primo.⁵³² D'altronde già la scoperta dell'istinto da parte di Freud si configurava principalmente come una forma di smascheramento, per cui la determinazione psicologica umana rispondeva alla più bassa istintualità animale. L'eredità di questo smascheramento è completamente accolta da Adorno, se è riscontrabile una considerazione della sfera istintuale contrapposta a quella culturale essa però non si presenta come un'origine incontaminata, ma, coerentemente con una critica da sinistra del discorso freudiano, essa mette in luce il rapporto con l'istinto di autoconservazione, la cui strutturazione concreta si riflette nell'organizzazione capitalistica della produzione.

Benché il concetto di dominio così descritto sembri consistere principalmente in un discorso sulle forme reificate del pensiero e quindi sembri imputare ai soggetti la responsabilità del loro permanere entro i rapporti di dominio, esso non può tuttavia essere identificato con un'idea dei rapporti di potere nei termini di una *Servitù volontaria* com'era intesa da Étienne de la Boétie⁵³³. Questo perché nell'idea adorniana di dominio non è assente la possibilità di una manipolazione cosciente e razionale. La pratica della manipolazione cosciente non è assente nelle democrazie rappresentative sebbene la sua strumentazione sia essenzialmente fascista e, volendo valutare i fini a partire dai mezzi, i

⁵³¹ Tra i molti luoghi in cui ne parla, una delle formulazioni più esplicite si trova ad esempio nell'aforisma *Interesse per il corpo*: "Sotto la storia nota dell'Europa corre una storia sotterranea. Essa consiste nella sorte degli istinti e delle passioni umane represses e sfigurate dalla civiltà." M. Horkheimer - Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., 249; GS 3, p. 265.

⁵³² Per un confronto tra le tematiche freudiane della *Dialettica dell'illuminismo* e di *Eros e civiltà* cfr. L. Scafoglio, *Forme della dialettica. Hebert Marcuse e l'idea di teoria critica*, Manifestolibri, Roma 2009, pp. 102-104.

⁵³³ Cfr. E. de la Boétie, *Discours de la servitude volontaire* (1576), tr. it. di V. Papa, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 1995.

suoi obiettivi non siano quindi democratici.⁵³⁴ La descrizione del dominio permette allora di mantenere entrambi i momenti, l'aspetto indiretto, diffuso e pervasivo che agisce attraverso le forme reificate del pensiero e quello diretto, la manipolazione e le dinamiche autoritarie in senso stretto.

La forma in cui il dominio riesce a penetrare nei soggetti è anche ciò che consente a questo concetto di mantenere uniti l'aspetto diretto e quello indiretto del potere, tale forma è quella di una seconda natura. Attraverso il ricorso alla seconda natura – che in questo caso è sostanzialmente una radicalizzazione del rovesciamento di quella hegeliana operato da Lukács per cui il concetto è mantenuto ma il suo senso invertito, in maniera non dissimile dai rovesciamenti operati sui concetti di totalità e sistema – è possibile porre in un'unica costellazione l'aspetto insieme coattivo e volontario del duplice dominio interno ed esterno. Questa seconda natura è in realtà il più diretto dominio sulla natura in quando eleva l'artificio a cosa naturale e insieme reprime quella che sarebbe la sfera della spontaneità e della istintualità umana. Recentemente il concetto di seconda natura è stato individuato come un punto importante e come una chiave di lettura utile ad interpretare l'intera opera adorniana⁵³⁵. Per quel che concerne il problema del dominio, il concetto di seconda natura – che compare già nel saggio del 1932 su *L'idea di storia naturale*⁵³⁶ ed è poi ripreso e largamente sviluppato nell'*excursus* su Hegel della *Dialettica negativa* – è essenziale al fine di spiegare il rapporto tra l'aspetto manipolatorio e quello pervasivo del dominio poiché come si è visto sopra è anche un concetto mediatore tra libertà e determinismo.⁵³⁷

Un'ultima considerazione che occorre fare a proposito del concetto di dominio riguarda il suo ambito di applicazione. La sua utilità per la filosofia politica contemporanea,

⁵³⁴ Cfr. Th. W. Adorno, *Democratic Leadership and Mass Manipulation*, GS 20.1, pp. 267-286.

⁵³⁵ Cfr. E. Matassi, *La "seconda natura" in Hegel e Adorno*, in *La natura tra Oriente ed Occidente*, Luni, Milano 1995.

⁵³⁶ Th. W. Adorno, *L'idea di storia naturale*, in *L'attualità della filosofia*, cit., pp. 59-80.

⁵³⁷ Cfr. *supra*, p. 119-126

infatti, risiede anche nel fatto che si tratta di una categoria politica geograficamente e storicamente trasversale. Adorno infatti usa questo termine tanto per indicare i regimi totalitari fascisti e stalinisti quanto per descrivere la società di massa del capitalismo avanzato. Anche sul piano storico, sebbene la sua applicazione più feconda sia quella alle società dinamiche e quindi moderne, il concetto è utilizzato per descrivere i fenomeni di lunga durata dell'occidente le cui forme primordiali sono state riconosciute già nell'età classica. Il suo ambito di applicazione è quindi molto largo ma questo è dovuto soprattutto al fatto che in effetti più che di una vera e propria categoria politica si tratta di uno strumento critico da utilizzare nell'analisi delle forme di potere che si danno storicamente.

Critica dello stato

Quando si parla di teoria dello stato si possono intendere, secondo un elenco non esaustivo, almeno tre ordini distinti di questioni. Il primo consiste nello studio della storia e dello sviluppo dello stato e delle dottrine della sua giustificazione, si tratta quindi di una genealogia dello stato. Il secondo riguarda il piano descrittivo, ossia come lo stato funziona e come si legittima a livello immanente, ed quindi una fenomenologia dello stato. La terza infine è la forma positiva e normativa ossia la costruzione di un modello astratto di interazione tra gli uomini, si tratta quindi di un'utopia dello stato. Questi tre differenti ordini di questioni, quello storico, quello descrittivo e quello normativo, sono in realtà strettamente intrecciati poiché per comprendere il funzionamento dello stato si farà ricorso

a concetti inerenti alla sua genesi e si terrà presente, consapevolmente o inconsapevolmente, un modello ideale, mentre per formulare tale modello si considererà il funzionamento concreto e anche la genealogia. La riflessione sullo stato di Adorno sembrerebbe in parte storica, in parte descrittiva e per nulla normativa. Adorno, infatti, non ha formulato una teoria positiva dello stato nel senso di una teoria atta a definire come dovrebbe essere uno stato nella sua forma ideale. La mancanza di una teoria dello stato d'altronde è anche uno dei temi classici dei dibattiti su Marx giacché anche lui non formulò mai una dottrina di questo tipo. L'assenza di una tale formulazione è motivata da quella che potrebbe essere definita come la dialettica negativa dell'utopia, l'idea cioè che il contenuto dell'utopia non deve essere esplicitato ma solo formulato come negazione determinata della realtà e delle dottrine esistenti. Lo stesso termine "Stato" compare raramente nell'opera adorniana, egli parla piuttosto delle forme concrete dello stato, in particolare dello stato totalitario, questo è oggetto di molte riflessioni, sia nei confronti della forma fascista sia di quella degli stati del socialismo reale. Ma si tratta purtuttavia più di considerazioni sulla vita entro questi stati piuttosto che sul significato e la forma dello stato in quanto tale. Esiste tuttavia un'eccezione, si tratta di un breve scritto del 1951 rimasto inedito e pubblicato postumo intitolato *Individuo e stato*⁵³⁸. In questo scritto è tracciata un'analisi del rapporto tra l'individuo e lo stato che prende in considerazione: la forma greco-antica, che attraverso l'affermazione della felicità dei singoli come bene più alto costituisce l'inizio del distacco degli individui dagli affari pubblici ma anche l'inizio della loro disponibilità a sottomettersi purché sia preservata una minima sfera di interesse individuale; quella tedesca totalitaria, che rappresenta l'exasperazione, l'apogeo e il terrore dell'identificazione con il potere statale; e quella anglosassone, in particolare statunitense, in cui l'assenza di una sfera dell'ufficialità tipica degli stati europei, un minore feticismo

⁵³⁸ T. W. Adorno, *Individuo e stato*, in *La crisi dell'individuo*, cit., pp. 142-148; GS 20.1, pp. 287-292.

statale e la mancanza dell'apparato dei funzionari pubblici e delle relative rappresentazioni, consente un rapporto più facile con lo stato che tuttavia non contraddice la tendenza all'indifferenza e i problemi politici ad essa collegati.

Adorno conduce una lettura delle dottrine politiche inerenti allo stato nei termini di una critica della separazione. Il problema del rapporto tra individuo e stato si pone nel momento in cui l'organizzazione degli uomini arriva a contrapporsi agli individui come qualcosa di separato e autonomo. Sebbene tale rapporto sia trattato già da Platone nella *Repubblica* e dalla critica di Aristotele ad essa, è soprattutto in epoca moderna, ovvero con lo sviluppo della società antagonista e la conseguente nascita del concetto moderno di individuo, che il problema dell'individualismo viene tematizzato all'interno delle teorie dello stato, in particolare, riporta Adorno, con Hobbes e soprattutto con Locke. A fianco dello sviluppo del concetto di individuo si svilupparono anche le dottrine del diritto dello stato sopra gli individui, gli esempi riportati da Adorno sono quelli di Rousseau e Hegel.

Tuttavia esso [l'individualismo, ndr] dominò l'intera teoria liberale dello stato. Quest'ultima ha la sua origine nella coscienza della necessità di un compromesso tra le forze in reciproco contrasto dello stato e degli individui. Questo compromesso costituisce un problema da quando esiste qualcosa come una comunità cittadina di tipo borghese, dunque una forma di socializzazione in cui il tutto si mantiene in vita solo nel conflitto degli interessi dei singoli, come concorrenza sul mercato. O forse, in modo ancora più generale, si potrebbe sostenere che il problema del rapporto tra individuo e stato esiste da quando l'organizzazione degli uomini si è contrapposta alla loro immediata vita in comune come qualcosa di relativamente indipendente.⁵³⁹

Adorno distingue due forme di separazione, la prima è quella antica la seconda è invece specificatamente moderna. La forma antica di separazione dallo stato e dalla vita

⁵³⁹ T. W. Adorno, *Individuo e stato*, in *La crisi dell'individuo*, cit., pp. 142-143; GS 20.1, p. 288. Nel saggio *Marginalia su Teoria e prassi*, dopo aver parlato del rapporto tra virtù dianoetiche e rassegnazione aggiunge: "La politica aristotelica è tanto più umana della Repubblica platonica, quanto una coscienza quasi-borghese lo è più di una restauratrice, la quale, per imporsi a un mondo già illuminato, in modo prototipico, si capovolge in coscienza totalitaria. Il fine di una vera prassi sarebbe la sua abolizione.", cit., p. 145; GS 10.2, p. 769.

pubblica è identificabile con l'ideale aristotelico della vita contemplativa lontana dalla dimensione collettiva e politica. Questo ideale si rivela subito come sostanzialmente ambivalente: da un lato costituisce una forma primigenia di rassegnazione, dall'altro è un'affermazione dei bisogni reali dei singoli individui in cui la posizione di Aristotele si contrappone "all'utopia statale totalitaria del suo maestro Platone."⁵⁴⁰ La forma moderna della separazione è invece molto diversa, ad essa appartiene un aspetto paradossale in quanto è fondata sul suo contrario, ossia su un livello di socializzazione sconosciuto al mondo antico. Siccome Adorno caratterizza la società moderna come un sistema, insieme dinamico e statico, le cui parti si muovono seguendo scopi funzionali, questo carattere sistematico corrisponde a livello sociale a una maggiore connessione delle parti per cui le decisioni politiche e istituzionali hanno un'incidenza immediata molto maggiore sulla vita degli individui rispetto alle forme precedenti di organizzazione. L'effetto sui singoli, riprendendo la famosa immagine di Anders, è una sorta di "disagio prometeico" nei confronti del macchinario perfettamente coerente e funzionante. Ciò separa partecipazione e integrazione e produce una sensazione di impotenza che induce alla rassegnazione:

Dell'estraneità [degli individui verso lo stato, *ndr*] moderna è responsabile non già un difetto di coesione sociale bensì, proprio al contrario, un eccesso: una condizione in cui il singolo è condotto al disinteresse verso lo stato, perché ha la sensazione di non poter nulla sul corso delle cose oggettivamente determinato.⁵⁴¹

Questo tipo di separazione è sia precedente sia successivo al totalitarismo e ha significati diversi in ciascuno dei casi. Come elemento precedente è proprio ciò che ha condotto di riflesso a una feroce identificazione con lo stato, mentre, dopo il nazismo, ossia nella sua forma modificata risultante dalla rovina dello stato autoritario, genera nei singoli

⁵⁴⁰ *Ivi*, p. 143; GS 20.1, p. 288.

⁵⁴¹ *Ivi*, p. 145; GS 20.1, p. 290.

il sospetto che non è dalla politica statale che dipendono le loro vite ma dai processi che, al di sotto dell'organizzazione statale, si verificano direttamente nella società civile. Questa coscienza, spiega inoltre negli scritti dedicati all'industria culturale, è coadiuvata in epoca contemporanea dall'apatia generata da elementi quali la noia e la riproduzione all'interno della sfera privata di un tipo di amministrazione del tempo e dello svago che rispecchia l'organizzazione del lavoro. Il saggio sul rapporto tra stato e individuo termina allora con la considerazione sulla centralità del concetto di partecipazione. Se da un lato gli appelli alla partecipazione suonano sospetti e sembrano avere una funzione compensatoria quando paragonati alle forme di organizzazione statali corrispondenti all'economia monopolistica, dall'altro è pur tuttavia solo in una forma di partecipazione che potrà darsi la possibilità di un reale autogoverno degli uomini:

L'appello a prendere parte alle vicende dello stato non è in verità così vuoto come esso risuona alle orecchie degli uomini. In fin dei conti il proprio destino dipenderà effettivamente dalla coscienza della necessità di dare forma da se stessi al proprio stato.⁵⁴²

In questo passaggio Adorno sembra rivolgersi a un concetto positivo della libertà, anche se limitatamente al suo aspetto inerente all'autogoverno. Ciò che è rilevante per una considerazione generale sulla sua idea dello stato è che lascia intendere come il problema della partecipazione sia uno dei punti chiave su cui è possibile formulare un discorso propositivo nei confronti del superamento delle aporie della democrazia rappresentativa e permette di figurare come una delle possibili vie d'uscita lo sviluppo di un ragionamento sulla democrazia diretta. Il discorso sullo stato non è ad ogni modo limitato al problema della partecipazione, una delle questioni più interessanti dal punto di vista della teoria politica è quello della critica alla ragion di stato. Si tratta della parte più profondamente critica e anarchica di quella che può essere dedotta come la riflessione adorniana sullo stato.

⁵⁴² *Ivi*, p. 147; GS 20.1, p. 292.

Per comprendere la specificità della filosofia politica adorniana intorno a questo tema è però necessario ricorrere a quei luoghi in cui ne parla indirettamente. Nell'aforisma *Più cattivo di così* si trova una critica della ragion di stato nei termini di una critica della separazione di morale e politica, essa viene ricollegata alla questione della fine dell'esperienza e dell'ipostatizzazione dei concetti astratti.⁵⁴³ Si tratta però solo di un riferimento di passaggio non essendo questo il tema principale dell'aforisma. Tuttavia l'obiezione è rilevante poiché permette di collocare meglio Adorno all'interno del panorama complessivo della storia della filosofia politica. La separazione di morale e politica è stata e continua a essere la vocazione della scienza politica fin dalle sue origini, Machiavelli infatti volle appunto separare dalla morale le questioni inerenti la gestione del potere e inaugurò così la tendenza a rivolgersi ai problemi dello stato nell'ottica strumentale del rapporto di mezzi e fini. Le teorie che in seguito vollero assumere la separazione tra morale e teoria politica si sono sempre presentate come essenzialmente pragmatiche, in questo senso quindi non sono teorie dello stato giusto ma teorie del buon funzionamento del potere. Il *Principe* è infatti costituito in gran parte da una serie di consigli su come si debba esercitare il potere al fine di mantenerlo⁵⁴⁴. La stessa tendenza verso la considerazione pragmatica del potere continua in Hobbes, in cui verità e politica si trovano espressamente separate⁵⁴⁵, e si realizza nell'illuminismo e in misura ancora maggiore nel capitalismo monopolistico, ma il suo spirito fondamentale era in realtà già contenuto in quelle prime formulazioni pragmatiche. Questa idea è espressa nella *Dialettica dell'illuminismo* in cui viene altresì messa in relazione con lo sviluppo della vocazione amministrativa dello stato moderno:

⁵⁴³ Cfr. T. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 213; GS 4, p. 205.

⁵⁴⁴ Cfr. T. W. Adorno, *Spengler dopo il tramonto*, in *Prismi*, cit., pp. 78-80; GS 10.1, pp. 55-57.

⁵⁴⁵ "Infatti, la disobbedienza può legittimamente essere punita in quelli che insegnano una filosofia contraria alle leggi, persino se essa è vera." Th. Hobbes, *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiasticall and Civil* (1651), tr. it. di R. Santi, *Leviatano*, con testo inglese e latino a fronte, Bompiani, Milano 2001, p. 1109.

Alla fine esso trapassa dai borghesi espropriati ai monopolisti totalitari, la cui scienza si è ridotta all'insieme dei metodi di riproduzione della soggetta società di massa. Sade ha eretto un precoce monumento al loro senso della pianificazione. La congiura dei potenti contro i popoli grazie alla loro ferrea organizzazione non è meno vicina e familiare allo spirito illuminato, fin da Machiavelli e da Hobbes, che la repubblica borghese. Esso è nemico dell'autorità solo dove essa non ha la forza di costringere all'obbedienza; dell'autorità che non è un fatto.⁵⁴⁶

Ancora una volta è di grande importanza il passaggio alla fase monopolistica dell'economia, poiché in questa fase entra a far parte della ragion di stato anche la gestione pianificata dell'economia di mercato: nel senso della concentrazione del potere in mano ai monopoli e nel senso della compensazione delle contraddizioni economiche attraverso lo sviluppo dello stato sociale. Nella riflessione adorniana sull'economia è infatti presente una concezione della società successiva alla fase liberale del capitalismo come una forma di "capitalismo di stato". Sebbene questo termine non compaia quasi mai nell'opera di Adorno e fu inizialmente utilizzato dai francofortesi, in particolare da Friedrich Pollock⁵⁴⁷ per indicare l'ordinamento economico nazista, esso è stato utilizzato per descrivere questo aspetto di gestione extraeconomica nel pensiero di Adorno da Axel Honneth⁵⁴⁸ che riporta a questo proposito la vicinanza con il saggio di Horkheimer su *Lo stato autoritario*⁵⁴⁹. Questo concetto caratterizza il rapporto tra il potere statale e il potere economico e quello tra la loro unità e la società civile nella fase contemporanea delle società industriali. Il discorso di Adorno sulla ragion di stato al di sopra dei cittadini assume però un punto di vista più generale. Un riferimento esplicito alla critica della ragion di stato si trova nello scritto su

⁵⁴⁶ M. Horkheimer – T. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 93; GS 3, p. 107.

⁵⁴⁷ Cfr. F. Pollock, *Stadien des Kapitalismus*, Beck, München 1975; *Staatskapitalismus*, H. Dubiel – A. Söller, *Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus. Analysen des Instituts für Sozialforschung 1939-1942*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a.M. 1981; tr. it. a cura di E. Donaggio, *Capitalismo di stato*, in *La scuola di Francoforte. La storia e i testi*, Einaudi, Torino 2005.

⁵⁴⁸ Cfr. A. Honneth, *Critica del potere*, cit., pp. 132-135.

⁵⁴⁹ Cfr. M. Horkheimer, *Autoritärer Staat*, in *Gesammelte Schriften*, vol. 5, "Dialektik der Aufklärung" und andere Schriften 1940-1950, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1987, pp. 293-319; tr. it. di N. Pirillo, *Lo stato autoritario*, in *Crisi della ragione e trasformazione dello stato*, Savelli, Roma 1978, pp. 61-91.

L'educazione dopo Auschwitz ed è quindi formulato pensando all'esperienza della catastrofe. Tuttavia esso assume subito un carattere generale poiché l'obiezione che viene mossa a questo concetto è di principio:

Si dovrebbe trattare criticamente [...] un concetto così rispettabile come quello della ragion di stato: allorché si pone il diritto dello stato al di sopra di quello dei suoi membri, è potenzialmente già messo in atto l'orrore.⁵⁵⁰

Benché la citazione provenga da un saggio riferito a un tema specifico, è chiaro che Adorno mostra uno scetticismo radicale nei confronti di questo concetto fondamentale della filosofia politica, in esso è potenzialmente contenuta ogni barbarie, il diritto dello stato sopra i suoi membri è infatti alla base dell'idea di ragion di stato. Questo punto di vista è coerente con quanto il filosofo critico dice a proposito di un altro concetto essenziale al discorso legittimante la sovranità statale, ossia il concetto rousseauiano di *Volonté générale*. Anche in questo caso occorre rifarsi a riferimenti sparsi nei vari scritti non essendo disponibile una trattazione organica di questo tema. Su Rousseau è però il caso di aprire una parentesi poiché, con il suo passaggio da una posizione tipicamente illuminista a una altrettanto tipicamente romantica con le *Rêveries*, è un autore che incarna bene una forma di dialettica dell'illuminismo. La posizione di Adorno nei confronti di Rousseau è infatti ambivalente, da un lato lo colloca tra i pensatori che hanno negato l'individualità⁵⁵¹ dall'altro si riallaccia alla sua idea di civilizzazione⁵⁵². La differenza essenziale che allontana il pensiero di Adorno da quello di Rousseau riguarda però il concetto di natura: essa non deve essere intesa come qualcosa di originario, come unità arcaica, al contrario la conciliazione con la natura va posta nel futuro, deve essere un elemento che sostanzia l'utopia piuttosto che la malinconia. Questa differenza è rilevante poiché mette in relazione

⁵⁵⁰ T. W. Adorno, *L'educazione dopo Auschwitz*, in *Parole chiave*, cit., p. 142; GS 10.2, p. 690.

⁵⁵¹ Cfr. T. W. Adorno, *Individuo e stato*, cit., p. 142; GS 20.1, p. 288.

⁵⁵² Cfr. T. W. Adorno, *Schwundgeld*, in *Minima moralia*, (settimo aforisma aggiunto), GS 4, p. 296.

l'idealizzazione di un'età dell'oro con la dialettica della compenetrazione di collettivismo e individualismo.⁵⁵³ Secondo Adorno nel concetto di *Volonté générale* è presente un "carattere repressivo", che non ha d'altronde mancato di realizzarsi storicamente, ad esempio con Robespierre e Saint-Just.⁵⁵⁴ Anche l'altro concetto sviluppato in contrapposizione alla volontà generale da Rousseau, quello di *Volonté de tous*, cui la volontà generale dovrebbe coincidere pena il sorgere di contraddizioni⁵⁵⁵, è però sottoposto a critica, esso intrattiene un rapporto essenziale con l'elevazione dell'interesse soggettivo a ragione oggettiva, proprio per tramite del rapporto di mezzi e fini dettato dall'autoconservazione che costituisce il centro della concezione strumentale della scienza politica separata dalla filosofia:

Ja mehr aber mit dem Fortschritt des abendländischen Nominalismus und der Erschütterung des Glaubens an etwas wie objektive Vernunft überhaupt der subjektive Vernunftbegriff, also die Zweck-Mittel-Relation der Selbsterhaltung, wie sie den einzelnen Menschen sich präsentiert – die *volonté de tous*, Rousseauisch gesprochen – zu dem Medium der Wahrheit wird, um so stärker wird auch in Sinn dieses philosophischen Trends die Tendenz, den Durchschnitt der subjektiven Meinungen – den Durchschnitt der subjektiven Vernünfte, könnte man gewissermaßen sagen – für das Höchstmaß an Objektivität zu halten.⁵⁵⁶

Il concetto di volontà di tutti è inoltre considerato pericoloso in sociologia, in particolare per la ricerca sociale empirica che diventa ideologia quando attribuisce all'opinione pubblica una validità assoluta, ossia quando fa corrispondere la volontà di tutti con la verità assoluta. Questo genera un'idea acritica e nominalistica della verità cui però non può nemmeno essere contrapposta dogmaticamente una volontà generale come verità autentica, per esempio incarnata in una serie di "valori" postulati. Tra le due alternative è

⁵⁵³ Cfr. T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 254; GS 6, p. 280.

⁵⁵⁴ T. W. Adorno, *Marginalia su teoria e prassi*, cit., p. 156; GS 10.2, p. 780.

⁵⁵⁵ Cfr. J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, Rizzoli, Milano 2005, libro IV, capitolo 1.

⁵⁵⁶ T. W. Adorno, *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft*, cit., p. 95.

difficile dire quale sia la peggiore, dice Adorno riferendosi ancora a Robespierre, dice: “la storia mostra che l’istaurazione autoritaria della volontà generale è stata, se possibile, ancora più pernicioso dell’accettazione acritica della volontà di tutti.”⁵⁵⁷ Se nella volontà di tutti è insita l’accettazione dell’opinione della maggioranza, e quindi un adattamento all’esistente, nella volontà generale è invece contenuta la possibilità di esiti autoritari. In questo scetticismo nei confronti dell’opinione pubblica traspare il ragionamento più generale riguardante la società di massa e il culto del dato, la sua critica è quindi coerente con la critica generale che Adorno rivolge all’industria culturale e al positivismo. Si può allora notare come la critica alla ragione strumentale sia alla base delle considerazioni adorniane sulla ragion di stato e sui suoi concetti sussidiari come la volontà generale e la volontà di tutti. Sebbene non rivolga un discorso specifico al tema dello stato è comunque possibile dedurre i tratti essenziali di una critica di principio allo stato in base alle posizioni che Adorno ha assunto in altri ambiti connessi con la legittimazione della sovranità statale. Come si è visto l’unico concetto considerato come una possibile legittimazione dell’organizzazione statale è quello della partecipazione ma anch’esso deve fare i conti con la composizione reale della società che in altre occasioni ha indotto Adorno ad assumere posizioni scettiche⁵⁵⁸.

Se la mancanza di una dottrina positiva dello stato è dovuta al rifiuto di figurarsi lo stato conciliato e all’intenzione di mantenere il discorso utopico unicamente su un piano negativo anche la ragione per cui non è stata formulata un’analisi compiuta del ruolo dello stato nella gestione dei rapporti di potere è coerente con una posizione teorica. Segue cioè dall’idea che il ruolo dello stato, seppure importante, nell’epoca contemporanea non è più così determinante per il fine del mantenimento dei rapporti di potere. Nella teoria della società come sistema infatti lo stato non è più considerato come il centro assoluto del

⁵⁵⁷ T. W. Adorno, *Sociologia e ricerca empirica*, in *Scritti sociologici*, cit., p. 209; GS 8, pp. 215-216.

⁵⁵⁸ Cfr. *supra* p. 299.

potere ma diventa una componente tra le altre del dominio come riproduzione amministrata della vita. Gli aspetti riguardanti la politica dello stato sono allora epifenomeni rispetto al processo sociale reale:

Auf der einen Seite ist die gesamte Sphäre der Politik gewiß ein Moment der Ideologie, das will heißen, er erscheint dabei so als ob Machtkämpfe, die sich in der im engeren Sinn politischen Sphäre – also der Sphäre der Regierung, der Sphäre der Legislative, der Sphäre der Wahlen, in all diesen Momenten der politischen Institutionen – abspielen, als ob die da Wesen wären, während sie eben doch selber Epiphänomene sind über dem realen gesellschaftlichen Prozeß, der sie trägt.⁵⁵⁹

D'altro lato però anche questa considerazione è mediata da un'altra di senso opposto: è ancora sul piano del politico che si pone la possibilità di concepire la politica come qualcosa che non sia mera ideologia. Proprio nell'ambivalenza del politico Adorno individua un caso esemplare e paradigmatico della dialettica della società:

Wenn Sie sich klarmachen wollen an einem ganz einfachen Modell, was man unter Dialektik, unter gesellschaftlicher Dialektik zu verstehen hat, dann ist dafür wahrscheinlich eine solche Bestimmung des Wesen des Politischen das beste Paradigma, das sich überhaupt finden läßt, weil Sie hier in einem Begriff und fast in derselben Sphäre zwei einander widerstrebende Momente vereinigt finden: Auf der ein Seite eben dieses Ideologische, daß die Politik nur das verdeckt, was sich in Wirklichkeit darunter abspielt, und auf der anderen Seite das Politische als das Potential, gleichzeitig eben das, was sich darunter abspielt, zu verändern. Also die Politik ist, exakt gesprochen die Gestalt der Ideologie, die ihrer den Unterbau ergreifen und den Unterbau tendenziell verändern kann.⁵⁶⁰

Va ad ogni modo sottolineato che le considerazioni di Adorno sullo stato e la politica non sono concepite astrattamente ma conseguenti all'osservazione che adotta l'approccio

⁵⁵⁹ Th. W. Adorno, *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft*, cit., p. 67.

⁵⁶⁰ Th. W. Adorno, *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft*, cit., pp. 67-68.

interdisciplinare della teoria critica della società, per cui, mantenendo in un'unica analisi considerazioni provenienti da diversi ambiti disciplinari, come la sociologia politica, la psicologia sociale e le considerazioni di ordine storico, si giunge ad attribuire allo stato un ruolo coadiuvante a fianco di altri elementi allo stesso modo o più determinanti, quali la funzione della burocrazia all'interno della democrazia moderna, la coscienza politica dei funzionari, il rapporto tra lo stato e dell'economia, il finanziamento dei partiti politici ma soprattutto la forza di riproduzione sociale da parte dell'industria culturale e della società come totalità e sistema. Il meccanismo di riproduzione sociale dei soggetti diventa quindi la migliore garanzia per il mantenimento della situazione di fatto, di fronte ai processi di identificazione col dominatore indotti dall'industria della cultura il problema della sovranità statale e della coercizione da parte dello stato sembrano quasi anacronistici.

Il totalitarismo

Il concetto di totalitarismo è oggi identificato con la riflessione di Hannah Arendt. Tale concetto però si trova già in molti scritti precedenti *Le origini del totalitarismo*. Siccome però l'analisi arendtiana è quella più approfondita, una trattazione sul tema non può prescindere da un confronto con questa autrice. La prima comparsa del termine è quasi sicuramente da rintracciare nell'opposizione liberale al fascismo italiano, il primo uso attestato del termine sembrerebbe quello fatto da Giovanni Amendola in un articolo su *Il*

Mondo in cui parlò di “spirito totalitario”⁵⁶¹ ma poco dopo fu lo stesso Mussolini a usare il termine rovesciandolo in un’accezione positiva. Il termine è stato in seguito al centro di molti dibattiti storici e politologici, atti definire i limiti di applicabilità di questa categoria e le sovrapposizioni con altre categorie politiche descrittive, in particolare con quella di autoritarismo e di capitalismo di stato. Questi due termini sono molto importanti nella riflessione francofortese⁵⁶², tuttavia per quel che concerne il concetto di autoritarismo esso non è adoperato in prevalenza come categoria descrittiva di una forma particolare di potere ma piuttosto come concetto atto a descrivere una predisposizione ad agire secondo una logica prevaricatrice, la quale coincide solo in parte con i soggetti che concretamente sostengono i regimi autoritari, le politiche conservatrici o apertamente reazionarie, mentre può coinvolgere anche individui che sostengono posizioni democratiche. Per quanto riguarda il concetto di capitalismo di stato si tratta dell’idea per cui nella forma di potere successiva al capitalismo liberale, che viene definito da Pollock “privato”, gli aspetti antagonisti dovrebbero risolversi in un’economia non antagonista poiché governata.⁵⁶³ Adorno, come mostra una lettera a Horkheimer del giugno del 1941⁵⁶⁴, considera come dialettica l’ipotesi di un’economia non antagonista entro una società antagonista.

⁵⁶¹ “Veramente la caratteristica più saliente del moto fascista rimarrà, per coloro che lo studieranno in futuro, lo spirito «totalitario»; il quale non consente all’avvenire di avere albe che non saranno salutate col gesto romano, come non consente al presente di nutrire anime che non siano piegate nella confessione: «credo».” G. Amendola, su “Il Mondo”, 2 novembre 1923, citato da J. Petersen, *La nascita del concetto di “stato totalitario” in Italia*, in “Annali dell’Istituto storico italo-germanico in Trento”, vol. 1, 1975, p. 144.

⁵⁶² Per una ricostruzione critica nei termini essenziali del dibattito francofortese sul fascismo cfr. M. Wilson, *Das Institut für Sozialforschung und seine Faschismusanalyse*, Campus, Frankfurt a.M. 1982; R. Wiggerhaus, *La scuola di Francoforte*, cit., pp. 290-302. Il termine “stato autoritario” sembra essere preferito da Horkheimer a quello di “capitalismo di stato”, infatti il saggio *Autoritärer Staat* doveva inizialmente intitolarsi *Staatskapitalismus*. Cfr. Wiggerhaus, *La scuola di Francoforte*, cit., p. 291.

⁵⁶³ Cfr. F. Pollock, *Stadien des Kapitalismus*, cit.; e *Capitalismo di stato*, in *La scuola di Francoforte. La storia e i testi*, cit.

⁵⁶⁴ “Posso rapidamente riassumere la mia opinione su questo saggio dicendo che esso rappresenta un capovolgimento di Kafka. Kafka ha rappresentato la gerarchia degli uffici come un inferno. Qui l’inferno si trasforma in una gerarchia di uffici. Per giunta, il tutto è formulato in forma di tesi e, in senso husserliano, «dall’alto», fino a rinunciare a qualsiasi approfondimento, senza parlare poi dell’ipotesi non dialettica secondo la quale in una società antagonista sarebbe possibile una economia non antagonista.” Lettera di Adorno a Horkheimer del 8 giugno 1941, citata in R. Wiggerhaus, *La scuola di francoforte*, cit., p. 293.

Com'è noto gli autori della scuola di Francoforte utilizzavano il termine "totalitario" soprattutto per descrivere le dinamiche dell'industria culturale nel senso della completa presa sugli individui da parte del dominio e dell'identificazione psicologica con il dominatore. Si tratta dunque di una categoria applicabile tanto ai regimi autoritari, sia fascisti sia stalinisti, quanto a quelle di tipo democratico e postliberale. Gli aspetti che sono messi in evidenza come specificità della condizione totalitaria però sono spesso riferiti ai tratti comuni tra le democrazie occidentali e i totalitarismi in senso arendtiano, in particolare alle tendenze totalitarie operanti entro la democrazia e alla critica dei presupposti materiali del fascismo ancora presenti dopo la Seconda guerra mondiale. Sebbene i francofortesi siano ben lungi dal negare una differenza tra i vari ordinamenti politici, i rilievi critici su questi regimi tendono a stabilire dei legami tra la vita nei regimi totalitari e quella nelle democrazie. A fianco di questi collegamenti, e presupposta a essi, c'è la comparazione tra i regimi politici del socialismo reale e del fascismo. È su questo punto che è maggiormente interessante prendere in considerazione alcune tesi sul totalitarismo formulate da Hannah Arendt. Un confronto tra Adorno e Arendt fatica molto a essere sviluppato a causa probabilmente della nota antipatia che contraddistingueva il rapporto tra i due filosofi, dovuta però forse più a questioni di carattere biografico che non teorico⁵⁶⁵ anche se, sebbene sia possibile integrare alcuni aspetti dei due punti di vista, essi si differenziano comunque notevolmente. Cionondimeno sembrerebbe quasi che l'antipatia tra i due si sia quasi trasferita agli studiosi che solo recentemente hanno tentato un confronto

⁵⁶⁵ Il riferimento è alla polemica sorta a seguito della pubblicazione postuma delle opere di Benjamin a partire da un articolo sulla rivista *Merkur* da parte di Arendt e Helmut Heißenbüttel. Cfr. H. Heißenbüttel, *Zu Walter Benjamin Spätwerk*, in "Merkur", n. 238, gennaio/febbraio 1968, pp. 179-185. In questa occasione Adorno rinfaccia ad Arendt "idee monolitiche" e un intento diffamatorio. A tal proposito cfr. S. Müller-Dohm, *Theodor W. Adorno. Biografia di un intellettuale*, cit., pp. 609-611; e T.W. Adorno, *Interimsbescheid*, in GS 20.1, pp. 183-186. All'origine della reciproca antipatia si può anche individuare il giudizio negativo di Adorno sullo scritto di abilitazione di Günther Anders, all'epoca marito di Arendt, e il rapporto di quest'ultima con Heidegger, che Adorno detestava filosoficamente oltre che, ovviamente, disprezzarlo politicamente.

critico.⁵⁶⁶ Il concetto arendtiano di totalitarismo permette – com'è noto anche a causa di una sua diffusione spesso strumentale – di parlare congiuntamente del totalitarismo fascista e di quello comunista. Ciò che è interessante per un avvicinamento con l'utilizzo adorniano del termine "totalitario" sono gli aspetti che sembrano potere essere in un certa misura applicati alle società tardocapitalistiche. Scrive Arendt in *Le origini del totalitarismo*:

Fatto caratteristico, i movimenti totalitari europei, quelli fascisti come quelli comunisti dopo il 1930, reclutarono i loro membri da questa massa di gente manifestatamente indifferente, che tutti gli altri partiti avevano lasciato perdere perché troppo apatica o troppo stupida.⁵⁶⁷

Diventa allora centrale per una comprensione del tratto comune individuabile nelle varie forme politiche la definizione del concetto di massa. Arendt descrive la massa come termine qualificante quei gruppi che

per entità numerica o indifferenza verso gli affari pubblici o per entrambe le ragioni, non possono inserirsi in un'organizzazione basata sulla comunanza di interessi.⁵⁶⁸

Per Arendt il movimento totalitario mira a organizzare le masse e non le classi⁵⁶⁹; su questo punto, cioè sul problema degli individui e della loro collocazione rispetto al mondo amministrato, è possibile fare un parallelo tra totalitarismo e carattere di massa delle società democratiche. Nel carattere di massa dei regimi autoritari fascisti e comunisti risiede uno degli elementi essenziali del carattere di novità della forma totalitaria rispetto alle altre forme di autoritarismo, in tale carattere è però anche riscontrabile l'elemento di continuità con le democrazie occidentali, diceva infatti Arendt sempre in *Origini del totalitarismo*:

⁵⁶⁶ Si veda *supra* nota 20.

⁵⁶⁷ H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Schocken Books, New York 1951; tr. it. di A. Guadagnin, *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2004, p. 431.

⁵⁶⁸ *Ibidem*.

⁵⁶⁹ Cfr. *Ivi*, p. 432.

[...] la costituzione democratica si basava sulla tacita approvazione e tolleranza dei settori della popolazione politicamente grigi e inattivi non meno che sulle istituzioni pubbliche articolate e organizzate.⁵⁷⁰

L'apatia politica e lo scetticismo nei confronti della partecipazione all'attività delle istituzioni democratiche sono anche due degli elementi riscontrati da Adorno come centrali nella descrizione delle società industriali avanzate, essi sono dovuti a un'idea diffusa di rassegnazione, ovvero alla convinzione da parte dei soggetti che le decisioni prese a livello istituzionale non riguardino direttamente i loro interessi e all'idea secondo cui una loro partecipazione sarebbe comunque ininfluenza. Anche il soggetto protagonista di questa tendenza è, come quello arendtiano coinvolto nelle dinamiche totalitarie, slegato dalla componente di classe: il carattere di massa dell'industria culturale non appartiene a una classe determinata, al contrario rappresenta una forma di unità interclassista sul piano della coscienza e del desiderio. Gli studi sociologici *Sull'autorità e la famiglia* propongono un'analisi che individua nella personalità autoritaria una componente centrale ma non esclusiva del fascismo, essa è infatti presente anche nelle società industriali avanzate. La questione diventa allora se sia possibile unire in una stessa costellazione il concetto di autoritarismo, che riguarda il capitalismo avanzato e il fascismo, e quello di totalitarismo che coinvolge il regime nazista e quello stalinista. In Arendt la contrapposizione tra democrazie e totalitarismi è preceduta da un avvicinamento del nazismo e dello stalinismo sotto la categoria del totalitarismo, ma l'aspetto interessante consiste come si è visto nel fatto che le caratteristiche che avvicinano nazismo e stalinismo non sono dissimili da quelle che avvicinano le democrazie occidentali, l'industria culturale, ai regimi totalitari. Su questa base è allora possibile svolgere una lettura congiunta dei punti di vista.

⁵⁷⁰ *Ibidem.*

Come già accennato il termine totalitario non è utilizzato da Adorno solo per indicare i regimi fascisti e comunisti, esso compare anche molto spesso in riferimento alle società tardo capitalistiche in espressioni come ad esempio quella di “capitalismo totalitario”. Il problema della partecipazione non è posto solo in riferimento a quello dell’apatia causata da una rassegnazione dovuta a disillusione, l’aspetto totalitario dei regimi capitalistici consiste in una tendenza alla rinuncia che non è specifica di questa forma ma che riproduce uno schema molto più radicato. Il modello è quello dell’eroe che si sacrifica in cui l’etica borghese del lavoro rispecchia l’immagine omerica di Odisseo legato all’albero maestro ad ascoltare il canto delle sirene:

L’assurdità del capitalismo totalitario, la cui tecnica di soddisfazione dei bisogni rende – nella sua forma oggettivata e determinata dal dominio – quella soddisfazione impossibile e tende alla distruzione dell’umanità: questa assurdità è esemplare e preformata nell’eroe che si sottrae al sacrificio sacrificandosi. La storia della civiltà è la storia dell’introversione del sacrificio. In altre parole: la storia della rinuncia.⁵⁷¹

Totalitari non sono quindi solo i regimi che comunemente sono oggi indicati con questo termine sulla scorta dello sfruttamento politico di Arendt, l’aggettivo può anche essere utilizzato per indicare gli aspetti totalizzanti interni alle democrazie di massa. L’illuminismo stesso è totalitario⁵⁷² e questo concetto di illuminismo non è riferibile alla sola epoca dei lumi ma affonda le sue radici nell’antichità. Proprio il carattere totalitario della ragione occidentale è ciò che consente di allargare l’ambito di applicazione del concetto di totalitarismo riferendosi a fenomeni concreti senza ridurlo a un artificio retorico.

Sulla questione dell’affondamento delle radici del dominio nell’antichità è però possibile stabilire quella che appare come la differenza maggiore tra la riflessione di Arendt

⁵⁷¹ M. Horkheimer – T. W. Adorno, *Dialettica dell’illuminismo*, cit., p. 62; GS 3, p. 73.

⁵⁷² Cfr. *ivi* p. 14; GS 3, p. 23.

e quella di Adorno. Tra le critiche mosse al pensiero politico arendtiano una delle più comuni è certo quella le attribuisce una forma anacronistica di apologia della democrazia greca. Sebbene quest'accusa sia in parte falsa – nel senso che i riferimenti pratici di Arendt non sono solo nell'Atene di Pericle ma anche ad esempio l'esperienza consiliarista tedesca del 1918, che rappresenta anch'esso una forma di democrazia diretta – è comunque vero che, anche se Arendt pone, in *Vita activa*, il processo di imbarbarimento delle civiltà molto addietro, ossia con l'irruzione dell'interesse privato nella sfera pubblica⁵⁷³, il modello di partecipazione della democrazia greca le fornisce l'ambito su cui dare concretezza al sua tripartizione di azione politica, opera e lavoro. La considerazione della politica come opera e specialmente come lavoro è ciò che realizza l'intrusione dell'*oikonomia*, della sfera privata, in quella pubblica. Siccome però questo processo di intrusione si attua lentamente pare chiaro che il concetto di democrazia antico è in qualche modo posto a ideale. Al contrario Adorno, benché nella descrizione dell'"apollineo Omero"⁵⁷⁴ riprenda la famosa coppia di concetti prima schellinghiana e poi nietzschiana di apollineo e dionisiaco, non è presente nessuna forma di idealizzazione del passato. Come la logica della razionalità illuminista è riscontrata già in Omero, allo stesso modo il principio originario della società borghese è individuato già nella dottrina dello stato antica:

Der platonische, der aristotelische Staat, die Soziallehren des Thomas von Aquin hatten es mit bürgerlichen, in gewissem Sinn voll entwickelten städtischen Marktgesellschaften zu tun. Die Urprinzipien der bürgerlichen Gesellschaft: Tausch, Arbeitsteilung, wechselseitige Befriedigung von Gütern, Herrschaftsformen in ihrer Organisation – davon spricht Platon in Großartiger Offenheit.⁵⁷⁵

⁵⁷³ H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago University Press, Chicago 1958; tr. it. di G. Finzi, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani Milano 1991, pp. 212-217.

⁵⁷⁴ Si tratta in effetti di una citazione da Nietzsche. *Ivi*, pp. 53-54; GS 3, p. 64.

⁵⁷⁵ Th. W. Adorno, *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft*, cit., p. 40

Individuo e prassi

Le riconsiderazioni sulla politica di Adorno hanno talvolta tentato di indirizzare la sua filosofia verso un'etica apolitica. Questo accade enfatizzando l'insistenza sull'autonomia dell'arte e del pensiero critico oppure celebrando la sua difesa dell'individualismo come rifiuto dell'organizzazione. In effetti, la riflessione sul potere di Adorno è incentrata sulla dialettica di particolare e universale e i due poli dell'opposizione dialettica corrispondono, nei termini del discorso politico, rispettivamente all'individuo e all'organizzazione. Questa dialettica coinvolge l'interezza delle riflessioni adorniane sulla società e anche quelle sul problema della prassi. Il suo pensiero è un'affermazione del particolare: è quindi normale che il concetto di organizzazione si ponga subito come profondamente problematico. La sua critica nei confronti delle società democratiche occidentali, definibili sia come tardocapitalistiche sia come postindustriali, pone però a chi vi si rivolge anche il problema della prassi: la questione politica di come cambiare la società. Il problema è affrontato in maniera diretta in conseguenza agli attriti sorti con il movimento studentesco che egli inizialmente sosteneva, come dimostra il fatto che partecipò ad alcune iniziative e conferenze organizzate dagli studenti.⁵⁷⁶ Adorno prese le distanze dagli attivisti quando questi iniziarono fare di lui un bersaglio delle critiche all'accademia che, anche a causa della diffusione in quegli anni del modello della rivoluzione culturale cinese, si trasformarono presto in forme più o meno esplicite di anti-intellettualismo. Memore dell'esperienza del fascismo, e conscio che ogni forma di anti-intellettualismo gli è affine, Adorno non poteva

⁵⁷⁶ Ad esempio cfr. Th. W. Adorno – H.-J. Krahl – et al., *Über Mitbestimmung, Regelverstöße und Verwandtes* (1967), in *Frankfurter Adorno Blätter VI*, cit., pp. 155-168.

che indietreggiare di fronte alla brutalità con cui i giovani maoisti occidentali zittivano gli avversari politici nelle assemblee o di fronte alla facilità con cui li accusavano di “tradimento”⁵⁷⁷. Quando si riflette sui motivi della sua presa di distanza, sui fatti legati all’occupazione dell’Istituto come la *Busenaktion* o l’intervento della polizia, occorre anche considerare che mentre il movimento studentesco assumeva dimensioni sempre più imponenti, aumentavano proporzionalmente anche il dogmatismo e lo spirito gragario dei partecipanti. Nello scritto pubblicato postumo *Marginalia su teoria e prassi* è contenuta la riflessione di Adorno sul movimento studentesco e la critica ai problemi legati all’attivismo politico. In questo scritto Adorno riprende alcune delle sue tesi scettiche nei confronti dell’organizzazione politica e le sviluppa applicandole alla situazione contingente. La critica della prassi si presenta come una difesa della teoria:

L’attivismo (*aktionismus*) è regressivo. [...] Coloro che incessantemente gridano “troppo astratto”, si impegnano nel concretismo, ad una immediatezza inferiore rispetto ai mezzi teoretici disponibili. Ciò va a vantaggio della pseudo-prassi. [...] La questione di Archimede – come sia possibile una prassi non repressiva, come ci si possa cioè muovere all’interno dell’alternativa tra spontaneità e organizzazione – non si può in generale scoprire in altro modo che teoreticamente. [Ts 49404 *Il super-Io dedito all’attivismo, che non rappresenta nessuna novità da un punto di vista psicologico, dà all’Es ragione contro l’Io, e trasfigura la debolezza dell’Io, mentre questa sarebbe superiore all’individualismo borghese. La debolezza dell’Io si riproduce a più livelli, dal capo degli studenti, che svaluta con i mezzi della speculazione il pensiero speculativo, fino ad arrivare al ragazzino sportivo, che non riesce più a leggere nessun libro.*] Se il concetto continua a essere rigettato, allora, in questo modo, diventano visibili tendenze come la solidarietà unilaterale che degenera nel terrore.⁵⁷⁸

Il problema dell’attivismo politico con cui si scontrò Adorno riguardava quindi principalmente la subordinazione della teoria alla prassi. In questo modo il movimento

⁵⁷⁷ Si veda la nota 491.

⁵⁷⁸ Th. W. Adorno, *Marginalia su teoria e prassi*, cit., p. 151-152; GS 10.2, p. 777.

studentesco rispondeva pienamente alla razionalità strumentale che legittima la ragion di stato e quindi anche ogni barbarie. Ogni ragionamento sulla prassi politica che voglia ispirarsi alla riflessione adorniana non può prescindere da questa critica. Il problema della prassi non è però annullato dalla teoria ma al contrario ne è illuminato. Adorno insegna così che non è solo dai fini che si deve ragionare sui mezzi ma che dai mezzi è possibile giudicare i fini.

Conclusioni

La conclusione che si vorrebbe trarre da questa ricerca è che nell'opera di Adorno è presente una filosofia politica che assume la forma di una teoria critica della società ma che è anche in grado di confrontarsi con i grandi temi della tradizione del pensiero politico. La riflessione sociale adorniana non è solo una filosofia che parla di temi politici ma è anche una filosofia con una forte impronta politica e che quindi è ricca di implicazioni per la riflessione politica. In queste pagine si è tentato di individuare quelle più interessanti e feconde. Si sono quindi affrontati i temi con uno sguardo rivolto alla comparazione con il presente cercando di applicare le riflessioni adorniane al contemporaneo in modo da valutarne l'attualità. Sebbene si siano riconosciuti alcuni fenomeni specifici della contemporaneità che per essere colti necessitano di nuovi strumenti teorici, l'impianto generale della sua riflessione sulla società può essere rivolto al presente, anzi solo oggi sono giunte a compimento quelle tendenze latenti la cui denuncia sembrava forse all'epoca semplice esagerazione. La conclusione che si può trarre è che l'inattualità di Adorno è simile a quella che lui descriveva come l'inattualità della filosofia malgrado sia apparsa superata si mantiene in vita *perché è stato mancato il momento della sua realizzazione*.

Con questo lavoro si è voluto dare un contributo allo studio di un tema importante di un filosofo altrettanto importante. Si sono ripercorsi quelli che sono stati individuati come i temi politicamente più rilevanti della riflessione adorniana cercando di restituire la dimensione politica generale del suo pensiero e di chiarire le sue posizioni e le sue analisi sui concetti della tradizione filosofico-politica e sulle questioni che premono sul presente. La speranza è quella di essere riusciti a partecipare alla rinascita dell'interesse nei confronti di Adorno come filosofo sociale e pensatore politico.

Bibliografia

Avvertenza

Tradurre la bella prosa di Adorno non è certo facile e a chi si è cimentato in questa impresa va certo la gratitudine e la stima di tutti coloro che si avvicinano alla sua opera. Dovendo fare un confronto tra le due traduzioni italiane, l'impressione immediata è che la prima traduzione sia più evocativa, che ambisca a restituire qualcosa della bellezza della lingua filosofica, almeno secondo i canoni dall'epoca, mentre la seconda è più precisa e insieme più agile e chiara pur senza perdere troppo i tratti della bella prosa. La prima traduzione presenta parecchi errori e alcune omissioni importanti, tuttavia si è comunque scelto di riferirsi principalmente alla versione di Donolo ricorrendo a quella di Lauro solo nei casi che presentavano errori troppo evidenti. Questa scelta non intende in alcun modo essere una critica all'impianto generale della nuova traduzione, che non solo risponde a un'esigenza reale, vista la gravità di talune omissioni (ad esempio nell'introduzione mancava un paragrafo lungo quasi una pagina) e di alcuni errori di traduzione, ma anche a un ideale del tutto condivisibile: quello di rendere il testo più comprensibile e insieme più vicino alla percezione del lettore tedesco. Il motivo della preferenza accordata a Donolo è che alcune scelte di Lauro tendono ad allinearsi al linguaggio che è stato scelto anche nelle nuove traduzioni di Hegel: per cui, ad esempio, la sostantivazione del participio presente del verbo essere "*Seiende*" ha iniziato a essere abitualmente tradotta con "ente" piuttosto che con "essente". Un altro esempio è "*Versenkung ins Einzelne*" (GS 6, p. 39) che per Donolo era lo "sprofondarsi nel particolare" (p. 26) mentre per Lauro è l'"immersione nell'individuale". È difficile esprimersi in maniera categorica: la parola tedesca *Einzelne*, significa effettivamente "individuale" e "particolare". La scelta di Lauro è certamente fondata, in quanto si riferisce al significato hegeliano in cui il termine indica appunto l'individuale, mentre il particolare si indica piuttosto con *Besondere*. Una soluzione mediatrice sarebbe potuta forse essere la parola "singolare" che restituisce il significato del prefisso *Ein*. In questa ricerca si è quindi optato a volte per soluzioni di compromesso con lievi modifiche. La dimensione autoriale di ogni traduzione è legata all'espressione del linguaggio, eppure in certi casi si potrebbe optare per la cooperazione scientifica, come è

stato fatto nell'edizione francese in cui la traduzione, apparsa nel 1978 presso le edizioni Payot all'interno della collana *Critique de la politique* diretta da Miguel Abensour, è stata svolta da un gruppo di traduzione del Collège de philosophie.

Testi di Adorno

I documenti inediti citati provengono dal *Theodor W. Adorno Archiv* e sono indicati con l'abbreviazione usata nella classificazione d'archivio seguita dal numero di riferimento. Con "BR" (*Brief*) sono indicate le lettere; con "NB" (*Nachgelassene Büchern*) sono indicati i libri della biblioteca di Adorno e con "TS" (*Typoscript*) sono indicati gli appunti e le trascrizioni.

L'edizione completa delle opere di Adorno in venti volumi presso Suhrkamp a cura di R. Tiedemann, con la collaborazione di G. Adorno, S. Buck-Morss e K. Schulz, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a. M. 1997-2003, è indicata con l'abbreviazione GS seguita dal numero del volume.

Gli otto volumi dei materiali tratti dal lascito pubblicati a cura del *Theodor W. Adorno Archiv* nella serie, *Frankfurter Adorno Blätter*, Text und Kritik, München 1992-2003, sono indicati per esteso quanto citati per la prima volta con il numero del volume e l'anno di pubblicazione. Allo stesso modo i volumi *Nachgelassene Schriften* curati dall'archivio presso Suhrkamp dal 1993 sempre provenienti dal lascito.

TH. W. ADORNO, *Die Aktualität der Philosophie* (1931), GS 1, pp. 325-344; tr. it. di M. Farina, *L'attualità della filosofia*, in *L'attualità della filosofia*, Mimesis, Milano 2009, pp. 37-58.

TH. W. ADORNO, *Die Idee der Naturgeschichte* (1932), GS 1, pp. 345-365; tr. it. di M. Farina, *L'idea di storia naturale*, in *L'attualità della filosofia*, Mimesis, Milano 2009, pp. 59-80.

TH. W. ADORNO, *Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens* (1938), GS 14, pp. 14-50; tr. it. di G. Manzoni, *Il carattere di feticcio in musica e il regresso dell'ascolto*, in *Dissonanze*, Einaudi, Torino 1971.

TH. W. ADORNO, *Spengler nach dem Untergang* (1938), GS 10.1, pp. 47-71; tr. it. di C. Mainoldi et al., *Spengler dopo il tramonto*, in *Prismi*, Einaudi, Torino 1972.

TH. W. ADORNO, *Versuch über Wagner* (1937/1938), GS 13, pp. 7-148; tr. it. di M. Bortolotto, *Wagner*, Einaudi, Torino 2008.

M. HORKHEIMER – T. W. ADORNO, *Diskussion über Dialektik* (1939), in M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften: Nachgelassene Schriften 1931-1949*, pp. 526-541; tr. it. di F. Mangione, *Discussione sulla dialettica*, in *I seminari della Scuola di Francoforte*, Franco Angeli, Milano pp. 129-140.

TH. W. ADORNO, *Über das Problem der individuellen Kausalität bei Simmel* (1940), in *Frankfurter Adorno Blätter VIII*, Text + Kritik, München 2003; pp. 42-59; *Sul problema della causalità individuale in Simmel*, in *La crisi dell'individuo*, Diabasis, Reggio-Emilia 2010, pp. 33-54.

TH. W. ADORNO, *Reflexionen zur Klassentheorie* (1942), GS 8, 373-391; tr. it. di A. Marietti Solmi, *Riflessioni sulla teoria delle classi*, in *Scritti sociologici*, Einaudi, Torino 1978, pp. 331-350.

TH. W. ADORNO, *Thesen über Bedürfnis* (1942), GS 8, 392- 396; tr. it. di V. Dini, *Tesi sul bisogno*, in "Ombre Rosse", n. 27-28, febbraio 1979, ripubblicato in *I seminari della Scuola di Francoforte*, cit., pp. 165-168.

TH. W. ADORNO, *Geschichtsphilosophischer Exkurs zur Odyssee* (1943), in *Frankfurter Adorno Blätter V*, Text + Kritik, München 1998; tr. it. di M. Bascetta e S. Petrucciani, *Interpretazione dell'odissea*, Manifestolibri, Roma 2000.

TH. W. ADORNO, *The Psychological Technique of Martin Luther Thomas' Radio Addresses* (1944), GS 9.1, pp. 9-141.

M. HORKHEIMER – TH. W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, Querido Verlag, Amsterdam 1947; GS 3, pp. 8-296; tr. it. di R. Solmi, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1997.

TH. W. ADORNO, *Democratic Leadership and Mass Manipulation* (1949), GS 20.1, pp. 267-286.

TH. W. ADORNO, E. F. BRUNSWIK, D. J. LEVINSON, R. N. SANFORD, *The Authoritarian Psychology*, vol. 1 di *Studies in Prejudice*, Social Studies Series, Harper & Brothers, New York 1950; *Studien zum autoritären Charakter*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1973.

TH. W. ADORNO, *Individuum und Staat* (1951), GS 20.1, pp. 287-292; tr. it. di I. Testa, *Individuo e stato*, in *La crisi dell'individuo*, Diabasis, Reggio-Emilia 2010, pp. 33-54.

TH. W. ADORNO, *Der Begriff der Philosophie* (1951/1952, lezioni semestre invernale), Text + Kritik, München 1993; tr. it. di P. Ciccarelli, *Il concetto di filosofia*, Manifesto Libri, Roma 1999.

TH. W. ADORNO, *Die revidierte Psychoanalyse* (1952), GS 8, pp. 20-41; *La psicanalisi revisionista*, in *Scritti sociologici*, cit., pp. 14-34.

TH. W. ADORNO, *Schuld und Abwehr* (1955), GS 9.2, pp. 122- 324; parte di *Gruppenexperiment. Ein Studienbericht. Bearbeitet von Friedrich Pollock. Geleitwort von Franz Böhm*, in "Frankfurter Beiträge zur Soziologie. Im Auftrag des Instituts für

Sozialforschung" a cura di Th. W. Adorno e W. Dirks. 2 vol., Europäische Verlagsanstalt Frankfurt a.M. 1955.

TH. W. ADORNO, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, Stuttgart 1956; GS 5, 7-245; tr. it. di A. Burger Cori, *Sulla metacritica della gnoseologia: studi su Husserl e sulle antinomie fenomenologiche*, SugarCo, Milano 1964; nuova edizione, *Sulla metacritica della teoria della conoscenza*, Mimesis, Milano 2004.

M. HORKHEIMER – TH. W. ADORNO, *Diskussion über Theorie und Praxis* (1956), in M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften: Nachgelassene Schriften 1949-1972*, pp. 33-71.

TH. W. ADORNO, *Theorie der Halbbildung* (1959), GS 8, pp. 93-121; tr. it. di A. Marietti Solmi, *Teoria della semicultura*, in *Scritti sociologici*, cit., pp. 85-114; nuova edizione modificata, *Teoria della Halbbildung*, Il Melangolo, Genova 2010.

TH. W. ADORNO, *Drei Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1963; GS 5, pp. 247-375; tr. it. di F. Serra, *Tre studi su Hegel*, Il Mulino, Bologna 1971.

TH. W. ADORNO, *Probleme der Moralphilosophie* (1956/1957, lezioni del semestre invernale), in *Nachgelassenen Schriften*, vol. 10, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1996.

TH. W. ADORNO, *Strawinsky. Ein dialektisches Bild* (1962), GS 16, pp. 382-409; tr. it. a cura di G. Borio, *Immagine Dialettiche – Scritti musicali 1955-1965*, Einaudi, Torino 2004.

TH. W. ADORNO, *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1964; GS 6, pp. 413-523; tr. it. di P. Lauro, *Il gergo dell'autenticità. Sull'ideologia tedesca*, Bollati Boringhieri, Torino 1989.

TH. W. ADORNO, *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft* (1964, lezioni del semestre estivo), in *Nachgelassenen Schriften*, vol. 12, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2008.

TH. W. ADORNO, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit* (1964/1965, lezioni del semestre invernale), in *Nachgelassenen Schriften*, vol. 13, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2006.

TH. W. ADORNO, *Vorlesung über Negative Dialektik* (1965, lezioni del semestre invernale), in *Nachgelassenen Schriften*, vol. 16, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2003.

TH. W. ADORNO, *Metaphisik. Begriff und Probleme* (1965, lezioni del semestre estivo), in *Nachgelassenen Schriften*, vol. 14, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1998; tr. it. di L. Garzone, *Metafisica. Concetto e problemi*, Einaudi, Torino 2006.

TH. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1966; GS 6, pp. 9-412; tr. it. di C. A. Donolo, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1970; nuova traduzione di P. Lauro Einaudi, Torino 2004.

TH. W. ADORNO – H.-J. KRAHL – ET AL., *Über Mitbestimmung, Regelverstöße und Verwandtes* (1967), in *Frankfurter Adorno Blätter VI*, Text + Kritik, München 1991, pp. 155-168.

TH. W. ADORNO, *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?* (1968), GS 8, 354-370; tr. it. di A. Marietti Solmi, *Tardo capitalismo o società industriale?* in *Scritti sociologici*, cit., p. 314-330.

TH. W. ADORNO, *Diskussionsbeitrag zu "Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?"*, GS 8, pp. 578-587.

TH. W. ADORNO, *Anmerkungen zum sozialen Konflikt heute* (1968), GS 8, 177-195; tr. it. di A. Marietti Solmi, *Osservazioni sul conflitto sociale oggi*, in *Scritti sociologici*, cit., pp. 170-188.

TH. W. ADORNO, *Noten zur Literatur*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1974; GS 11; tr. it. di E. De Angelis, *Note per la letteratura*, Einaudi, Torino 1979.

TH. W. ADORNO, *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1951; GS 4, tr. it. di R. Solmi, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino 1994.

TH. W. ADORNO, *Ästhetische Theorie* (1968/1969), GS 7; tr. it. di E. de Angelis, *Teoria estetica*, Einaudi, Torino 1975; nuova traduzione di G. Matteucci, *Teoria estetica*, Einaudi, Torino 2009.

TH. W. ADORNO, *Marginalien zu Theorie und Praxis* (1969), GS 10.2, pp. 759-783; tr. it. di M. Agrati, *Note marginali su Teoria e Prassi*, in *Parole chiave*, Einaudi, Torino 1974; nuova traduzione di E. Benini con integrazioni dagli appunti preparatori, *Marginalia su teoria e prassi*, in "Polemos", n. 2-3, anno V, 2010, pp. 139-157.

Epistolari

TH. W. ADORNO – A. SOHN-RETHEL, *Briefwechsel 1936-1969*, a cura di Ch. Götde, Text + Kritik, München 1991; tr. it. di L. Garzone, *Carteggio 1936-1969*, Manifestolibri, Roma 2000.

TH. W. ADORNO – W. BENJAMIN, *Briefwechsel 1928-1940*, a cura di H. Lonitz, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1994.

TH. W. ADORNO – M. HORKHEIMER, *Briefwechsel 1928-1940*, a cura di H. Lonitz e Ch. Götde, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2003.

TH. W. ADORNO – P. CELAN, *Briefwechsel 1960-1968*, a cura di J. Seng, in *Frankfurter Adorno Blätter VIII*, cit., pp. 26-49.

TH. W. ADORNO – AA. VV., *Kritik der Pseudo-Aktivität*, a cura del Theodor W. Adorno Archiv, in *Frankfurter Adorno Blätter VIII*, cit., pp. 43-116.

Testi citati o consultati

A. ABRUZZESE, *Forme estetiche e società di massa. Arte e pubblico nell'età del capitalismo*, Marsilio, Venezia 2001.

G. ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen. Band I: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, C. H. Beck, München 1956; tr. it. di L. Dallapiccola, *L'uomo è antiquato. Vol I Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2003,

H. ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, Schocken Books, New York 1951; tr. t. di A. Guadagnin, *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2004.

H. ARENDT, *The Human Condition*, Chicago University Press, Chicago 1958; tr. it. di G. Finzi, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani Milano 1991.

CH. BEIER, *Zum Verhältnis von Gesellschaftstheorie und Erkenntnistheorie: Untersuchungen zum Totalitätsbegriff in der kritischen Theorie Adornos*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1977.

W. BEIERWALTES, *Identität und Differenz*, Frankfurt a. M. 1980; tr. it. *Identità e Differenza*, Centro di ricerche di metafisica, Milano 1989.

A. BELLAN, *Trasformazioni della dialettica. Studi su Th.W. Adorno e la teoria critica*, Il Poligrafo, Padova 2006.

W. BENJAMIN, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Rowohlt, Berlin 1928; tr. it. di F. Cuniberto, *Il dramma barocco tedesco*, Einaudi, Torino 1999.

W. BENJAMIN, *Städtebilder*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1963; tr. it. di G. Backhaus, *Immagini di città*, Einaudi, Torino 2007.

E. BERNSTEIN, *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie* (1899), Dietz-Verlag, Berlin, 1991; tr. it. a cura di L. Colletti, *I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia*, Laterza, Bari 1968.

P. BIERI, *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*, Carl Hanser Verlag, München-Wien 2001.

E. DE LA BOETIE, *Discours de la servitude volontaire* (1576), tr. it. di V. Papa, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 1995.

D. BRAUNSTEIN, *Adornos kritik der politischen Ökonomie*, Transcript Verlag, Bielefeld 2011.

F. BUHREN, *Phänomenologie des Ungeistes. Dialektische Gesellschaftstheorie und Metakritik der praktischen Vernunft bei Theodor W. Adorno*, Wvb, Berlin 2007.

S. BUCK-MORSS, *The Origin of Negative Dialectics*, The Free Press, New York 1977.

M. BOOKCHIN, *The philosophy of social ecology: essays on dialectical naturalism*, Black rose books, Montreal, 1996; tr. it. di M. Buzzi e S. Vaccaro, *L'idea dell'ecologia sociale: saggi sul naturalismo dialettico*, Edizioni associate, Roma 1996.

F. CARMAGNOLA, *Conoscenza degli estremi, Sulla nozione di apparenza in Hegel, Nietzsche, Adorno*, Unicopli, Milano 1986.

- A. CICALLO, *Dialettica negativa e logica della parvenza. Saggio su Th. W. Adorno*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2002.
- D. COOK in *The Culture industry Revisited. Theodor W. Adorno in Mass Culture*, Rowman & Littlefield, Lanham 1996.
- D. COOK, *Adorno, Horkheimer, and the search for a Rational Society*, Routledge, New York 2002.
- L. CORTELLA, *Dopo il sapere assoluto. L'eredità hegeliana nell'epoca post-metafisica*, Guerini e Associati, Milano 1995.
- L. CORTELLA, *Una dialettica nella finitezza. Adorno e il programma di una "Dialettica negativa"*, Meltemi, Roma 2006.
- F. D'AGOSTINI, *Logica del nichilismo: dialettica, differenza, ricorsività*, Laterza, Roma-Bari, 2000.
- F. D'AGOSTINI, *Paradossi*, Carocci, Roma 2009.
- R. D'ALESSANDRO, *La teoria critica in Italia*, Manifestolibri, Roma 2003.
- DIOGENE DI SINOPE, *Filosofia del cane*, a cura di A. L. Carbone, duepunti, Palermo 2010.
- G. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, Parigi 1962; tr. it. di F. Polidori, *Nietzsche e la filosofia*, Einaudi, Torino 2002.
- R. DESCARTES, *Principia philosophiae* (1644); *I principi della filosofia*, Bollati Boringhieri, Torino 1993.
- J. DERRIDA, *La voix et le phénomène*, Presse Universitaires de France, Parigi 1967; tr. it. di G. Dalmasso, *La voce e il fenomeno*, Jaca Book, Milano 2001.
- F. ENGELS, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (1886), in MEW vol. 21, pp. 259-307; tr. it. di G. Sgrò, *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, Città del Sole, Napoli 2009.
- F. ENGELS, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* (1880), MEW vol. 19, pp. 186-228.
- D. GABUTTI – P. PIANAROSA, *Adorno sorride. Ovvero guerra di corsa contro una ghenga-giocattolo. Con testi annotati della polemica sui Minima imMoralia*, L'erba voglio, Milano 1977.
- H. GRIPP, *Theodor W. Adorno. Erkenntnisdimensionen negativer Dialektik*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1986.
- E. HAMMER, *Adorno & the political*, Routledge, London 2006.
- J. HABERMAS, *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1971; tr. it. a cura di L. Ceppa, *Profili politico-filosofici*, Guerini Associati, Milano 2000.

J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1981, tr. it. P. Rinaudo, *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna 1997.

J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a. M. 1985; tr. it. di E. e E. Agazzi, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1988.

G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* (1807), Meiner, Amburgo 1988; tr. it. di E. de Negri, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1967.

G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, (1812-1816), in *Gesammelte Werke*, Meiner, Hamburg 1978; tr. it. di A. Moni, *Scienza della logica*, Laterza, Roma 2001.

G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817); Meiner, Hamburg 1991; tr. it. B. Croce, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Roma-Bari 2002.

G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie der Rechts* (1820), Ullstein, Frankfurt am Main, 1972; tr. it. di V. Cicero, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bompiani, Milano 2006.

R. HENTSCHEL, *Sache selbst und Nichtdenkungs-gedanke: Husserls phänomenologische Region bei Schreber. Adorno und Derrida*, Turia und Kant, Wien 1992.

TH. HOBBS, *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiasticall and Civil* (1651), tr. it. di R. Santi, *Leviatano*, con testo inglese e latino a fronte, Bompiani, Milano 2001.

M. HORKHEIMER, *Eclipse of Reason*, Oxford University Press, New York 1947; *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, S. Fischer Verlag, Frankfurt a. M. 1967; tr. it. di E. Vaccai Spagnol, *Eclisse della ragione*, Einaudi, Torino 2000.

A. HOFFMANN, *Marginalien zu Adorno*, Westfälisches Dampfboot, Münster 2003.

A. HONNETH, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp Verlag, München 1986; tr. it. di M. T. Sciacca, *Critica del potere. La teoria critica della società in Adorno, Foucault e Habermas*, Dedalo, Bari 2002.

A. HONNETH, *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2005; tr. it. di C. Sandrelli, *Reificazione. Uno studio in chiave di teoria del riconoscimento*, Meltemi, Roma 2007.

F. JAMESON, *Marxism and Form*, Princeton University Press, Princeton 1971, tr. it. di R. Piovesan e M. Zorino, *Marxismo e Forma. Teorie dialettiche della letteratura nel XX secolo*, Liguori, Napoli 1975.

F. JAMESON, *Late Marxism, or the persistence of the Dialectic*, Verso, London 1990; tr. it. di P. Russo, *Tardo marxismo. Adorno, il postmoderno e la dialettica*, Manifestolibri, Roma 1994.

F. JAMESON, *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, Durham 1991; tr. it. di M. Manganelli, *Postmodernismo. Ovvero la logica culturale del tardo capitalismo*, Fazi, Roma 2007.

- S. JARVIS, *Adorno: A Critical Introduction*, Routledge, New York 1998.
- M. JAY, *Dialektisches Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923-1950*, Brown & Company, Boston-Toronto 1973; tr. it. N. Paoli, *L'immaginazione dialettica*, Einaudi, Torino 1979.
- M. JAY, *Adorno*, Fontana Paperback, London 1984; tr. it. di S. Pampucci Rosso, *Adorno*, Il Mulino, Bologna 1987.
- I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (1781), in *Kant's gesammelte Schriften*, Reimer, Berlin 1908; tr. it. di P. Chiodi, *Critica della ragion pura*, Utet, Torino 2006.
- I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), in *Kant's gesammelte Schriften*, Reimer, Berlin 1908; tr. it. di P. Chiodi, *Critica della ragion pratica*, Utet, Torino 2006.
- I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1797), in *Theorie-Werkausgabe vol. VII*, Frankfurt a.M. 1974, tr. it. di G. Vidari, *Metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 2009.
- K. KAUTSKY, *Bernstein und das sozialdemokratische Programm. Eine Antikritik*, Dietz, Stuttgart 1899.
- H. KNOLL, J. RITSERT, *Das Prinzip der Dialektik. Studien über strikte und kritische Theorie*, Verlag Wetsfäisches Dampfboot, Münster 2006.
- H. J. KRAHL, *Konstitution und Klassenkampf. Zur historischen Dialektik von bürgerlicher Emanzipation und proletarischer Revolution. Schriften, Reden und Entwürfe aus den Jahren 1966 - 1970*, Neue Kritik, Frankfurt a. M. 1971; tr. it. di S. de Waal, *Costituzione e lotta di classe*, Jaca Book, Milano 1973; nuova edizione parziale, *Attualità della rivoluzione*, Manifestolibri, Roma 1998.
- W. KRAUSHAAR, *Die Protest-Chronik 1949 - 1959: eine illustrierte Geschichte von Bewegung, Widerstand und Utopie*, Rogner & Bernhard, Frankfurt a. M. 1996.
- W. KRAUSHAAR, *Frankfurter Schule und Studentenbewegung: von der Flaschenpost zum Molotowcocktail: 1946-1995*, 3 vol., Rogner & Bernhard, Frankfurt a. M. 1998.
- S. LATOUCHE, *La Megamachine. Raison technoscientifique, raison économique et mythe du progrès*, La Découverte, Paris 1995; tr. it. di A. Salsano, *La megamacchina*, Bollati Boringhieri, Torino 1995.
- G. LE BON, *Psychologie des Foules* (1895), Puf, Paris 2003; tr. it. di L. Morpurgo, *Psicologia delle folle*, Tea, Milano 2004.
- G. W. LEIBNIZ, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (1705); tr. it. di E. Cecchi, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, Bompiani, Milano 2011.
- G. W. LEIBNIZ, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710); tr. it. di S. Cariati, *Saggi di teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*, Bompiani, Milano 2005.
- P. LAURO, *Per il concreto. Saggio su Th. W. Adorno*, Guerini e Associati, Napoli 1994.

- R. LOEWENSTEIN, *Psychanalyse de l'antisémitisme*, PUF, Paris 2001.
- G. LUKÁCS, *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923), tr. it. di G. Piana, *Storia e coscienza di classe*, Sugarco, Milano 1991.
- E. MANDEL, *La formation de la pensée économique de Karl Marx de 1843 jusqu'à la rédaction du "Capital"*, Maspero, Paris 1967; tr. it. di A. Salgano, *La formazione del pensiero economico di Karl Marx*, Laterza, Bari 1971.
- B. MANDEVILLE, *The Grumbling Hive, or Knaves Turn'd Honest* (1705); tr. it. di M. E. Scribano, *La favola delle api*, Laterza, Roma-Bari 2008.
- H. MARCUSE, *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of the Social Theory*, The Humanities Press, New York 1954. tr. it. di A. Izzo, *Ragione e rivoluzione*, il Mulino, Bologna 1997.
- H. MARCUSE, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, Beacon Press, Boston 1955; tr. it. di L. Bassi, *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino 1994.
- H. MARCUSE, *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Beacon Press, Boston 1964; tr. it. di L. e T. G. Gallino, *L'uomo a una dimensione. L'ideologia nella società industriale avanzata*, Einaudi, Torino 1999.
- K. MARX, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, in MEW vol. 40, pp. 465-588; tr. it. di G. della Volpe, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in *Opere filosofiche giovanili*, Editori Riuniti, Roma 1963.
- K. MARX, *Misère de la philosophie. Réponse à la philosophie de la misère de M. Proudhon* (1847), *Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhons „Philosophie des Elends“*, in MEW vol. 4; tr. it. di F. Rodano, *Miseria della Filosofia. Risposta alla "Filosofia della Miseria" del Signor Proudhon*, in K. Marx – F. Engels, *Opere*, vol VI, Editori Riuniti, Roma 1973, pp. 105-225.
- K. MARX, *Manifest der Kommunistischen Partei*, in MEW, vol. 18, pp. 463-493; tr. it. di B. Bongiovanni, *Manifesto del Partito Comunista*, Einaudi, Torino 2005.
- K. MARX, *Lohn, Preis und Profit* (1865), in MEW, vol. 16, pp. 103-152; tr. it. di P. Togliatti, *Salario, prezzo e profitto*, Editori Riuniti, Roma 2006.
- P. W. MASSING, *Vorgeschichte des politischen Antisemitismus*, Frankfurt a.M. 1959.
- M. MAURIZI, *Adorno e il tempo del non-identico. Ragione, progresso, redenzione*, JacaBook, Milano 2004.
- Th. MIRBACH, *Kritik der Herrschaft. Zum Verhältnis von Geschichtsphilosophie, Ideologiekritik und Methodenreflexion in der Gesellschaftstheorie Adornos*, Campus, Frankfurt a. M. 1979.
- S. MORAVIA, *Adorno. Filosofia dialettico-negativa e teoria critica della società*, Mimesis, Milano 2004.
- S. MÜLLER-DOHM, *Die Soziologie Theodor W. Adornos*, Campus, Frankfurt a. M. – New York 2001.

- S. MÜLLER-DOHM, *Adorno. Eine Biographie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2003; tr. it. di B. Agnese, *Theodor W. Adorno. Biografia di un intellettuale*, Carocci, Roma 2003.
- B. O'CONNOR, *Adorno's Negative Dialectic. Philosophy and the possibility of Critical Rationality*, MIT Press, Cambridge 2005.
- M. O'NEALL, *Adorno, culture, and feminism*, Thousand Oaks, London 1999.
- J. ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas (1929-1930)*; Espasa Calpe, Madrid 2006; tr. it. a cura di S. Battaglia, *La ribellione delle masse*, Il Mulino, Bologna, 1962.
- G. PASQUALOTTO, *Teoria come utopia*, Bertani, Verona 1974.
- T. PERLINI, *Che cosa ha veramente detto Adorno*, Ubaldini, Roma 1971.
- S. PETRUCCIANI, *Ragione e dominio. L'autocritica della razionalità occidentale in Adorno e Horkheimer*, Salerno editrice, Roma 1984.
- F. POLLOCK, *Sombarts "Widerlegung" des Marxismus*, Hirschfeld, Leipzig 1924.
- F. POLLOCK, *Stadien des Kapitalismus*, Beck, München 1975.
- K. POPPER, *The Poverty of Historicism*, Routledge, New York 1957, tr. it. C. Montaleone, *Miseria dello storicismo*, Feltrinelli, Milano 1999.
- K. POPPER, *In Search of a Better World*, London - New York 1994; tr. it. di D. Antiseri, *Alla ricerca di un mondo migliore*, Armando editore, Roma 2002.
- S. C. ROACH, *Critical Theory of International Politics Complementarity, justice and governance*, Routledge, New York 2010.
- V. ROSITO, *Espressione e normatività – Soggettività e intersoggettività in Theodor W. Adorno*, Mimesis, Milano 2009.
- V. REUSS, *Eine Kritik der juristischen Vernunft. Rezeptionsversuche der Negativen Dialektik Adornos für die Dogmatik des Strafrechts*, Lang, Frankfurt a.M. 2007.
- J. RIFKIN, *The End Of Work: The Decline Of The Global Labor Force And The Dawn Of The Post-Market Era*, Putnam, New York 1995; tr. it. di P. Canton, *La fine del lavoro, il declino della forza lavoro globale e l'avvento dell'era post-mercato*, Baldini & Castoldi, Milano 1995.
- J.-J. ROUSSEAU, *Du Contrat Social ou Principes du droit politique (1762)*, tr. it. a cura di R. Gatti, *Il contratto sociale*, Rizzoli, Milano 2005.
- J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes (1775)*, tr. it. di V. Gerratana, *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*, Editori Riuniti, Roma 1968.
- G. E. RUSCONI, *La teoria critica della società*, Il Mulino, Bologna 1968.
- E. RUTIGLIANO, *Teoria o critica. Saggio sul marxismo di Adorno*, Dedalo, Bari 1977.

- L. SCAFOGLIO, *Forme della dialettica. Hebert Marcuse e l'idea di teoria critica*, Manifestolibri, Roma 2009.
- J. F. SCHMUCKER, *Adorno. Logik des Zerfalls*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1977.
- B. SCHOLZE, *Kunst als Kritik. Adorno Weg aus der Dialektik*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2000.
- A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vortellung* (1819), Grossherzog-Wilhelm-Ernst-Ausgabe, Insel Verlag, Leipzig 1920, tr. it. di P. Savj-Lopez P e G. De Lorenzo, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Laterza, Roma-Bari 2009.
- G. SCHWEPPENHÄUSER, *Ethik nach Auschwitz Adorno negative Moralphilosophie*, Argument Verlag, Hamburg 1993.
- J. SEARLE, *Coscienza linguaggio società*, Rosenberg & Sellier, Torino 2009.
- M. SEEL, *Sich bestimmen lassen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1981.
- Y. SHERRATT, *Adorno's Positive Dialectic*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- A. SMITH, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776), tr. it. a cura di A. e T. Biagiotti, *La ricchezza delle nazioni*, Utet, Torino 1975.
- W. SOMBART, *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, Duncker & Humblot, Leipzig 1911; tr. it. *Gli ebrei e la vita economica*, edizioni AR, Padova 1997.
- W. SOMBART, *Der proletarische Sozialismus*, Fischer, Jena 1924.
- A. SOHN-RETHEL, *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie gesellschaftlicher Synthesis*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1970; tr. it. di V. Bertolino e F. Cappellotti, *Lavoro intellettuale e lavoro manuale. Per la teoria della sintesi sociale*, Feltrinelli, Milano 1977.
- A. THYEN, *Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1989.
- C. TÖBBICKE, *Negative Dialektik und Kritische Ontologie. Eine Untersuchung zu Theodor W. Adorno*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992.
- M. TSE-TUNG, *Sulla contraddizione*, Casa editrice in lingue straniere, Pechino 1968.
- J. M. VINCENT, *La théorie critique de l'École de Francfort*, Galilée, Parigi 1976.
- M. WEBER, *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904); tr. it. di A. M. Marietti, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli, Milano 2009.
- D. WEGNER, *The illusion of conscious will*, MIT Press, Cambridge 2002.
- J. WEINFELD, *Die polare Logik im Verhältnis zu Problemen der Gesellschaftstheorie*, Verlag Peter Lang, Frankfurt a.M. 1991.

J. WHITEBOOK, *Perversion and Utopia: A Study in Psychoanalysis and Critical Theory*, MIT, Cambridge 1995.

S. ZENKLUSEN, *Adornos Nichtidentisches und Derridas différence: für eine Resurrektion negativer Dialektik*, Wissenschaftlicher Verlag, Berlin 2002.

R. WIGGERHAUS, *Die Frankfurter Schule*, Carl Hanser Verlag, München-Wien 1986; tr. it. di P. Amari e E. Grillo, *La scuola di Francoforte*, Bollati Boringhieri, Torino 1996.

M. WILSON, *Das Institut für Sozialforschung und seine Faschismusanalyse*, Campus, Frankfurt a.M. 1982.

P. V. ZIMA, *Théorie critique du discours, la discursivité entre Adorno et le postmodernisme*, L'Harmattan, Parigi 2003.

L. ZUIDEVAART, *Social Philosophy after Adorno*, Cambridge University Press, New York 2007.

Articoli e saggi citati o consultati

H. G. BACKHAUS, *Adorno über Marx und die Grundbegriffe der Gesellschaftstheorie: Aus einer Mitschrift im Sommersemester 1962*, in H-G. BACKHAUS, *Dialektik der Wertform, Ça ira*, Freiburg 1997.

E. BALIBAR, *Le structuralisme: une destitution du sujet?*, in "Revue de Métephysique et de Morale", n. 1, gennaio-marzo 2005.

W. BEIERWALTES, *Adorno Nicht-Identisches*, in W. Beierwaltes – W. Schrader (Hrsg.), *Weltaspekte der Philosophie*, Amsterdam 1972.

W. R. BEYER, *Adornos "Negative Dialektik"*, in W. R. Beyer, *Vier Kritiken: Heidegger, Sartre, Adorno, Lukács*, Köln 1970.

A. BELLAN, *Il linguaggio e il negativo. Sull'elemento linguistico nel pensiero di Adorno*, in "Fenomenologia e società", n. 1-2, 1996.

A. BELLAN, *Essenza della logica e logica dell'essenza. Adorno e Heidegger "interpreti" di Hegel*, in *Adorno e Heidegger*, Donzelli, Roma 2005.

W. BENJAMIN: *Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker*, in "Zeitschrift für Sozialforschung", n. 6, 1937, pp. 346-381; tr. it. di E. Filippini, *Eduard Fuchs. Il collezionista e lo storico*, in W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica. Arte e società di massa*, Einaudi, Torino 1991.

W. BENJAMIN, *Über den Begriff der Geschichte*, in "Die Neue Rundschau", 1950; tr. it. a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, *Tesi sul concetto di storia*, in *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997.

W. BENJAMIN, *Das Passagen-Werk*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1983, tr. it. a cura di E. Ganni, *I «Passage» di Parigi*, in *Opere complete*, vol. IX, Einaudi, Torino 2000.

I. BERLIN, *Two Concepts of Liberty* (1958), in *Liberty*, Oxford University Press, Oxford 2002, tr. it. di G. Rigamonti e M. Santambrogio, *Due concetti di libertà*, in *Libertà*, Feltrinelli, Roma 2005, pp. 169-222.

I. BERLIN, *From Hope and Fear Set Free* (1964), *Liberty*, Oxford University Press, Oxford 2002, tr. it. di G. Rigamonti e M. Santambrogio, *Da speranza e paura liberati*, in *Libertà*, Feltrinelli, Roma 2005, pp. 259-289.

A. BORSARI, *Il mondo del Mana. Nota su un tema antropologico in Adorno*, in "Nuova corrente", n. 121-122, 1998, pp. 417-430.

A. BRETON, *Azione e sogno*, in B. BRECHT – A. BRETON, *La cultura contro il fascismo*, Manifesto, Roma 1995, pp. 12-16.

S. BREUER, *Adornos Anthropologie*, in "Leviathan", vol. 12, n. 3, 1984, pp. 336-353.

L. CEPPA, *Introduzione a Th. W. Adorno, Minima moralia*, cit., pp. 7-51.

A. CICALTELLA, *La tesi critica dello Schein nella dialettica negativa di Th. W. Adorno*, «Giornale di Metafisica», a. XX (1998), n. 3.

L. COLLETTI, *Recensione alla dialettica dell'illuminismo*, in "Problemi del socialismo", n. 15, 1967.

D. COOK, *Adorno, ideology and ideology critique*, in "Philosophy Social Criticism", vol. 27, no. 1, gennaio 2001.

D. COOK, *From the Actual to the Possible: Nonidentity Thinking*, in "Constellations", vol. 12, No 1, 2005.

L. CORTELLA, *Adorno: l'intreccio di libertà e natura*, in *La dialettica negativa di Adorno*, cit., pp. 107-122.

G. CUNICO, *Critica della ragione e utopia del non identico*, in "Nuova corrente", Genova 1998, pp. 207-222.

G. DELLA VOLPE, *Recensione alla dialettica dell'illuminismo*, in "Rinascita", giugno 1966.

G. DELEUZE, *De quoi on reconnaît le structuralisme*, in F. Châtelet (a cura di), *Histoire de la philosophie*, Hachette, Parigi 1972; tr. it. di L. Sosio, *Da che cosa si riconosce o strutturalismo*, in *Storia della filosofia*, Rizzoli, Milano 1973.

E. FERRARIO, *Adorno-Celan. Colloquio sulla poesia*, in "Cultura tedesca", n. 26, agosto 2004, pp. 173-196.

- G. FIGAL, *Über das Nichtidentische. Zur Dialektik Theodor W. Adornos*, in A.a. V.v., *Adorno im Widerstreit. Zur Präsenz seines Denkens*, Alber, Freiburg im Breisgau-München 2004, tr. it. di B. Bordato, *Sul non-identico. A proposito della dialettica di Theodor W. Adorno*, in *Adorno e Heidegger*, Donzelli, Roma 2005.
- C. GERHARDT, *Introduction: Adorno and Ethics*, in "New German Critique", n. 97, 2006.
- K. GÜNTHER, *Dialektik der Aufklärung in der Idee der Freiheit*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", n. 39, 1985, Heft 2, p. 229.
- G. GRASS, *Die schöne Zunge*, in H. Laufhütte (a cura di), *Deutsche Balladen*, Reclam, Ditzingen 1991.
- J. HABERMAS, *Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik*, in *Theorie und Praxis Sozialphilosophische Studien*, Luchterland, Frankfurt a. M. 1963, pp. 162-214; tr. it. di A. Gajano, *Tra filosofia e scienza: il marxismo come critica*, in *Prassi politica e teoria critica della società*, Mulino, Bologna 1973, pp. 301-366.
- J. HABERMAS, *Freiheit und determinismus*, in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, n. 6 (2004), pp. 871-890, ripubblicato in *Zwischen Naturalismus und Religion*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2005; tr. it. *Libertà e determinismo*, in *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 53-83.
- J. HABERMAS, "Ich selber bin ja ein Stück Natur" – Adorno über die Naturflochtenheit der Vernunft, in *Zwischen Naturalismus und Religion*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2005, pp. 187-215; tr. it. di M. Carpitella, "Ma sono anch'io un pezzo di natura". Adorno sull'intreccio fra natura e ragione. Riflessioni sul rapporto fra libertà e indisponibilità, in *Fede e ragione*, Laterza, Roma-Bari 2008.
- K. HAFNER, "Daß der Bann sich löse" Annäherungen an Adornos Marx-Rezeption, in D. Behrens (a cura di), *Materialistische Theorie und Praxis. Zum Verhältnis von Kritischer Theorie und Kritik der politischen Ökonomie*, Freiburg 2005, pp. 129-155.
- H. HEIßENBÜTTEL, *Zu Walter Benjamin Spätwerk*, in "Merkur", n. 238, gennaio/febbraio 1968, pp. 179-185.
- A. HELLER, *Una teoria dei bisogni riesaminata*, in *La bellezza della persona umana*, Diabasis, Reggio-Emilia 2009.
- M. HORKHEIMER, *Autoritärer Staat*, in *Gesammelte Schriften*, vol. 5, "Dialektik der Aufklärung" und andere Schriften 1940-1950, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1987, pp. 293-319; tr. it. di N. Pirillo, *Lo stato autoritario*, in *Crisi della ragione e trasformazione dello stato*, Savelli, Roma 1978, pp. 61-91.
- T. HALL, *Reification, Materialism, and Praxis: Adorno's Critique of Lukács*, in "Telos", n. 155, estate 2011, pp. 61-82.
- S. JARVIS, *Adorno, Marx, Materialism*, in *The Cambridge Companion to Adorno*, a cura di T. Huhn, Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- M. JAY, *The Jews and the Frankfurt School: Critical Theory's Analysis of Anti-Semitism*, in "New German Critique", n. 19, 1980.

- R. KAUFMAN, *Aura, Still*, in "October", n. 99, 2002, MIT Press, pp. 45-80.
- J. M. KEYNES, *Economic Possibilities for our Grandchildren* (1930), in *Essays in Persuasion*, "Collected Writings" vol. 9; tr. it. di G. Lunghini, *Prospettive economiche per i nostri nipoti*, in *La fine del "laissez faire" ed altri scritti*, Bollati Boringhieri, Torino 1991.
- B. LIBET, *Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action*, in "The Behavioral and Brain Sciences", n. 8, 1985.
- R. ZUR LIPPE, *Sozialgeschichte des Leibes*, in J. Früchtl - M. Calloni (a cura di), *Geist gegen den Zeitgeist. Erinnern an Adorno*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1991.
- A. G. MANNO, *La dialettica negativa di Adorno e la sua conversione forzata*, in "Sapienza", 2000, pp. 419-422.
- E. MATASSI, *La "seconda natura" in Hegel e Adorno*, in *La natura tra Oriente ed Occidente*, Luni, Milano 1995.
- H. MARCUSE, *Zur Kritik des Hedonismus*, in "Zeitschrift für Sozialforschung", n. 3, 1938; tr. it. di C. e H. Ascheri e F. Cerutti, *Per la critica dell'edonismo*, in *Cultura e società*, Einaudi, Torino 1969.
- H. MARCUSE, *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung*, in "Zeitschrift für Sozialforschung", n. 3, 1934.
- C. P. MIDDENDORP, *Authoritarianism: Personality and ideology*, in "European Journal of Political Research", n. 24, 1993, pp. 211-228.
- E. R. MURPHY – J. ILLES – P. B. REINER, *Neuroethics of neuromarketing*, in "Journal of Consumer Behaviour", n. 7, 2008, pp. 293-302.
- F. MUSSI, *Tre teorie: aspetti filosofici di Adorno*, in "Critica marxista", n. 5, 1972, p. 75.
- J. PETERSEN, *La nascita del concetto di "stato totalitario" in Italia*, in "Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento", vol. 1, 1975, p. 143-168.
- F. POLLOCK, *Staatskapitalismus*, in *Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus. Analysen des Instituts für Sozialforschung 1939-1942*, a cura di H. Dubiel – A. Söller, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a.M. 1981; tr. it. a cura di E. Donaggio, *Capitalismo di stato*, in *La scuola di Francoforte. La storia e i testi*, Einaudi, Torino 2005.
- E. A. PRITCHARD, *Bilderverbot meets body in Theodor W. Adorno's inverse theology*, "Harvard Theological Review", n. 95, pp. 291-318, Cambridge University Press, 2002.
- V. ROSITO, "Essere altro da come si è": *Libertà riflessiva e pratiche di libertà nel pensiero di Theodor W. Adorno*, in *La dialettica negativa di Adorno. Categorie e contesti*, Manifesto Libri, Roma 2008, pp. 123-138.
- M. SEEL, *Anerkennende Erkenntnis. Eine normative Theorie des Gebrauchs von Begriffen*, in *Adornos Philosophie der Kontemplation*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2004, trad. it. di B.

Bordato, *Conoscenza come riconoscimento. Una teoria normativa dell'uso dei concetti*, in *Adorno e Heidegger*, Donzelli, Roma 2005.

C. SENIOR – N. LEE, *A manifesto for neuromarketing science*, in “Journal of Consumer Behaviour”, n. 7, 2008, pp. 263-271.

J. J. C. SMART, *Sensations and Brain Processes*, in “Philosophical Review”, n. 68, 1959, pp. 141-156; tr. it. *Sensazioni e processi cerebrali*, in A. De Palma - G. Pareti (a cura di), *Mente e corpo. Dai Dilemmi della filosofia alle ipotesi della neuroscienza*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, pp. 27-45.

D. N. SMITH, *The Social Construction of Enemies: Jews and the Representation of Evil* in *Sociological Theory*, Vol. 14, n. 3, 1996, pp. 203-240.

Ch. TÜRCKE, *Habermas ovvero come la Teoria critica entrò in società*, in “Almanacchi nuovi”, n. 1, Lithos, Roma 1996.

Ch. TÜRCKE, *Piacere preliminare, virtualità, espropriazione. La “Legge dei tre stadi” dell'industria culturale*, in “Nuova corrente”, n. 121/122, 1998.

F. VANDER, *Pensiero negativo e dialettica*, in “Tempo presente”, n. 209-210, Roma 1998, pp. 45-48.

A. VILLANI, *La modernité dans la pensée philosophique française. Foucault Deleuze Derrida*, in “Revue de l'enseignement philosophique”, n. 33, 1982

D. WEGNER – T. WHEATLEY, *Apparent mental causation: Sources of the experience of will*, in “American Psychologist” n. 54, 1999, pp. 480-491.

R. M, WILSON – J. GAINES – R. P. HILL, *Neuromarketing and Consumer Free Will*, in “Journal of Consumer Affairs”, n. 42, 2008, pp. 389-410.

H. T. WILSON, *Critical theory's critique of social science: Episodes in a changing problematic from Adorno to Habermas*, part I, in “History of European Ideas”, n. 7/2, 1986, pp. 127-147.

H. T. WILSON, *Critical theory's critique of social science: Episodes in a changing problematic from Adorno to Habermas*, part II, in “History of European Ideas”, n. 7/3, 1986, pp. 287-302.

C. ZIERMANN, *Dialektik und Metaphysik bei Marx und Adorno*, in A.a. V.v., *Adorno im Widerstreit. Zur Präsenz seines Denkens*, Alber, Freiburg im Breisgau-München 2004.

Opere collettanee

AA.VV., *Negativity and Revolution. Adorno and Political Activism*, a cura di J. HOLLOWAY – F. MATAMOROS – S. TISCHLER, Pluto Press, London 2009.

AA. VV., *La dialettica negativa di Adorno. Categorie e contesti*, a cura di M. FAILLA, Manifesto Libri, Roma 2008.

AA. VV., *Feminist interpretations of Theodor Adorno*, a cura di R. HEBERLE, Pennsylvania State University Press, University Park 2006.

AA. VV., *Materialistische Theorie und Praxis. Zum Verhältnis von Kritischer Theorie und Kritik der politischen Ökonomie*, a cura di D. BEHRENS, ça ira, Freiburg 2005.

AA.VV., *Adorno e Heidegger*, a cura di L. CORTELLA – M. RUGGENINI – A. BELLAN, Donzelli, Roma 2005.

AA. VV., *Adorno im Widerstreit. Zur Präsenz seines Denkens*, a cura di W. ETTE, Alber, Freiburg im Breisgau-München 2004.

AA. VV., *Die Lebendigkeit der kritischen Gesellschaftstheorie. Dokumentation der Arbeitstagung aus Anlass des 100. Geburtstages von Theodor W. Adorno*, a cura di A. GRUSCHKA – U. OEVERMANN, Goethe-Universität Frankfurt/Main 4.-6. Juli 2003, Büchse der Pandora, Wetzlar 2004.

AA. VV., *Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz*, a cura di A. HONNETH, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2003.

AA. VV., *Th. W. Adorno. Negative Dialektik*, a cura di A. HONNETH – Ch. MENKE, Akademie Verlag, Berlin 2006.

AA. VV., *Die Gesellschaftstheorie Adornos. Themen und Grundbegriffe*, a cura di D. AUER – TH. BONACKER – S. MÜLLER-DOHM, Primus Verlag, Darmstadt 1998.

AA. VV., *L'idea di libertà*, a cura di I. CARTER – M. RICCIARDI, Feltrinelli, Milano 1996.

AA. VV., *Lyrik nach Auschwitz? Adorno und die Dichter*, a cura di P. KIEDAISCH, Reclam, Stuttgart 1995.

AA. VV., *Soziologie im Spätkapitalismus. Zur Gesellschaftstheorie Theodor W. Adornos*, a cura di G. SCHWEPPENHÄUSER, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1995.

AA. VV., *Adorno e Foucault. Congiunzione disgiuntiva*, a cura di F. RICCIO – S. VACCARO, Palma, Palermo 1990.

AA. VV., *I programmi della socialdemocrazia tedesca, da Bad Godesberg a oggi*, Editori Riuniti, Roma 1986

AA. VV., *Die Negative Dialektik Adornos*, a cura di J. NAEHER, Leske, Stuttgart 1984.

AA. VV., *Hamburger Adorno Symposium*, a cura di M. LÖBIG – G. SCHWEPPENHÄUSER, zu Klampen, Lüneburg 1984.

AA. VV., *Adorno-Konferenz*, a cura di L. VON FRIEDEBURG – J. HABERMAS, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1983.

AA. VV., *Materialien zur ästhetischen Theorie Theodor W. Adornos Konstruktion der Moderne*, a cura di B. LINDNER – W. M. LÜDKE, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1980.

AA. VV., *Marxistisch-leninistische Erkenntnistheorie*, a cura di D. WITTICH – K. GÖSSLER – K. WAGNER, Deutscher Verlag der Wissenschaften, Ost-Berlin 1980.

AA. VV., a cura di E. BERTI, *La contraddizione*, Città Nuova, Roma 1977.

AA. VV., *Psychoanalysis and the Social Sciences*, a cura di G. RÓHEIM, International Universities Press, New York 1951.